DIE LEIDENSGESCHICHTE UNSERS HERRN JESU CHRISTI NACH DEN VIER...

August Nebe

15.

DIE

LEIDENSGESCHICHTE

UNSERS

HERRN JESU CHRISTI

NACH

DEN VIER EVANGELIEN

AUSGELEGT

VON

A. NEBE,
DER THEOLOGIE DOKTOR, PROFESSOR UND PFARRER.

ERSTER BAND.

WIESBADEN,
JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.
1881.

DIE

LEIDENSGESCHICHTE

UNSERS

HERRN JESU CHRISTI

NACH

DEN VIER EVANGELIEN

AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR, PROFESSOR UND PFARRER.

ERSTER BAND.

WIESBADEN,

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1881.

SEINEM LIEBEN FREUNDE

HERRN

SUPERINTENDENTEN UND OBERPFARRER

RUDOLF JAHR

ZU ARTERN

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Ueber die Leidensgeschichte unsers Herrn Jesu Christi erscheinen Jahr für Jahr ascetische Schriften: Commentare fehlen fast gänzlich. Der letzte ist 1875 erschienen: es sind die Vorlesungen über die Leidensgeschichte von E. W. Hengstenberg. Er selbst hat sie nicht veröffentlicht und hätte sie so nicht ausgehen lassen: es ist ein *opus posthumum* und leidet an dem, woran alle solche nachgelassenen Werke mehr oder minder leiden, und zudem noch daran, dass es eben nichts anders ist als ein Kollegienheft. Es hat seinen guten Grund, warum die wissenschaftlichen Behandlungen der Leidensgeschichte so überaus spärlich sind. Ich will nur auf zwei, auf einen mehr äusseren und auf einen inneren hinweisen. Die Leidensgeschichte tritt aus dem engen Rahmen, in welchem sich das Leben Christi bis dahin bewegt hat, heraus: bis dahin bleiben wir immer auf dem jüdischen Boden, hier wird es anders. Er wird den Heiden überantwortet, von einem römischen Statthalter gerichtet: Jesus vertauscht in seiner Passion, dass ich so sage, den palästinensischen Schauplatz mit dem der Welt. Während man bis hieher ausgereicht hat mit der Kunde von jüdischen Verhältnissen, Einrichtungen, Sitten und Gewohnheiten, erfahren wir es hier bei jeder Gelegenheit, dass wir mit dieser jüdischen Archäologie nicht mehr ausreichen. Das römische Macht- und

Rechtsgebiet thut sich jetzt auf: eine Menge von solchen Fragen tritt an uns heran, welche sich nur lösen lassen, wenn wir uns mit den damals herrschenden Ordnungen im Römischen Staate, in dem Römischen Rechte, überhaupt mit der Römischen Archäologie näher vertraut gemacht haben. Man hat diese Schwierigkeit schon lange erkannt und auch zu überwinden gesucht. Ich verweise auf das Werk von Anton Balthasar Walther, juristisch-historische Betrachtungen über das Leiden und Sterben Jesu Christi, Breslau und Leipzig 1738. Ueber ein Jahrhundert stand diese Schrift allein da. Zwei haben sie seitdem verdrängt: ich meine, die Bücher der beiden Katholiken, Friedlieb (Archäologie der Leidensgeschichte, Bonn 1843) und Langen (die letzten Lebenstage Jesu, ein biblisch-historischer Versuch, Freiburg im Breisgau 1864). Wie viel aber noch zu thun war und ist, erkennen wir aus Keim's grossem Werke, Geschichte Jesu von Nazara, Theil 3, das jerusalemische Todesostern, Zürich 1872, in welchem auch auf diese archäologische Seite ein ganz besonderer Fleiss verwandt worden ist, sowie, um nur auf einen einzelnen Punkt aufmerksam zu machen, aus den sehr gründlichen zwei Programmen Zestermanns, die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Christi, Leipzig 1867 und 1868, und aus den einschläglichen Partieen in Zöcklers interessantem Buche, das Kreuz Christi, Gütersloh 1875. Viel ist geschehen: aber, wer ernstlich mit diesen Untersuchungen sich beschäftigt, überzeugt sich bald, dass es noch viel zu thun gibt.

Schwerer wiegt der innere Grund. Wer hat wohl Lust an dem Charfreitage eine gelehrte Abhandlung über die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu zu lesen; wer möchte am Charfreitage die Leidensgeschichte textkritisch, exegetisch, überhaupt wissenschaftlich durcharbeiten? Die Charfreitags-

stimmung leidet darunter Noth; der Eindruck des Kreuzes Christi wird durch solche in das Detail eingehende Studien auf jeden Fall abgeschwächt. Man will den Mann der Schmerzen anschauen und nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen sich ihm nahen. Man möchte sich anbetend in das Geheimniss der heilsamen Gnade versenken, welches sich hier am Tiefsten erschliesst. Ich erkenne dieses Verlangen des frommen Gemüthes ganz und voll an: es hat seine Berechtigung. Es ist ein unleugbares Lebensbedürfniss des Glaubens, der keines Mittlers zwischen sich und seinem Christus gebrauchen kann, sich aller Vermittlungen zu entschlagen und den Gekreuzigten unmittelbar zu erfassen.

Allein anderer Seits ist nicht zu leugnen, dass eine eingehende Behandlung der Leidensgeschichte für den christlichen Glauben von dem höchsten Werthe ist. Jene andächtige Anschauung des Kreuzes Christi wird mehr oder weniger immer bei dem Allgemeinen stehen bleiben, oder, wenn sie auf Einzelnes achtet, so wird sie sich gern mit allegorischen Deutungen befassen. Je tiefer man mit allen Mitteln, welche die christliche Wissenschaft darbietet, in das Geheimniss des Leidens und Sterbens einzudringen sucht, je schärfer jede einzelne Scene in das Auge gefasst wird, je mehr Alles nach allen Beziehungen hin in das rechte Licht gestellt und erwogen wird, ein desto reicherer Gewinn wird für die Erbauung des eigenen Herzenstempels und der Gemeinde herauskommen. Es liegt ja mit der heiligen Geschichte gerade umgekehrt als wie mit der Weltgeschichte: bei dieser läuft man Gefahr, dass der Nimbus, welcher über gewissen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten und Perioden ausgegossen ist, bei genauerer Erforschung schwindet; je länger und gründlicher wir uns aber mit dem Leben der heiligen Gottesmänner beschäftigen, desto höher steigt unsre

Bewunderung. Nun ist die Leidensgeschichte Jesu Christi das Herzblatt der ganzen heiligen Geschichte; wie das Wort von dem Kreuze das Wort des Wortes Gottes ist in höchster Instanz. Ist der Herr gross und anbetungswürdig in seinem ganzen Erdenleben, so ist er in seinem Leiden doch am allergrössten. Das sagen nicht wir uns, sondern das sagt uns die h. Schrift selbst! Er heiligte sich leidend und sterbend für uns (Joh. 17, 19) und ist durch die Leiden, an welchen er Gehorsam lernte, vollendet worden (Hebr. 5, 9).

Dass die Leidensgeschichte in der Gestalt behandelt wurde, dass nicht die einzelnen Berichte der vier Evangelisten ein jeder für sich allein besprochen werden, sondern eine Art von Monotessaron erscheint, wird man, wie ich hoffe, allgemein billigen. Ich habe mich der jetzt herrschenden Harmonistik nicht in allen Punkten fügen können, und gelegentlich meinen eigenen Weg einschlagen müssen, worüber ich an den betreffenden Orten Rede stehe.

Ein Verzeichniss der Hülfsmittel halte ich nicht für nothwendig. Von den Kirchenvätern sind Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus durchgängig benutzt worden: von den Reformatoren Luther und Calvin vor allen Dingen, die Ausbeute aus Melanthon und Zwingli ist gering: von spätern nenne ich: Gerhard *(harmonia historiae evangelicae de passione etc.)*, Grotius, Bynaeus, dessen *de morte Jesu Christi commentarius amplissimus*, Amstelodami 1691 ff. noch die schätzbarste Materialiensammlung ist, Bengel; von den neueren ist keiner übersehen worden von Paulus an. Hennebergs philologisch-historischer und kritischer Commentar über die Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelisten, Leipzig 1822 hat keinen Werth mehr; der Versuch eines ausführlichen Commentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi von J. Wichelhaus,

Halle 1855 ist verdienstvoll, aber leider nicht über die ersten Anfänge hinaus gediehen.

Der zweite Theil, welcher die Leidensgeschichte bis zum Schluss führt, wird noch im Laufe dieses Jahres erscheinen. Johannes sieht in dem Leiden und Sterben Christi die Erhöhung des in unser Fleisch gekommenen Sohnes Gottes: wollte Gott, dass diese exegetische Arbeit über die Leidensgeschichte auch ein Scherflein zu der Erhöhung des für uns gekreuzigten Gottessohnes beitrüge!

Rossleben, Februar 1881.

D. Nebe.

Inhaltsverzeichniss.

1. Die Leidensverkündigung.

Matth. 26, 1—2.

Und es begab sich, da Jesus alle diese Reden vollendet hatte, sprach er zu seinen Jüngern: (2) Ihr wisset, dass nach zwei Tagen Ostern wird und des Menschen Sohn wird überantwortet werden, dass er gekreuzigt werde.

Einen neuen Abschnitt beginnt ohne Zweifel Matthäus: wir ersehen dieses aus den Worten: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους*. Er markirt mit dieser Wendung, welche stark hebraisirt, alle Mal einen Uebergang, einen Fortschritt in seiner Erzählung, vgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53 u. 19, 1. So ähnlich die angezogenen Formeln mit der in unserer Stelle sind, so bestimmt unterscheidet sich dieselbe doch auch anderer Seits wieder von jenen allen. Dort heisst es: *καὶ ἐγένετο, ὅτε συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* (oder *ἐτέλεσεν* 19, 1) *τοὺς λόγους τούτους*, 7, 28: hier steht: *πάντας τοὺς λόγους τούτους*, denn Mill und Fritzsche haben sehr mit Unrecht *πάντας* gestrichen. Es gewinnt den Anschein, als wenn unsre Formel auf mehr Reden zurückweise, als wenn sie auf alle Reden überhaupt, welche der Herr bis dahin gehalten hatte, sich beziehe. Meyer will dieses *πάντας τοὺς λόγους τούτους*, von welchem Baumgarten-Crusius schon bemerkt, dass es mit Bedeutung steht, „auf die vorherige lange und aus mehreren Abtheilungen bestehende Rede (24, 4—25, 46)“ mit de Wette beschränken: es soll so „ohne besondere Absichtlichkeit“ geschrieben sein. Allein, da die gewöhnliche Form des Redeübergangs hier eine Abänderung, eine Vermehrung erfahren hat, kann an einer bestimmten Absicht des Evangelisten schlechterdings nicht gezweifelt werden, und da die grosse eschatologische Rede nicht länger ist als die Bergpredigt, von welcher mit einem einfachen: *καὶ ἐγένετο, ὅτε συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* zu der Erzählung von den Wundern des gewaltigen Predigers übergegangen wird, und dieselbe, wenn auch wie jede grössere Rede mehrere Theile in sich fassend, nur ein geschlossenes Ganzes bildet, so will es nicht angehen, den Gesichtskreis so wenig weit zu fassen. Kühnöl und Keil stecken die Pfähle weiter: auf alle Reden, die Jesus zu Jerusalem gehalten hat, von 21, 12 an soll dieses *πάντας τοὺς λόγους τούτους* sich beziehen. Mich befriedigt dieses Zugeständniss noch nicht: das *πάντας* scheint mir, da der Evangelist nun auf das Lebensende des Herrn zu sprechen kommt, nothwendig weiter zurückzugreifen. Grotius bemerkt im Einklange mit Thomas Aquinas, Maldonatus, Joh. Gerhard u. A.: *munere doctoris et vatis impleto*,

Christus sacerdotale munus s. munus redemtoris aggreditur. Es ist sicher nicht wohlgethan gewesen, dass man hier dogmatischer Kunstausdrücke sich bedient hat: denn es ist unstatthaft, die drei Aemter des Erlösers auf eine bestimmte Zeit seines Lebens in Zeit und Ewigkeit zu begrenzen. Der leidende Christus ist noch Lehrer, Prophet, bekennt er sich doch vor Pilatus nicht als den abgetretenen König der Wahrheit, sondern als den König, der in die Welt gekommen ist, dass er von der Wahrheit zeuge; und der lehrende Christus ist auch schon Hoherpriester, wie denn Matth. 8, 17 ganz entschieden durch den Propheten, mächtig von Thaten und Worten, den Spruch des Propheten erfüllt sieht, dass er unsre Schwachheit auf sich genommen und unsre Seuche getragen hat. Im Ausdrucke haben sich diese Ausleger vergriffen, schwerlich in der Sache. *Origenes (in Matth. commentariorum series)* schreibt: *vide, quia non dixit simpliciter: „postquam consummavit omnes sermones": sed addidit „hos omnes"; id est, quos iam locutus fuerat, non quos adhuc fuerat locuturus:* er lässt also den Evangelisten auf Alles, was der Herr bis dahin geredet hat, zurückblicken. Mit ihm hält es Bengel: *omnia dixerat, quae dicenda habuerat. Non citius accessit ad patiendum, nec diutius distulit. Ex harmonia evangelica sermonum Jesu potest adornari proprium Systema.* Es ist in der That so, wie dieser tiefe Schriftforscher spricht. Der Heiland redet allerdings noch Vieles, man denke nur an die letzten Reden in dem Evangelium des Johannes, in welchen von dem Werke und Amte des h. Geistes gehandelt wird; aber redet er hier als Lehrer und nicht vielmehr als der Tröster, der den andern Tröster senden will? Mit der grossen eschatologischen Rede ist der Unterricht des Herrn beschlossen, abgeschlossen, wie er regelrechter, erhabener nicht zum Abschluss gelangen konnte, mit einem Blick auf das Ende, mit der Lehre von den letzten Dingen. Auf Alles, was der Erlöser von Anfang an gesprochen hat zu den Jüngern und zu dem Volke, weist der Evangelist mit diesem *πάντας τοὺς λόγους τούτους* hin. Eine neue Phase, in welcher nicht das Lehren, das Reden, das Predigen des Evangeliums die Hauptsache ist, sondern das Evangelium im Evangelium leidend und sterbend zubereitet und gewonnen werden soll, ist jetzt im Aufgange begriffen.

Die älteren Exegeten haben dieses *καὶ* vor *ἐγένετο* vielfach gepresst, da sie sich nicht erinnerten, dass das hebräische Vav in der Geschichtserzählung häufig verbindet, was weder in einem causalen, noch temporalen Zusammenhang sich befindet. So verknüpft Theophylactus diese Leidensverkündigung mit dem Schlusse des 25. Kapitels der Gestalt, dass er Jesus andeuten lässt, es würden die, welche ihn übergeben zur Kreuzigung, mit dem ewigen Feuer bestraft werden: Chrysostomus (Hom. 79 in Matth.) bringt die Leidensverkündigung dagegen mit den Verheissungen in Verbindung, welche dort den Gerechten gegeben sind: *πάλιν εὐκαίρως περὶ τοῦ πάθους διαλέγεται, ὅτε βασιλείας ἀνέμνησε καὶ τῆς ἀνταποδόσεως τῆς ἐκεῖ καὶ τῆς ἀθανάτου κολάσεως· ὡσανεὶ ἔλεγε· τί δεδοίκατε ἐπὶ τοῖς προςκαίροις δεινοῖς τοιούτων ὑμᾶς ἀναμενόντων ἀγαθῶν*; Hilarius aber lässt den Herrn nicht Trost spenden, sondern gleichsam einen Dämpfer den hochgespannten Erwartungen seiner Jünger aufsetzen: *post quem sermonem, quo se venturum in reditu claritatis ostenderat, nunc passurum esse se admonet, ut sacramentum crucis admixtum esse gloriae aeternitatis agnoscerent.*

Seinen Jüngern in Sonderheit eröffnet Jesus, dass der Tod ihm nahe bevorstehe. Von dem Ausgange, welchen er nehmen werde, hatte er schon vielfach zu ihnen geredet: erst in leisen, räthselhaften Andeutungen, später immer klarer und bestimmter. Als er mit ihnen das erste Mal zu dem Osterfeste in Jerusalem weilte, in einer Zeit, wo alles Andere eher menschlicher Weise vorauszusehen war, als dass er eines gewaltsamen Todes sterben werde, weissagte er schon von seinem Leiden und Sterben. Dunkel war das erste Wort: brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten (Joh. 2, 19), auch das andre (Joh. 3, 14): wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhet hat, also muss des Menschen Sohn erhöhet werden. Die späteren Worte, wie das Matth. 9, 15: es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird: 10, 38 (vgl. 16, 24 f.): wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist mein nicht werth: Matth. 12, 40: gleichwie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein, vgl. 16, 4 und Joh. 6, 51: das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt: konnten das rechte Licht noch nicht geben. Es genügte nicht, dass Jesus in Gleichnissen und bildlichen Reden, wie Matth. 21, 38 f. und Joh. 10, 11 u. 15, auf seine Passion anspielte; dieselbe war den Jüngern, selbst dem Ersten unter ihnen, so sehr gegen Kopf und Herz, vgl. Matth. 16, 22, dass es der klarsten und bestimmtesten Weissagung Seitens des Herrn bedurfte, um sie an sein Leiden und Sterben glauben zu lassen. An solchen bildlosen, sonnenhellen Verkündigungen fehlt es nicht: sie bilden eine Kette, eine aufsteigende Linie, gerade wie die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes, welche von dem Morgengrauen, von der Dämmerung des Zwielichtes im Anfang fortschreiten bis zu dem vollen Lichte des Mittags.

Von der Zeit an, da Petrus bekannt hatte: du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! fing der Erlöser, wie alle drei Synoptiker, Matth. 16, 21, Mark. 8, 31 und Luk. 9, 22, berichten, an und zeigte seinen Jüngern, wie er musste hin gen Jerusalem gehen und viel leiden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden und am dritten Tage auferstehen. Gleich diese erste Weissagung fixirt, dass Jerusalem die Leidensstätte ist, dass von der jüdischen Obrigkeit, von dem Hohenrathe das Leiden verhängt wird, dass dieses Leiden in einem gewaltsamen Tode, also, da von der Obrigkeit beschlossen und verfügt, in dem Tode eines Missethäters gipfeln werde, und schliesslich, dass dieses Todesleiden nur die Vorstufe zur Auferstehung ist. Dieses Leidensprogramm, so zu sagen, wird in den folgenden Verkündigungen im Einzelnen weiter enthüllt und ausgeführt. Wieder bringen alle drei Synoptiker nach der Verklärung auf dem Berge eine Leidensverkündigung, Matth. 17, 22 f., Mark. 9, 30 f., Luk. 9, 43 f.: des Menschen Sohn wird überantwortet werden in der Menschen Hände, das ist der neue Aufschluss. Es ist nicht angegeben, von wem diese Paradose ausgeht: dem Verräther wird die Larve noch nicht abgezogen. Doch ist jedenfalls an diesen Verrath, an die Ueberlieferung des Menschensohnes durch einen seiner Jünger in die Hände der Ungerechten zu denken, denn, wenn sich auch von Gott sagen lässt, dass er seinen Sohn für uns dahingegeben habe, wie Paulus Röm. 8, 32 es thut, so ist doch der konstante Sprachgebrauch bei Matthäus,

dass Menschen Jesum übergeben. Die dritte hierhergehörige Weissagung ist die Matth. 20, 17 ff., Mark. 10, 32 ff., Luk. 18, 31 ff., welche der Herr auf dem Wege von Jericho nach Jerusalem sprach. Neue Momente kommen hier wieder zum Vorschein. Der dem Hohenrathe Ueberantwortete und von demselben zum Tode Verdammte wird den Heiden überantwortet und von denselben verspottet, gegeisselt und gekreuzigt werden. Die Verkündigung, welche an unsrer Stelle uns vorliegt, enthält die bis dahin aufgeschobene Eröffnung über die Zeit, da solches alles geschehen soll, dass er nämlich in den allernächsten Tagen, an dem Passa leiden und sterben wird. Es ist diess das Einzige, was noch fehlte.

Jesus spricht: *οἴδατε, ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας, τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* Einige Handschriften lassen das *οἴδατε* weg: sie thun es, weil die Construction nicht ganz einfach ist, weil anscheinend beide mit *καί* verbundene Sätze davon abhängig sind. Meyer will beide Aussagen auch noch in gleicher Weise von *οἴδατε* abhängen lassen: allein wie soll das angehen? Die Jünger konnten schlechterdings nicht wissen, dass nach zwei Tagen an dem Passa der Herr seinen Lauf vollenden werde, denn mit keinem Worte hatte er ihnen das geoffenbart. Fritzsche, mit welchem es Bynaeus, Baumgarten-Crusius, de Wette, Wichelhaus, Bleek, Keil u. A. halten, legt ganz richtig aus: *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. ἑ. non sunt a v. οἴδατε suspensa, sed annectunt rei notae ignotam h. m.: nostis exacto biduo solemnes esse paschatis dies et ad crucis me supplicium dant = et (praeterea) scitote, me crucis esse poenam subiturum.* Die Jünger wissen, dass *μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται.* Also nach Verlauf von zwei Tagen, übermorgen ist, wird das Passafest. Es ist ganz unnöthig mit Raphel, Kühnöl, Wahl, Baumgarten-Crusius dieses *γίνεται* mit *agitur, celebratur* zu übersetzen: es genügt vollständig, es mit *fiet* oder besser noch mit *fit* wiederzugeben. Das Praesens steht hier wie auch hernach *παραδίδοται* : und dieses Praesens ist gesetzt, nicht wie Grotius meint, *propter celeritatem actionis*, sondern weil das, was in der Zukunft liegt, ganz gewiss eintritt, so Winer, Wichelhaus u. A. Nach zwei Tagen ist *τὸ πάσχα*, wie die 70 schon für פֶּסַח sagt, welches im Aramaeischen פַּסְחָא lautet: es ist hiernach die Ableitung dieses Wortes von *πάσχειν*, wie sie von Kirchenvätern hin und wieder versucht wird, vollständig unstatthaft. Philo sagt in der *vita Mosis (ed. Mangey II, 169): ἄγεται τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτή, τὸ χαλδαϊστὶ λεγόμενον πάσχα*: er erklärt hiermit das Pascha für ein Dankopfer nach einem glücklichen Durchgang und lässt es so ein Dankfest sein für den glücklichen Durchzug durch das rothe Meer. In dieser Auffassung treten ihm Augustin tr. in Joan. 55, Gregor von Nyssa u. A. bei: allein mit Unrecht, denn das Gesetz bringt das Pascha durchaus nicht mit jenem wunderbaren Vorgange, sondern ausschliesslich mit dem Auszug aus Aegypten, bestimmter mit der Verschonung der israelitischen Erstgeburt bei der Erwürgung der aegyptischen in Verbindung. *Pascha*, sagt Hieronymus in Matth., *quod hebraice dicitur Phase, non a passione, ut plerique arbitrantur, sed a transitu nominatur, eo quod exterminator, videns sanguinem in foribus Israelitarum, pertransierit nec percusserit eos, vel ipse Dominus, praebens auxilium populo suo, desuper ambulaverit.* Die zweite Erklärung, welche Hieronymus gibt, ist später von Vitringa zu Jesaja 31, 5 wieder aufgenommen worden, neuerdings hat Wichelhaus sie vertheidigt, aber ohne

Erfolg. Das Pascha, eins der drei israelitischen Hauptfeste wird zum Andenken an den glücklichen Auszug aus Aegypten in dem ersten Monate des jüdischen Jahres, dem Abib oder dem Nisan gefeiert: es begann mit dem Abende des 14. Tages desselben, d. h. da die Israeliten in ihrem heiligen Kalender den Tag stets von Abend zu Abend rechnen, an demjenigen Abende, der von dem 14. zu dem 15. Nisan überführt. *Exod. 12, 6. Levit. 23, 5. Num. 28, 16. Josephus, Antiqu. 3, 10, 5. Philo, vita Mosis ed. Marg. 2, 169.* Der 14. Nisan musste alle Mal der Tag des ersten Vollmondes nach der Frühlingstagundnachtgleiche sein, während die Sonne in dem Zeichen des Widders stand. *Philonea ed. Tischendorf* p. 49 und Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Ev. S. 294.

Dieses Pascha, dieser Gedenktag gnädiger Verschonung, wunderbarer Errettung aus Todesnoth, stand bevor, trat nach zwei Tagen ein und an diesem Tage, erklärt der Herr nun seinen Jüngern rundweg, wird des Menschen Sohn übergeben werden, dass er gekreuzigt werde. Um die Schändlichkeit dieser Ueberlieferung, die Abscheulichkeit dieses Verrathes scharf hervorzukehren, bezeichnet sich Jesus hier als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, als den Mensch gewordenen, in unser Fleisch und Blut herabgekommenen Gottessohn. Es ist mir nicht möglich gewesen, in dieser Lieblingsselbstbezeichnung Jesu einen andern Sinn zu finden als diesen, welchen ich in einer besonderen Abhandlung „Ueber den Begriff des Namens *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*“ Herborn 1860 nicht erst aufgestellt, sondern nur aufs Neue vertheidigt habe, denn dasselbe haben die Kirchenväter schon darin gefunden: in aller Kürze habe ich darüber in den Evangelischen Perikopen 1, 158 ff. gehandelt. Dieser Menschensohn, dieser Gottessohn in Menschengestalt voll Gnade und Wahrheit, *παραδίδοται*, wird übergeben: so übersetzen, so weit als ich sehen kann, Alle bis auf den einzigen Paulus, welcher es als Praesens des Medium fasst und sagt: und er wird sich überantworten. So gewiss es ist, dass die Ueberantwortung des Erlösers in die Hände der Hohenpriester nicht ohne seinen Willen geschehen ist, dass er sich selbst freiwillig dahingibt; so gewiss ist dieser Gedanke hier nicht ausgesprochen. So wahr es auch ist, dass nur nach Gottes Zulassung, ja auf Gottes Rath Judas den Herrn überantwortet; so ist hier auch nicht an diese Dahingabe des eingebornen Sohnes Gottes Seitens Gottes des Vaters gedacht. Den Menschensohn überliefern Menschen; wie Joseph, so wird er auch von seinen eigenen, leiblichen Brüdern überantwortet. In erster Instanz ist an Judas zu denken, welcher von den Evangelisten gern 10, 4. 26, 48. 27, 3 als *ὁ παραδιδοὺς αὐτόν* gekennzeichnet und von dem Herrn selbst als der *παραδιδούς* 26, 46 angeredet und des *παραδιδόναι* bezichtigt wird. Judas charakterisirt seine Frevelthat selbst als Paradose 26, 15. 27, 4. Doch wird man weiter gehen müssen, denn Judas hat den Herrn wohl überantwortet, aber nicht in der Absicht überantwortet, dass er den Kreuzestod erdulde. Der Erlöser hat schon geweissagt, dass die Obersten Israels *παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν* 20, 19: und die Erfüllung dieses Wortes berichtet Matthäus 27, 2 wieder mit demselben Ausdrucke: *καὶ παρέδωκαν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι.* Aber auch bei Pontius Pilatus ist nicht stehen zu bleiben: er macht sich auch einer Paradose schuldig, er der Richter, von Gott und Menschen eingesetzt, um das Recht zu handhaben, überliefert den, dessen Unschuld er klar erkennt und laut bekennt, in die Hände seiner blutgierigen Feinde; wir lesen: *τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας*

παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῇ. Wir sehen hier ein Mal recht deutlich, wie die Schrift ihr bester Ausleger selbst ist.

Des Menschen Sohn wird überantwortet *εἰς τὸ σταυρωθῆναι*, um gekreuzigt zu werden. Die Kreuzesstrafe ist sehr alt: sie findet sich nachweislich zuerst bei den Scythen. Justinus erzählt in seinen Historien 2, 5, dass die Scythen, von Cyaxares aus Oberasien zurückgeschlagen, ihre Sclaven, welche sich während der 28jährigen Abwesenheit ihrer Herren in Besitz von deren Weibern und Lande gesetzt und wider die zurückkehrenden Herren zu den Waffen gegriffen hatten, zum Theil gefangen und an's Kreuz geschlagen hätten. Diess geschah ungefähr 600 v. Chr. Zu den Römern scheint diese Strafart aus Karthago gekommen zu sein, als eine Strafe für Sclaven, welche sie im Anfange meistentheils aus Afrika bezogen. Wenn wir annehmen dürfen, dass der Sclave, welchen Plautus († 184 v. Chr.) im Mil. 2, 4, 19 sprechen lässt:

Noli minitari, scio crucem futuram mihi sepulcrum:
Ibi mei maiores sunt siti, pater, avos, proavos, atavos,

einer Sclavenfamilie entstammte, welche vom *atavus* an schon in Italien diente, so dürfte die Kreuzigung schon im vierten Jahrhunderte den Römern bekannt gewesen sein. Dieselbe war bei ihnen weder eine Einleitung, eine Vorbereitung zu einer andern Todesstrafe, was Lipsius und Salmasius in älterer Zeit und Langen (die letzten Lebenstage Jesu) in neuerer behauptet haben, noch ein Anhang, eine Folge einer andern Todesstrafe, wie z. B. bei den alten Israeliten das Aufgehängtwerden auf die Hinrichtung folgte. Deuter. 21, 22 ff. Cicero redet (Verr. 5, 66, 169) von dem Kreuze als dem *extremo summoque servitutis supplicio* und der alte Rechtsgelehrte Paullus schreibt in den *receptarum sententiarum libri V.: summa supplicia sunt crux, crematio, decollatio (5, tit. 17, 3 und tit. 21, 4): quodsi servi de domini salute consuluerint, summo supplicio, id est, cruce afficiuntur.* Wie die höchste Todesstrafe, so war die Kreuzigung zugleich die grausamste, die schimpflichste, die ehrloseste Strafe, welche es nur gab. Juvenalis ruft in seiner sechsten Satyre (219):

Pone crucem servo!

und Cicero donnert (Verr. 5, 64, 165): *hoc tu, Verres, idem dicis: hoc tu confiteris illum clamitasse se civem esse Romanum: apud te nomen civitatis ne tantum quidem valuisse, ut dubitationem aliquam, ut crudelissimi taeterrimiqui supplicii parvam moram saltem posset afferre.* Arnobius *adv. gentes* nennt diess *crucis supplicium — ignominiosissimum et damnatissimum* steht allerdings nicht da — *quod personis infame est vilibus (1, 36), mors ignominiosa (1, 41)* und Chrysostomus bemerkt (hom. 85 in Joh.): *ἐπονείδιστος οὗτος ὁ θάνατος ἦν.* Ein römischer Bürger durfte anfänglich gar nicht an's Kreuz geschlagen werden; Cicero sagt (Verr. 5, 66, 170): *Facinus est vinciri civem Romanum, scelus verberari, prope parricidium necari: quid dicam in crucem tolli?, verbo satis digno tam nefaria res adpellari nullo modo potest.* Leute geringen Standes, niedere römische Bürger durften später dann mit dem Kreuze bestraft werden, wenn sie sich der Rebellion, der Fahnenflucht, der Fälschung oder groben Betrugs, des Strassenraubs, der Giftmischerei und des Missbrauchs der Religion zur Unzucht schuldig gemacht hatten, Sclaven hingegen schon, wenn sie verleumderisch ihren Herrn anklagten oder gegen ihn sich verschworen, überhaupt bei geringeren Vergehen.

Die Juden kannten die Kreuzesstrafe nicht: die Mischna (tr. Sanhedrin 7, 1) kennt nur vier Todesstrafen: die Steinigung, Verbrennung, Hinrichtung und Erwürgung (Erdrosselung), womit Targum Jonathan zu Ruth Kap. 1 vollkommen übereinstimmt. Die Römer aber hatten die Kreuzigung in dem jüdischen Lande als Todesstrafe eingeführt, vgl. Joseph. Ant. 20, 6, 2. bell. jud. 2, 12, 6 und 14, 9. 5, 11, 1: sahen dieselben doch die Leute in den Provinzen, wenn auch nicht als Sclaven, so doch als Personen gemeinen Standes an.

Seinen Jüngern verkündet der Herr zwei Tage vor dem Paschafeste, also an dem Dienstag, dass er an dem Paschafesttage werde zur Kreuzigung überantwortet werden, dass sein Leiden also auf das Pascha falle. Origenes geht aus typologischen Rücksichten zu weit, wenn er den Heiland gar nicht mit dem *τὸ πάσχα* das jüdische Pascha will meinen lassen, sondern sich selbst gleich als das neue, einzig wahre Pascha bezeichnen lässt. *Non autem,* sagt er, *sicut arbitrabantur quidam, hoc dicere vult, quia post biduum paschae dies adveniet, sed quia post biduum novum pascha fiet. Nec enim dixit, post biduum pascha erit, aut veniet, ut ne ostenderet illud pascha futurum, quod fieri solebat secundum legem, sed „pascha fiet", hoc est, quale numquam fuerat factum, ut per hoc novum pascha illud succidat antiquum.* Dass auf das jüdische Paschafest das Leiden und Sterben des Herrn zu fallen kommt, auf diesen Tag nach Gottes Rathschluss fällt, das ist das Bedeutsame, das Typische, das kündlich grosse Geheimniss. Dadurch empfängt das Leiden und Sterben Jesu von vornherein das rechte, volle Licht. Die alten Väter haben auf dieses providentielle Zusammentreffen schon den höchsten Werth gelegt. Chrysostomus bleibt mit Recht bei dem Nächsten stehen, denn eine Parallele Christi mit dem Paschalamm ist hier noch nicht indicirt, und bringt nur mit dem Paschafeste den Tod des Herrn in Verbindung. Er bemerkt (in Matth. 79) zu diesem Worte Christi: *δεικνὺς μυστήριον ὂν τὸ γινόμενον καὶ ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης τελουμένην, καὶ ὅτι προειδὼς ἅπαντα ἔπασχε. Διὰ δὴ τοῦτο ὡς ἀρκοῦντος τούτου εἰς παραμυθίαν αὐτοῖς, οὐδὲ εἶπεν αὐτοῖς τι νῦν περὶ ἀναστάσεως· περιττὸν γὰρ ἦν, τοσαῦτα διαλεχθέντα, περὶ αὐτῆς πάλιν εἰπεῖν. Καὶ ἄλλως δέ, ὅπερ εἶπον, δείκνυσιν ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ παθεῖν μυρίων ἀπαλλαγὴ κακῶν, διὰ τοῦ πάσχα τῶν παλαιῶν εὐεργετημάτων τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον ἀναμνήσας αὐτούς.* An dem Osterfeste soll der Herr leiden und sterben, an jenem hohen, wenn nicht höchsten Feste, welches die Kinder Israel nur feiern durften da, wo das Haus Gottes stand, zum Andenken an den Auszug aus Aegypten, wo sie in schwerer Knechtschaft sich befunden hatten. Aufgegeben hatten die Unglücklichen längst jede Hoffnung auf Befreiung, da erschien, von Gott berufen, Moses als Erretter: das Werk des Heiles gelang, obgleich das Volk mehr wie ein Mal an dem Gelingen vollständig verzweifelte, auf die wunderbarste Weise. Es gelang dadurch, dass Gottes Zorn wider die entbrannte, welche das Volk nicht ziehen lassen wollten, dass Gottes Gericht an den Aegyptern vollstreckt und um der Sünde des Königs und der Väter willen alle Erstgeburt geschlagen wurde, und dass Gottes Zorn, welchen die Israeliten auch auf sich gezogen hatten, durch das Blut des Passalammes, durch ein Sühnopfer also, gestillt und in Gnade und herzliches Erbarmen verwandelt war. Jener Auszug aus Aegypten, jene Erlösung aus der Hand der Feinde ist ein grossartiges Vorbild, eine Realweissagung in höchstem Style von

dem, was an diesem Ostern geschehen soll, dadurch, dass der Herr überantwortet wird, um gekreuzigt zu werden. Nicht ein Volk, sondern alle Völker sollen nun herausgeführt werden aus dem Diensthause, darin sie einem Herrn gedient haben von Jugend an, welcher härter ist als König Pharao in Aegypten; der begehrte nur den Schweiss der Israeliten, dieser aber ist lüstern und durstig nach ihrem Herzblut. Aus der Knechtschaft der Sünde soll nun ausgezogen werden zu der seligen Freiheit der Kinder Gottes! Wer hätte solch einen Auszug, solch eine Erlösung noch für möglich gehalten! Die Sünde wider Gott erreicht die höchste Spitze: sein Zorn entbrennt in einer nie gesehenen Weise gegen die Ungerechtigkeit der Menschen und schlägt den Heiligen und Gerechten, den Menschensohn, den eingebornen Sohn, der die Sünde der Welt trägt, an das Holz des Fluches, zu Tode. Und diese Stunde des strengsten Gerichtes ist wieder wie dort in Aegypten die Stunde der höchsten Gnade. Gott verschont die, welche mit dem Blute dessen, der überantwortet wird, dass er gekreuzigt werde, ihre Herzen besprengen, und spricht sie los von ihrer Missethat.

Ein Zwiefaches ist es, welches wir an dem Herrn, der seinen Jüngern seine Ueberlieferung zum Tode am Kreuze verkündet, voll Bewunderung und Anbetung anschauen, sein Wissen und sein Wollen. Er weiss, was da kommt; er ahnt, er schliesst nicht, dass sein Ende nahe bevor steht, er weiss es ganz bestimmt, dass er nach zwei Tagen überantwortet wird. Er weiss es, obgleich der Verräther den letzten entscheidenden Entschluss noch nicht gefasst hat, obgleich der Hoherath, wie wir gleich hören werden, sich eben schlüssig macht, zu Ostern auf keinen Fall die Hand an ihn zu legen: er weiss es, obschon in der Stimmung des Volkes gegen ihn durchaus noch kein Wechsel eingetreten ist, obgleich er seine grimmigsten Widersacher eben erst durch das Schwert seines Mundes vernichtet hat. Er weiss alle Dinge und Fritzsche hält selbst mit dem Bekenntniss nicht zurück: *ceterum non dubito, quin Matthaeo auctore Jesus hac disertissima praedictione παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι, se praescire futura tamquam luculento testimonio, comprobaverit.* Dieses Vorherwissen Jesu, welches den Jüngern in der Zeit, da sich erfüllte, was er ihnen vorausverkündigt hatte, recht vor die Seele treten musste, konnte denselben allerdings das Mysterium des Kreuzes nicht enthüllen, wohl aber sie in der Trübsal trösten und stärken. Wusste er alle Dinge, so wusste er auch, warum er überantwortet werden musste, dass er gekreuzigt werde; so wusste er auch, dass es nothwendig sei, dass er leide und sterbe, denn er wusste ja nicht bloss, dass er gekreuzigt werden würde, sondern er wollte sich ja auch dem Tode weihen. Dieses zweite Moment: den freien Entschluss, die Freiwilligkeit Jesu hebt Calvin energisch zu dieser Stelle hervor. *Nunc rursus confirmat Christus, quod discipulis aliquoties fuisse ab eo praedictum vidimus: sed haec ultima praedictio clarius ostendit, quam voluntarius se ad mortem offerret: idque necesse fuit, quia nisi obedientiae sacrificio placari Deus non poterat. Simul etiam occurrere scandalo voluit, ne discipuli, necessitate coactum trahi ad mortem putantes, deficerent. Ita duplex fuit huius sententiae usus: primo, ut testatum fieret, sponte ad mortem filium Dei descendere, ut mundum reconciliaret patri (quia neque aliter expiari poterat scelerum reatus vel acquiri nobis iustitia): deinde non mori tanquam violentia oppressum, quam effugere non posset, sed quia ultro se morti obiiceret. Pronuntiat igitur se consulto Hierosolymam venire, ut mortem illic oppetat.*

Nam quum liberum esset retrocedere et in tuto recessu transigere tempus illud, in ipso articulo sciens ac volens procedit in medium. Quamquam autem nihil tunc discipulis profuit de obsequio, quod patri praestabat, esse admonitos, postea tamen hac doctrina non vulgariter aedificata fuit eorum fides.

---

2. Die Berathschlagung des Synedriums.

Matth. 26, 3—5.

Da versammelten sich die Hohenpriester und die Aeltesten des Volkes in dem Palast des Hohenpriesters, der da hiess Kaiaphas, (4) und hielten Rath, dass sie Jesum mit List griffen und tödteten. (5) Sie sprachen aber: ja nicht an dem Feste, auf dass nicht ein Aufruhr werde im Volk!

Mark. 14, 1. 2.

Und nach zwei Tagen war Ostern und die süssen Brote und die Hohenpriester und die Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn mit List griffen und tödteten, (2) sie sprachen nämlich: ja nicht an dem Feste, dass nicht ein Aufruhr des Volkes werde.

Luk. 22, 1. 2.

Es war aber nahe das Fest der süssen Brote, das da Ostern heisst. (2) Und die Hohenpriester und die Schriftgelehrten trachteten, wie sie ihn tödteten; denn sie fürchteten sich vor dem Volke.

Matthäus liebt bekanntlich die Gegensätze, die Contraste: wir werden das in der Folge noch mehr erkennen; ich weise hier nur auf den Umstand hin, dass er vor den Handel des Judas mit dem Hohenrath, die Salbung in Bethanien stellt. Die Geschichte hier steht zu der Leidensverkündigung des Herrn in einem ganz ähnlichen Verhältnisse: beides steht mit einander in dem direktesten, schneidendsten Gegensatze, das Eine scheint das Andere vollständig auszuschliessen, ganz und gar unmöglich zu machen. Christus verkündigte seinen Jüngern, dass er nach zwei Tagen an dem Osterfeste überantwortet werde zur Kreuzigung, und an demselben Tage, wo er diess sprach, fassen die, welchen er überantwortet werden musste, den Entschluss, nichts gegen ihn vor der Hand zu unternehmen, das Osterfest ruhig erst verstreichen zu lassen. „Da“ sagt Matthäus: dieses *τότε* blickt nicht auf das *ὅτε* in V. 1 zurück, sondern auf die Zeit, in welcher das *εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* stattfand. Die andern beiden Evangelisten, welche jene Leidensverkündigung nicht überliefern, geben die Zeit, in welche diese Berathung in dem Hohenrathe gepflogen wurde, verschieden an. Während nämlich Markus aussagt, dass sie zwei Tage vor Ostern statt hatte, begnügt sich Lukas mit der Meldung, dass sie in der Nähe des Osterfestes sei abgehalten worden. Markus und Lukas nennen das bevorstehende Fest mit doppeltem Namen: sie bezeichnen es als Ostern und als Fest der süssen Brote, als *τὸ πάσχα* und *τὰ ἄζυμα* oder *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*. Während der erste Name das Fest nach seinem Inhalte, nach der Gottesthat, welcher die Feier gilt, bezeichnet, rührt die andre Bezeichnung von einem Festbrauch, von einer Satzung her. Ursprünglich scheinen es zwei verschiedene Feste gewesen zu sein: wenigstens hält das Gesetz das Pascha und die ungesäuerten Brote streng aus einander, so heisst es Exodus 12, 14 ff.: „Und dieser Tag soll euch zum Gedächtniss sein, dass ihr ihn feiert als Fest dem Jehova: auf eure künf-

tigen Geschlechter hin, als ewige Satzung sollt ihr ihn feiern. Sieben Tage sollt ihr Ungesäuertes essen; ja am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig wegthun aus euren Häusern; denn wer Gesäuertes isset, es werde ausgerottet selbige Seele aus Israel — vom ersten Tage bis zum siebenten. Und am ersten Tage soll euch heilige Versammlung und am siebenten Tage heilige Versammlung sein; keine Arbeit soll gethan werden an ihnen; nur was von jedermann gegessen wird, das allein soll von euch gethan werden. Und so beobachtet das Ungesäuerte; denn an diesem selbigen Tage habe ich euer Heer ausgeführt aus dem Land Aegypten und beobachtet diesen Tag auf eure zukünftigen Geschlechter hin, als ewige Satzung. Im ersten Mond, am vierzehnten Tage des Monds, am Abend sollt ihr Ungesäuertes essen bis an den einundzwanzigsten Tag des Monds am Abend.“ Hiermit stimmt Lev. 23, 5 ff.: „Im ersten Mond, am vierzehnten des Monds gegen Abend, ist Passa dem Jehova. Und am fünfzehnten dieses Monds ist das Fest des Ungesäuerten dem Jehova: sieben Tage sollt ihr Ungesäuertes essen.“ Vgl. noch Num. 28, 16 u. 17. Beide Feste verschmelzen aber mit einander: bezogen sie sich ja doch auf ein und dasselbe Faktum und der Name Passa, welcher von dem Gesetze nur dem Tage, da das Passalamm geschlachtet und genossen wurde, beigelegt wird, breitete sich auch auf die sieben Tage der ungesäuerten Brote aus, was Deuter. 16, 1. und 2. Chron. 35, 17 ff. schon geschieht: umgekehrt wurde aber auch der Tag des Passas mit zu den Tagen der ungesäuerten Brote gerechnet, was um so leichter geschehen konnte, als an dem Morgen des Tages, da das Osterlamm geschlachtet wurde, schon aller Sauerteig aus den Wohnungen entfernt und zu dem Osterlamm nur ungesäuertes Brot gegessen werden durfte; so schreibt Josephus in den Antiquitäten 2, 15, 1. *ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὄκτω, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην.*

Zwei Tage vor diesem Oster- oder Süssbrotfest traten nun zu einer Berathung zusammen *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*, wie Matthäus schreibt, denn *οἱ γραμματεῖς*, was der *textus receptus* noch hat, ist lediglich aus Markus und Lukas eingetragen, welche beide aber auch nur von zwei verschiedenen Körperschaften, nämlich von *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς* reden. Was sind das für Personen und wie gehören dieselben zu einander?

Die Ansichten gehen über *οἱ ἀρχιερεῖς* am Meisten aus einander. Beza, welchem Havercamp, Fritzsche, Kühnöl, Winer u. A. folgten, Grotius, Baumgarten-Crusius, de Wette aber nur zum Theil sich anschlossen, verstand unter diesen Hohenpriestern die Häupter der 24 Priesterklassen, welche 1. Chron. 24, 5 שָׂרֵי קֹדֶשׁ, Fürsten des Heiligthums heissen: allein diese Vorsteher der verschiedenen Priesterklassen hatten in Jerusalem durchaus nicht ihren ständigen Aufenthalt und nirgends findet sich eine Andeutung, dass sie zusammen ein *collegium* gebildet hätten. Lightfoot und Selden wollten unter diesen Hohenpriestern höhere Tempelbeamte und diejenigen Mitglieder des Synedriums verstehen, welche von priesterlicher oder levitischer Abkunft waren: allein sie konnten keine Beweise für diesen Wortgebrauch vorbringen. Die Alten blieben bei der engsten Bedeutung des Wortes stehen und begriffen unter den *οἱ ἀρχιερεῖς* den amtirenden und die früheren Hohenpriester, so merkt Chrysostomus an: *καὶ πόσοι ἦσαν οἱ ἀρχιερεῖς; ὁ γὰρ νόμος ἕνα εἶναι βούλεται· ἀλλὰ τότε πολλοὶ ἦσαν. Ὅθεν δῆλον, ὅτι τὰ Ἰουδαϊκὰ ἀρχὴν ἐλάμβανε διαλύεσθαι. Ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς,*

ὅπερ ἔφη, ἕνα εἶναι ἐκέλευσε καὶ τελευτήσαντος ἐκείνου τότε ἕτερον γίνεσθαι, καὶ τῇ ζωῇ τούτου τὴν φυγὴν ἐμέτρει τῶν ἀκουσίως ἐργασαμένων φόνον. Πῶς οὖν τότε πολλοὶ οἱ ἀρχιερεῖς; ἐνιαυσιαῖοι ὕστερον ἐγένοντο. Ihm folgen Theophylactus, Euthymius, welche mit Eusebius hist. eccl. 1, 10 glauben, *ὑπὸ δὲ τῶν Ῥωμαϊκῶν ἡγεμόνων ἄλλοτ' ἄλλοι τὴν ἀρχιερωσύνην ἐπιτρεπόμενοι, οὐ πλεῖον ἔτους ἑνὸς ἐπὶ ταύτης διετέλουν* und eine Anzahl neuerer Ausleger, welche, der Geschichte besser kundig, die Hohenpriester nicht alle Jahre, wie die römischen Consuln, wechseln lassen, aber daran erinnern, dass von den Zeiten des Herodes an viele Hohepriester ihres Amtes entsetzt wurden. Allein mir scheint es sehr bedenklich unter diesen *ἀρχιερεῖς* ausser dem gerade fungirenden Hohenpriester nur an abgesetzte zu denken: sollte Herodes und später der römische Landpfleger, welche nach ihrem Belieben Hohepriester ab- und einsetzten, ohne Umstände die abgesetzten in den Hohenrath haben eintreten lassen, oder, da die Mitglieder dieses Körpers nicht aus einer Wahl des Volks oder aus einer Selbstergänzungswahl des Synedriums hervorgingen, den missliebig gewordenen Hohenpriester zum Mitgliede dieses höchsten Rathes, dieser obersten Behörde in dem Lande ernannt haben? Der Mann, welcher ihnen als Hoherpriester gefährlich war, musste als Synedrist ihnen gleichfalls höchst bedenklich erscheinen: im günstigsten Falle haben sie erst, nachdem er völlig genügende Proben seiner besseren politischen Gesinnung und Zuverlässigkeit gegeben hatte, ihn wieder in dem Synedrium zu Amt und Ehren befördern können. Bekanntlich sind Versuche gemacht worden, den Titel *ὁ ἀρχιερεύς* noch andern Personen zu vindiciren, so wollen Lightfoot, Reland, Wolf, Kühnöl, Paulus, de Wette u. A., dass der סְגָן, der Stellvertreter des Hohenpriesters, kurzweg auch als Hohenpriester bezeichnet worden sei: allein von einem Stellvertreter, von einer Art Weihbischof weiss die ganze h. Schrift, wie auch Philo und Josephus nichts, dieser Sagan ist wahrscheinlich nichts als eine rabbinische Erfindung. Selden hat auf der andern Seite den Hohenpriestertitel für den נָשִׂיא, den Präsidenten des Synedriums in Anspruch genommen und mit dem ganzen Aufgebote seiner Gelehrsamkeit ist Wieseler in seiner Chronologischen Synopse der vier Evangelien (185 ff.) und in den Beiträgen (206 ff.) dafür in die Schranken getreten. Wir brauchen diese sehr verwickelte Frage hier nicht zu erörtern, denn da in dem Palaste des Hohenpriesters Kaiaphas sich *οἱ ἀρχιερεῖς* versammeln, ist offenbar, dass ausser dem Nasi, wenn Kaiaphas dieser Nasi nicht selbst war, noch Andere als *ἀρχιερεῖς* dahingekommen sein müssen. Im Josephus begegnen wir diesen *ἀρχιερεῖς* sehr oft: mit seiner Hülfe können wir auch diesen Namen am Besten erklären. Er berichtet nämlich: *μετὰ δὲ τὴν τούτων* (des Herodes und des Archelaus) *τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο* (Ant. 20, 10, 5). Darnach denken wir uns unter diesen Hohenpriestern, welche Josephus von den gewöhnlichen Priestern scharf unterscheidet, vgl. bell. jud. 2, 15, 4. Ant. 20, 8, 8 u. 9, 2 und der Talmud mehrfach (vgl. Wieseler, Beiträge S. 218) als Bedrücker der andern Priester straft, die Optimaten, die Gebietenden unter den Priestern, welche von guter Familie stammten, ein ansehnliches Vermögen und eine gründliche Kenntniss des mosaischen Gesetzes besassen, und durch das Vertrauen der römischen Statthalter in das Synedrium berufen worden waren, in

welchem sie, da das Gemeinwesen theokratisch verfasst war, natürlich die Hauptrolle spielten.

Mit diesen Hohenpriestern traten nach Matthäus *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* zusammen. In den ältesten Zeiten bestanden in dem Morgen- wie in dem Abendlande ächt patriarchalische Zustände; der Vater sprach Recht in seinem Hause, das Haupt des Stammes über alle Angehörigen desselben, die Väter der Stadt über alle Bürger, die Aeltesten des Landes über das ganze Volk. Später änderten sich die Verhältnisse: schon die homerischen *γέροντες* sind nicht die Bejahrtesten in dem Volke, sondern die vornehmsten, einflussreichsten, tapfersten und klügsten Häupter und Glieder der vornehmsten Familien, welche dem Oberkönige zur Seite standen; der Begriff des Alters trat zurück, die persönliche Tüchtigkeit gab den Ausschlag. Eustathius bemerkt schon zu Homers Ilias 2, 21: *γέροντάς φασι οἱ παλαιοὶ παρ' Ὁμήρῳ τοὺς ἐντίμους λέγεσθαι.* Bei den Israeliten treten Aelteste schon frühe hervor; Gott spricht Exod. 3, 16 bei der Berufung zu Mose: „gehe und versammele die Aeltesten Israels“; mit denselben soll er nach V. 19 zu dem Könige Pharao hingehen, sie gelten also als die Repräsentanten, als die Mandatare des ganzen Volkes; ob eine richterliche Funktion ihnen zustand, erhellt nicht. Die 70 Männer, welche Mose auf Gottes Befehl — Num. 11, 16 — aus den Aeltesten Israels auswählen sollte zu Aeltesten im Volke und Vorstehern, hatten Recht zu sprechen. Das Institut der Aeltesten als Richter erhielt sich: das Gericht in den Ortschaften wurde, wenn wir den Rabbinen Glauben schenken dürfen, je nach der Grösse derselben von einer grösseren oder geringeren Anzahl von Aeltesten gehalten; aus diesen Lokalgerichten wurden die hervorragendsten Glieder in den obersten Gerichtshof, in das Synedrium gezogen, welches durch seinen aus der griechischen Sprache entlehnten Namen — denn der hebräische סַנְהֶדְרִין ist nichts weiter als eine Hebraisirung, als eine Mundgerechtmachung dieses Fremdwortes — seinen nachexilischen Ursprung verräth. In welchem numerischen Verhältnisse diese praktischen Juristen zu den Hohenpriestern standen, ob diese aus dem Laienstande stammenden Mitglieder des Hohenrathes den aus dem Priesterstande hervorgegangenen an Zahl gleich kamen, wissen wir nicht: uns ist nur überliefert (vgl. Mischna, Sanhedr. 1, 5), dass es im Ganzen 71 Personen waren. Diese Zahl war genommen, um diesen obersten Gerichtshof im Lande als eine Nachbildung jenes Gerichtshofs in der Wüste zu kennzeichnen, welcher mit Mose aus 71 Personen bestand.

Ausser diesen *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*, welche von Matthäus fortwährend in dieser Reihenfolge vgl. 21, 23. 26, 47. 27, 1, 3, 12, 20. 28, 11 u. 12 bis auf eine Ausnahme 16, 21 aufgeführt werden, erwähnen die beiden anderen Synoptiker, welche von den *πρεσβύτεροι* des Matthäus schweigen, die *γραμματεῖς* als Beisassen des Synedriums. Matthäus kennt diese Schriftgelehrten auch als Mitglieder des obersten Gerichtshofes zu Jerusalem, vgl. 16, 21. 26, 57. 27, 41; hebt sie aber an unserer Stelle nicht besonders hervor, da sie sich unter *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* und *οἱ ἀρχιερεῖς* unterbringen lassen. Denn diese *γραμματεῖς* gehörten weder dem Priesterstande noch dem Laienstand ausschliesslich an. In den früheren Zeiten war wohl die wissenschaftliche Bildung an die Priesterkaste bei den Israeliten gebunden, allein später, als das Volk zu höherem Wohlstande, zu feinerer Gesittung gelangt und mit dem Auslande

und seiner Kultur in mannigfache Berührung gekommen war, wurde diese Schranke durchbrochen. Die Prophetenschulen nahmen schwerlich nur Kinder aus dem Stamme Levi auf; hatte Gott der Herr doch selbst nicht bloss Männer aus jenem Stamme mit der Gabe der Weissagung begnadet. Ein mächtiges, wissenschaftliches Streben erwachte schon zu Esras Zeiten in allen Schichten des Volkes: eine wissenschaftliche Ausbildung gehört von da an zur Zierde eines Mannes. Israel war *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ*, daher suchte man nicht in irgend einer Philosophie in der Weltweisheit sich zu unterrichten, sondern in dem Worte der Schrift. Theologie war ihnen die Wissenschaft aller Wissenschaften: wir hören von Schulen, welche bei ihnen blühten und mit einander in Streit lagen, aber diese Schulen waren theologische Schulen. Sie beschränkten ihren Lehrkreis nicht auf die Theologie, sie lehrten auch die Rechtswissenschaft wie die Medizin, Philologie, selbst Philosophie; aber sie trieben bloss das kanonische Recht, denn die Thora samt den an dieselbe sich anschliessenden Sentenzen der Väter war das Gesetzbuch in Israel, bloss die Heilkunst, wie sie von den Priestern im Dienste des Heiligthums gepflegt wurde; das philologische Studium bezog sich auf die heilige Sprache des Gesetzes und der Propheten, auf die hermeneutischen Grundsätze, auf die Exegese der Schrift, wie auch die Philosophie in dem Gewande einer eigenartigen Theosophie einherging. Jeder, welcher den Trieb zu wissenschaftlicher Ausbildung in sich verspürte, konnte ihn befriedigen: namhafte Lehrer sammelten zu Jerusalem strebsame Jünglinge aus dem h. Lande und dem Auslande um sich: so sitzt zu Gamaliels Füssen ein Jüngling aus Tarsus in Cilicien, Saul, Act. 22, 3, aus dem Stamme Benjamin (Röm. 11, 1. Phil. 3, 5).

Wenn jene *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* vor allen Dingen praktische Juristen waren, Männer, welche durch die Praxis eine bedeutende Fertigkeit sich erworben hatten, Recht zu sprechen, in den schwierigsten Fällen durch angeborenen Scharfsinn und langjährige Amtserfahrung das Rechte zu finden, so vertreten diese *γραμματεῖς* in dem Hohenrathe die Jurisprudenz als Wissenschaft, es sind die gelehrten, die auf Schulen akademisch gebildeten Richter, welche es wohl verstehen, mit stichhaltigen, aus dem zu Recht bestehenden *corpus iuris* und den in der Rechtssprechung zur Herrschaft gekommenen Rechtsgrundsätzen jeden vorliegenden Fall zu entscheiden.

Während die Priester, die sogenannten Hohenpriester, in dem Hohenrathe das Recht des Heiligthums wahren, gelangt in den Aeltesten des Volkes das allgemeine Landrecht, das Recht des Herkommens, die Observanz zur Geltung und durch die Schriftgelehrten das aus den Quellen immer wieder neugeschöpfte Recht.

Diese drei — Hohenpriester, Schriftgelehrte und Aeltesten des Volkes, bilden in ihrer Gesammtheit das Synedrium, wie wir aus Matth. 26, 57 u. 59 ersehen.

In der *αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως, τοῦ λεγομένου Καϊάφα* versammelt sich der Hoherath. Die *αὐλή* ist ursprünglich, wenn sie auf Häuser sich bezieht, ein offner, freier Raum, welcher von keinem Dache bedeckt wird: bei dieser Bedeutung bleiben Baumgarten-Crusius und Meyer noch stehen, doch versteht der Erstere unter *αὐλή* die Hallen, das Vorhaus, der Letztere aber den von den Gebäuden umschlossenen inneren Hof, welcher als Gesellschaftslokal gebraucht wurde. Allein an einen Hof vor dem Hause wird ebenso wenig wie an einen inneren Hof hier zu denken sein: das Wort

αὐλή bezeichnet in der späteren Gräcität, was Meyer selbst zugesteht, einen Palast und in dieser Bedeutung erscheint das Wort auch, was Meyer mit Unrecht leugnet, in dem Neuen Testamente. Lukas nämlich schreibt 11, 21: *ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν*, wofür Matth. 12, 29 in abgekürzter Wiedergabe *εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ* hat. Und diese an und für sich gestattete Auffassung des Wortes wird durch den ganzen Zusammenhang empfohlen. Bei dem Hohenpriester Kaiaphas tritt der Hoherath dieses Mal zusammen: die Wohnung des Hohenpriesters ist nicht der gewöhnliche Versammlungsort dieses Gerichtshofes. Er hat sein eigenes Sitzungslokal. Wenn einige Ausleger, wie z. B. noch Lange und Meyer, die Gazith als das dienstliche Versammlungsgebäude angeben, und Andere, wie Keil, diese Quaderhalle (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) auf der Südseite des Tempels, im Basilikenstyle erbaut, und die sogenannten חֲנוּיוֹת *(tabernae, mansiones)* am Tempelberge in dem äussern Tempelvorhofe und zwar auch wohl auf der Südseite in der *στοὰ βασιλική*, welche sogar drei Hallen hinter einander hatte (vgl. Wieseler, Beiträge 222, Anm.), zur Wahl stellen, so haben sie vergessen, dass die jüdische Tradition ganz bestimmt meldet, dass vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems die Quaderhalle in dem Tempel, die Gazith, von dem Synedrium verlassen worden sei. Der Talmud, Gemara babyl. Sanhedr. 41, 1, Sabbath. 15, 1, Aboda Sara 8, 2 *(quadraginta annis ante excidium templi migravit synedrium et sedit in tabernis)*, Rosch haschanah 31, 1 sagen das auf das Bestimmteste und geben als vorläufigen Sammelort jene Chanujot an. Wenn sich nun das Synedrium nicht an jenem officiellen, gewöhnlichen Orte versammelt, so muss ein besonderer Grund vorgelegen haben. Das Fest war allerdings nahe, aber die Vorhöfe des Tempels waren noch nicht so von dem Volke eingenommen, dass die Synedristen nicht gut zu jenen Kammern hätten gelangen können. Wir erfahren, dass sie aus Furcht vor dem Volke Jesum nicht während des Osterfestes festnehmen wollen: wären sie in dem bekannten Sitzungslokale zusammengetreten, so wäre ihre aussergewöhnliche Zusammenkunft bemerkt und besprochen worden. Sie soll verborgen bleiben vor dem Volke: desshalb treten sie an einem anderen Orte zusammen und halten nicht eine feierliche Sitzung ab, sondern besprechen sich im Geheimen, im Vertrauen mit einander. So mit Recht alle neueren Ausleger und Geschichtsschreiber. Wie thöricht, wenn sie da vor dem Hause getagt hätten! Was sie vermeiden wollten, wäre unvermeidlich erfolgt; man hätte diese aussergewöhnliche Versammlung erst recht bemerkt. Ebenso thöricht wäre es gewesen, in dem Hofe diese Besprechung zu halten, wo eine Menge von Dienstboten und Knechten freien Zutritt hatte.

In dem Hause, in dem Palaste, in welchem der Hohepriester wohnte, kommt das Synedrium zusammen. Matthäus berichtet diesen besonderen Umstand allein und vergisst auch nicht den Namen des *ἀρχιερεύς* anzugeben: *εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, τοῦ λεγομένου Καϊάφα.* Es ist das erste Mal, dass er diesen Mann erwähnt: er wie alle anderen Evangelisten kennen ihn nur unter diesem Namen. Eigentlich hiess er, wie wir aus Josephus Antiq. 18, 2, 2 und 18, 4, 3 erfahren, Joseph und Kaiaphas war nur sein Beiname; doch soll dieses von Matthäus sicherlich nicht, was noch Baumgarten-Crusius annimmt, durch das *λεγομένου* angedeutet werden. Jener Beiname war im Laufe der Zeit der gewöhnliche, sollenne Name des Mannes geworden, er wurde ganz allgemein nicht Joseph, sondern Kaiaphas

genannt, der Beiname hatte den ursprünglichen Rufnamen vollständig verdrängt; im andern Falle hätte der Evangelist *ἐπικαλουμένου*, oder *ἐπιλεγομένου* geschrieben, was Keim nicht hätte in Abrede ziehen sollen, denn der Beiname im Anfange ist auch Rufname geworden, wie Christus statt Jesus Matth. 27, 17 und Petrus statt Simon Matth. 4, 18. 10, 2. Was nun *Καϊάφας* bedeutet ist die Frage. Hieronymus dolmetscht diesen Namen mit *investigator vel sagax, sed melius: vomens ore* (קָאה־פֶה). allein das geht nicht an. Paulus, Kühnöl, Fritzsche. Keim entscheiden sich für כַּיָּפָה = *oppressor;* allein so würde dieser Name dem Mann eine *mala nota* anhängen und sollte er einen solchen Schimpfnamen. als er zu höchsten Ehren gekommen war, noch geduldet und getragen haben? De Wette leitet das Wort von כֵּיפָא *depressio*, Beugung, Demüthigung ab, Keil von כְּפִיא, Gebeugtes, Gekrümmtes, gibt aber auch die von Baumgarten-Crusius, Hausrath u. A. wieder aufgenommene Zurückführung auf כֵּיפָא, Fels zu. Hat Kaiaphas diesen Namen nicht etwa von seinem Vater her empfangen, sondern sich ihn selbst erst erworben, so möchte ich der letzten Ableitung den Vorzug geben, denn Bescheidenheit und Demuth, freudige Unterwerfung unter Gottes Rath ist nicht, was ihn auszeichnet, er ist stolz, ehrgeizig, herrschsüchtig. Dem Felsenmanne unter den Aposteln, auf welchen der Herr seine Gemeinde so fest bauen will, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, tritt ein anderer Felsenmann auf der Seite der Feinde gegenüber, welcher dem Fürsten der Hölle mit allen Mitteln, welche ihm zur Verfügung stehen, sich dienstbar macht, der vor dem Entsetzlichsten selbst nicht zurückbebt. Kaiaphas ist nach dem Berichte der Evangelisten durchaus nicht die Null, welche Langen und Hausrath aus ihm machen, sondern, wie Keim richtig sieht, das Haupt der Partei in dem Hohenrathe, welche den Herrn vernichten will: er findet zuerst das rechte Wort, er theilt mit eiserner Stirne und verhärtetem Herzen die Parole aus. Nur ein Felsenmann konnte sprechen: ihr wisset nichts, bedenket auch nichts: es ist uns besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn dass das ganze Volk verderbe (Joh. 11, 49 f.).

Dieser Kaiaphas war durch den römischen Prokurator Valerius Gratus, welcher vor Pontius Pilatus amtirte, nach Absetzung des Simons, des Sohnes Kamiths, in das hohepriesterliche Amt eingesetzt worden (vgl. Joseph. Ant. 18, 2, 2). Die ganze öffentliche Wirksamkeit des Täufers wie des Herrn fällt unter sein Hohespriesterthum (vgl. Luk. 3, 2); er verstand es, sich so lange, als Pontius Pilatus Landpfleger war, zu halten, erst der syrische Statthalter, der Proconsul Vitellius entfernte ihn, sobald er nach Jerusalem kam (Joseph. Ant. 18, 4, 3).

Es war nicht das erste Mal, dass der Hoherath mit Jesus sich befasste: er hatte das längst schon gethan und entschieden gegen ihn Stellung genommen. Nach dem Gesetze hatte das Synedrium über die öffentliche Lehre zu erkennen: es hatte nach Mischna, de Synedr. 1, 5 gegen den Pseudopropheten einzuschreiten *(tribus, pseudoprophetes, sacerdos magnus nonnisi a LXXI iudicum consessu iudicantur).* Lange Zeit hat es sich um den Propheten aus Nazareth in Galiläa nicht gekümmert, er durfte ungehindert sein Werk treiben. Offenbar ist der Hoherath erst von den Pharisäern gegen den Herrn zu Hülfe gerufen und aufgestachelt worden: von diesen, welche von den strafenden Worten in der Bergpredigt (5, 20) schon hart getroffen wurden, ging die Gegenbewegung, die Anfeindung und Ver-

folgung aus. Sie sprachen zuerst: er treibt die Teufel aus durch der Teufel Obersten (Matth. 9, 34), sie verklagten seine Jünger als Sabbathsschänder (12, 2), sie fassten für sich allein schon frühe den Beschluss, ihn umzubringen (12, 14). Bald erkannten sie, dass diess über ihre Kräfte weit hinausging, und nun bearbeiteten sie den Hohenrath: sie fanden mit ihren Klagen und Anklagen zuerst bei den Hohenpriestern Eingang. Mit diesen im Bunde schickten sie nach Joh. 7, 32, als Jesus am Laubhüttenfeste im Tempel lehrte, Knechte aus, dass sie ihn griffen: als die Knechte, sehr bedeutsam, unverrichteter Sache zu ihnen zurückkehren, führen die Pharisäer allein die Verhandlungen (Joh. 7, 45 ff.). Als Nikodemus in der Mitte der Rathsversammlung erinnert, dass das Gesetz verbiete, einen Menschen, ehe man ihn verhört habe, zu verurtheilen, so antworten sie ihm: bist du auch ein Galiläer? (eb. 51 ff.). Wie sie hier den Nikodemus zum Schweigen bringen, so wagt keiner von den Wohlgesinnten in dem Synedrium wider sie die Stimme zu erheben: sie terrorisiren, sie beherrschen, vgl. Joh. 12, 42, den ganzen Rath und setzen den Beschluss durch, dass so jemand Jesum für den Christ bekenne, in den Bann gethan werde (Joh. 9, 22). Die Auferweckung des Lazarus, welche ein ganz ausserordentliches Aufsehen machte, bestimmt den Hohenrath zu weiteren Massnahmen. Einig sind Alle, die in der Versammlung zum Wort kamen, dass, wenn sie die Dinge gehen lassen, Alle an ihn glauben werden (Joh. 11, 48): jetzt kann der Ausschluss seiner Anhänger aus der Synagoge nichts mehr wirken, das ganze Volk lässt sich nicht excommuniciren; thut die geistliche Oberbehörde diess, so excommunicirt sie sich selbst, so unterschreibt sie ihr eignes Todesurtheil. Gegen die Anhänger und Träger der ganzen Bewegung muss die Spitze gekehrt werden: jetzt kann nur noch die Frage sein: wer soll weichen, wir oder er? Von jenem Tage waren die Obersten des Volkes einig, dass Jesus sterben müsse: die Frage blieb nur noch zu berathen, wie diess in's Werk gestellt werden solle, eb. V. 53. Als nun der Herr nach längerem Aufenthalte in Ephraim wieder auf dem Schauplatz erschien, als er durch seinen königlichen Einzug in Jerusalem sich dem Volke als den von Sacharja verheissenen König zu erkennen gab, als er durch die Reinigung des Tempels die Verheissung von dem schnell in seinen Tempel kommenden Herrn erfüllte, als das Heiligthum erschallte von dem Hosianna der Kinder, aus deren Munde Gott sich eine Macht zurichtet, musste es nothwendig zur letzten Entscheidung kommen. Der Boherath trat zusammen, wie es scheint, in dem Tempel, also in jenen Chanujot, und sucht nach Mitteln und Wegen, ihn zu fangen (Matth. 21, 45). Sie fanden damals nicht, was sie suchten: sie fürchteten sich vor dem Volke, welches Jesum für einen Propheten hielt, und erkannten die Unmöglichkeit, mit offner, gewaltthätiger Hand einzugreifen. Kommt Zeit, kommt Rath, so denken sie und vertagen ihre Berathung, um sie später zu gelegener Zeit — wohl gleich am folgenden Tage, wenn wir den Einzug Christi auf den Sonntag legen dürfen, denn jene Sitzung des Hohenrathes fand am Tage darauf (Matth. 21, 17) statt — wieder aufzunehmen in dem Hause des Kaiaphas. Sie berathschlagen nun mit einander, *ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσι καὶ ἀποκτείνωσιν*, sagt Matthäus: also „in der Absicht, mit dem Zwecke"; auf welche Weise *ἵνα* zu seinem vollen Rechte gelangt, Meyer, Keil, Bleek. Dass Jesus sterben muss, haben sie schon längst beschlossen; dass er nicht mit offner Gewalt getödtet werden kann, ist in der

letzten Sitzung ihnen klar geworden: jetzt ziehen sie in Erwägung, welche List zum ersehnten Ziele führen kann. Das *πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν*, wie Markus, das *τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν*, wie Lukas prägnant sagt, bildet jetzt den Gegenstand ihrer Verhandlungen.

Es kann in einer Rathsversammlung, in welcher 71 Personen sitzen, an allerlei Vorschlägen nicht fehlen; allein kein Vorschlag wird gebilligt. Das Fädchen kann nicht fein genug gesponnen werden; misslingt der Anschlag, so ist für den Hohenrath ja Alles verloren. Sie wissen es allesammt nur zu gut, dass sie das Volk nicht mehr in ihrer Hand haben, dass sie allen Einfluss bei der grossen Menge verloren haben: Einer nur hat alles Volk in seiner Hand, Einer ist es, von dem die Grossen und die Kleinen in Israel jetzt sprechen, auf welchen Aller Augen voll Spannung gerichtet sind (Luk. 19, 48), und dieser Eine ist er, dem sie nach dem Leben trachten. Sie haben allen Grund, vor dem Volke sich zu fürchten, das zu dem Osterfeste in unzähliger Menge gen Jerusalem zusammengeströmt ist und unter welchem sich viele Anhänger Jesu aus Galiläa befinden. Je länger sie rathschlagen, desto klarer werden ihnen zwei Punkte: erstens, dass während des Osterfestes schlechterdings nichts zu machen ist, und zweitens, dass nur mit List etwas zu erreichen ist. Matthäus und Markus berichten uns das fast mit denselben Worten: die Synedristen sprachen — Matthäus referirt einfach ihre Worte, Markus begründet mit ihren eigenen Worten, warum sie nur durch List gegen ihn vorzugehen sich getrauen, daher das *γάρ* bei ihm: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ* oder, wie Markus diesen letzten Satz gibt: *μήποτε θόρυβος ἔσται τοῦ λαοῦ.* Ja, nicht in dem Feste! Irrthümlich versteht Wieseler (Chr. Synopse S. 367) unter *ἡ ἑορτή* den Ort, wo das Fest gefeiert wurde; dieser Sprachgebrauch ist unerhört. Es kann nur die Festzeit, den Festtag bezeichnen. Die Vulgata übersetzt: *die festo*, allein besser wird an das ganze Fest gedacht, denn alle acht Tage gelten als Festtage und der erste und der letzte sind gleich heilig. Was wollen die Hohenrathsherren mit diesem: ja, nicht am Fest? Wollen sie, dass noch vor dem Feste, oder erst nach dem Feste der Weg der List gegen den Herrn betreten werde? Maldonatus hat schon gesagt, was in neuerer Zeit Neander, Ewald und Hausrath wieder aufgestellt haben, dass man den Entschluss gefasst habe, den Heiland noch vor dem Passafeste zu tödten. Allein so kann es nicht gut gemeint sein: wollten sie noch vor dem Feste an den Herrn, so durften sie jetzt nicht mehr die Frage ventiliren, wie sie ihn mit List wegräumen könnten, so mussten sie jetzt schlüssig werden, durch welche List diess geschehen solle; denn zwei Tage vor dem Osterfeste hielten sie diesen Rath, am Dienstag also, was auch Meyer, Keil, Lange, de Wette, Wieseler, Keim u. A. annehmen, und zur Ausführung ihres Vorhabens blieb ihnen dann nur noch der folgende Tag. Den Donnerstag ging es nicht mehr, da wurden des Nachmittags die Lämmer schon geschlachtet, da waren also die Festgenossen schon zu Jerusalem. Allein war es wirklich noch an dem Mittwoch zulässig? Einen Aufruhr in dem Volke befürchtete das Synedrium: wir erfahren aus den Evangelisten, dass eine Menge Volkes bereits in die heilige Stadt gekommen ist: und diese grosse Menge wuchs noch von Stunde zu Stunde. Es ist daher mit den andern Auslegern und Geschichtsschreibern des Lebens Jesu anzunehmen, dass es die entschiedene Absicht des

Hohenrathes ist, bis nach dem Osterfest Alles laufen zu lassen, wie es eben läuft, und so dem Herrn noch eine kurze Gnadenfrist zu gewähren.

Einen θόρυβος wollen die Rathsherren um Alles in der Welt vermeiden: sie wissen, wenn sie offen einschreiten, entsteht ein Aufruhr, wie sie noch keinen erlebt haben. Nach Markus sind sie fest davon überzeugt, daher das Futurum ἔσται, dass am Ende das ganze Volk wie ein Mann für Jesus eintreten werde. Man beachte, dass er von einem θόρυβος τοῦ λαοῦ und nicht wie Matthäus von einem θόρυβος ἐν τῷ λαῷ redet. Bei Markus sprechen sie hiernach die Befürchtung aus, dass das ganze Volk wider sie, die Machthaber, so sie an dem Herrn sich vergreifen, sich empören werde: nach Matthäus sehen sie nicht so schwarz in die Zukunft, sie besorgen nach ihm bloss, dass es in dem Volke zu einem Aufstande, zu einem Kampfe kommen werde; dass es also zwischen den Anhängern Jesu und seinen Feinden, ihren Gesinnungsgenossen, an Wortwechseln und Handgemenge nicht fehlen werde. Besser ist es unter diesen Verhältnissen, sie warten, bis dass die Festmenge wieder Jerusalem verlassen hat. Jene herzugezogenen Fremden sind gefährliche Leute, die Galiläer in Masse werden ihres Landsmannes sich annehmen, zählt der Prophet aus Nazareth dort, wo er seine meisten Wunder gethan hat, doch seine meisten Anhänger, und auch die, welche von weiterher gekommen sind, machen bedenklich, denn Jesus Name ist auch zu ihnen gedrungen und ihrer Viele begehren, wie jene Griechen Joh. 12, 20, ihn zu sehen. Freilich konnte der, den sie tödten wollten, ihren Händen dann leicht entrinnen: was berechtigt sie, vorauszusetzen, dass er auch nach dem Osterfeste noch längere Zeit in Jerusalem weilen werde? Sie wussten einer Seits, dass er auch Gläubige in der Hauptstadt und in Judäa hatte, und anderer Seits, dass er diese durch längere Gegenwart noch nicht erquickt und gestärkt hatte. Wohl war er vor Wochen nach Bethanien gekommen, aber eilig war er dorthin gezogen, um sofort nach der Auferweckung des Lazarus wieder zu verschwinden. Das Alles konnten, ja mussten sie wissen, denn sie hatten ein Gebot ausgehen lassen, dass wer wisse, wo er wäre, es anzeige (Joh. 11, 57), und durchaus keine Nachrichten erhalten, so dass sie sich fragten, ob er wohl auf das Fest kommen werde (eb. V. 56). Und Menschenart ist es ja überhaupt, das zu hoffen, was man wünscht. Waren auch Etliche in dem Hohenrathe, welche befürchteten, dass Jesus mit den andern Festbesuchern heimkehren werde, so mussten sie sich gestehen: besser, er entgeht uns jetzt, als dass seinetwegen ein Aufruhr in dem Volke entsteht. Liessen sich doch die Dimensionen, welche dieser Aufstand annehmen würde, durchaus nicht berechnen und mussten sie doch befürchten, dass, selbst den günstigen Fall gesetzt, dass Jesus in ihren Händen blieb, die Römer diese Gelegenheit benutzen würden, um sich des in offenem Aufruhr befindlichen Landes vollends zu bemächtigen. Sie wussten es, dass diese nur auf die gelegene Stunde warteten (Joh. 11, 48), dass die Tage Jerusalems, die Tage des Volks gezählt waren.

Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler! Diese Berathung des Hohenrathes zeigt, wohin es mit dem Volke Gottes gekommen ist. Dieser Hoherath vereinigt die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, die Häupter, die Stimmführer, die Höchsten und Besten der ganzen Nation und dieser Hoherath, der sich eben anschickt, Ostern zu feiern, trägt kein Bedenken, das Blut des unschuldigen Lammes Gottes zu vergiessen! Furcht ist genug da, aber nur

Menschenfurcht, von Gottesfurcht auch nicht eine Spur. Gut sagt Chrysostomus (in Matth. 79): *εἶδες τὴν ἄφατον τῶν Ἰουδαϊκῶν πραγμάτων διαφθοράν; Παρανόμοις πράγμασιν ἐπιχειροῦντες, πρὸς τὸν ἀρχιερέα ἔρχονται, ἐκεῖθεν βουλόμενοι τὴν ἐξουσίαν λαβεῖν, ὅθεν κωλύεσθαι ἔδει· σκόπει δὲ αὐτοὺς φοβουμένους, οὐ τὰ θεοῦ, οὐδὲ ἵνα μὴ μίασμα αὐτοῖς μεῖζον ἀπὸ τοῦ καιροῦ γένηται. ἀλλὰ πανταχοῦ τὰ ἀνθρώπινα.*

Nicht an dem Feste, nicht während des Osterfestes wollen die Hohenpriester und Obersten des Volkes an den Herrn die Hand legen: sie bestätigen damit, dass sie es nur aus Furcht vor einem Volksaufstande unterlassen, dass an dem Osterfeste Verhaftungen, Verhöre, Verurtheilungen und Hinrichtungen vorgenommen werden konnten und durften. Was aus dem Beschlusse des obersten Gerichtshofes mit der grössten Sicherheit erschlossen wird, dasselbe wird durch die bestimmtesten Erklärungen der Rabbinen bestätigt. Rabbi Akiba, spricht Mischna, de Synedr. 14, 4: *non occiditur a iudicibus civitatis suae: non a synedrio, quod Jafne est; sed ad summum senatum, Hierosolymam deducitur atque istic in custodia asservatur usque ad festum* (רֶגֶל) *et in festo interficitur. Q. D. Deut. 17, 13: et populus totus audiet et timebit neque amplius praefracte agent.* Drusius bringt in seiner *harmonia* noch eine andere Stelle aus Pesichta 75, 4, worin gesagt wird, die Lehrer der heiligen Geheimnisse lehrten, dass die, welche als Rebellen und Verführer verurtheilt seien, auf ein Fest (רֶגֶל) aufgespart würden, um abgethan zu werden. Was die Synedristen, um jedes Aufsehen und allen Aufruhr zu vermeiden, nicht haben wollten, geschieht: trotz ihres Beschlusses wird der Herr doch an dem Osterfeste ergriffen und getödtet. *Evenit*, schreibt Zwingli, *plerumque impiis, quod metuunt, et quod consiliis suis amoliri conantur.* Gott macht den Rath der Ungerechten zu Nichte und offenbart, dass nicht der Menschen Wille den Ausschlag gibt, sondern sein vorbedachter Rath alle Zeit geschieht: er setzt es trotz aller Gegenmachinationen der Klugen durch, dass sein eingeborener Sohn, wie an dem rechten Orte, denn es thut's nicht, dass ein Prophet umkomme ausser Jerusalem. Luk. 13, 33, so auch zu der rechten Zeit getödtet werde. Das Osterlamm, welches wir haben, *τὸ πάσχα ἡμῶν*, 1 Cor. 5, 7, musste auch am Osterfeste, an *τὸ πάσχα* erwürgt werden. Vortrefflich bemerkt Calvinus: *hinc colligimus, quantumvis cupide famelici illi canes inhiarent Christi morti, imo quantumvis rabiose ad eam se proriperent, fuisse tamen arcano Dei freno constrictos, ut nihil eorum consilio vel arbitrio actum sit. Quantum in se est, exspectant aliud tempus: Deus vero ipsis nolentibus horam accelerat. Ac magnopere nostra refert hoc tenere, Christum non hostium suorum libidine temere abreptum fuisse ad mortem, sed divinitus adductum: quoniam in eo fundata est propitiationis fides, Deo litatum esse ea victima, quam ab initio ordinaverat. Ideoque voluit ipso die Paschae filium suum immolari, ut vetus figura unico aeternae redemptionis sacrificio cederet. Quibus nihil aliud erat propositum quam Christum obruere, tempus aliud magis idoneum visum est: at Deus, qui eum expiandis peccatis in victimam destinaverat, diem proprium elegit, qui corpus umbrae suae coniunctim opponeret. Unde nunc quoque clarius refulget nobis passionis Christi fructus.*

3. Die Salbung in Bethanien.

Matth. 26, 6—13.

Da nun Jesus war zu Bethanien im Hause Simons, des Aussätzigen, (7) trat zu ihm ein Weib, das hatte ein Glas mit köstlicher Salbe und goss es auf sein Haupt, da er zu Tische sass.

Mark. 14, 3—9.

Und da er zu Bethanien war in Simons, des Aussätzigen, Hause, und sass zu Tische, da kam ein Weib, die hatte ein Glas mit ungefälschter und köstlicher Nardensalbe und sie zerbrach das Glas und goss es auf sein Haupt.

Joh. 12, 1—8.

Sechs Tage vor den Ostern kam Jesus gen Bethanien, da Lazarus war, der Verstorbene, welchen Jesus auferweckt hatte von den Todten. (2) Daselbst machten sie ihm ein Abendmahl und Martha diente; Lazarus aber war der Einer, die mit ihm zu Tische sassen. (3) Da nahm Maria ein Pfund ungefälschter, köstlicher Nardensalbe und salbte die Füsse Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füsse: das Haus aber ward voll vom Geruch der Salbe.

Die Salbung, welche Matthäus, Markus und Johannes erzählen, habe ich vorläufig neben einander gestellt und damit meine Ueberzeugung schon *sapienti sat* ausgesprochen. Es ist nun meine nächste Aufgabe, nachzuweisen, dass ich mit gutem Grunde die Salbungsgeschichte des Lukas (7, 36 ff.) ausgeschlossen habe.

In der neueren Zeit ist die Meinung des Grotius und Vossius, dass sämmtliche Evangelisten eine und dieselbe Begebenheit berichten, immer mehr in Aufnahme gekommen: Schleiermacher, Hug, Ewald, Strauss, Bleek, Baur, Hilgenfeld, Weisse, Keim, Hengstenberg u. A. vertreten sie bald mehr, bald minder entschieden. Ob viele Kirchenväter, was meist angegeben und *bona fide* geglaubt wird, es mit diesen halten, ist sehr die Frage: man hat sich meist nicht die Mühe genommen, zu untersuchen, ob die, welche Ein Weib bei allen Evangelisten als die Salberin annehmen, damit auch behaupten, dass dieses eine Weib nur ein Mal den Herrn gesalbt habe. Jene *multi*, von denen Origenes (in Matth. com. ser. 77) bemerkt: *existimant de una eademque muliere quatuor evangelistas exposuisse, quia conscripserunt tale aliquid de muliere et omnes similiter alabastrum unguenti nominaverunt,* scheinen allerdings nur eine Salbung anzunehmen: wenigstens zielen die Gegenbemerkungen des Origenes, die doch wohl den Nagel auf den Kopf treffen sollten, auf diesen Punkt. Tertullianus (de pudic. 11: *ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit, lavanti lacrimis pedes eius et crinibus detergenti et unguento sepulturam ipsius inauguranti)*, sowie Clemens Alex. (paed. 2, 8: *οἶδ', ὅτι ἀλάβαστρον μύρον παρὰ τὸ δεῖπνον τὸ ἅγιον κομίσασα ἡ γυνὴ τοὺς πόδας ἤλειφε τοῦ κυρίου* — man beachte, dass Clemens von einem heiligen Mahle redet und überhaupt nur eine Salbung des Herrn in den Evangelien kennt) stelle ich mit hierher: trage aber das grösste Bedenken, den Papst Gregor den Gr., welchen man sonst als den namhaftesten und einflussreichsten Vertreter dieser Ansicht anführt, hier mit in Reih und Glied treten zu lassen, weil ich in seinen Schriften bis jetzt noch keine Stelle aufgefunden habe, in welcher er unzweideutig nur von einer Salbung des Herrn durch Maria Magdalena,

welche nach ihm die einzige Person ist, welche überhaupt den Heiland gesalbt hat, redete. Die Identität der Person fordert durchaus nicht die Identität der Salbungen: wie wir aus Augustinus de consensu ev. 2, 154 ersehen. *Lucas*, so schreibt er, *quamvis simile factum commemoret nomenque conveniat eius, apud quem convivabatur dominus, nam et ipsum Simonem dicit: tamen quia non est contra naturam vel contra morem hominum, ut, si potest unus homo habere nomina duo, multo magis possint et unum nomen habere homines duo, potius credibile est alium fuisse illum Simonem non leprosum, in cuius domo hoc in Bethania gerebatur. Nam nec Lucas in Bethania rem gestam dicit, quam narrat: et quamvis non commemoret civitatem aut castellum, ubi factum sit; tamen non videtur in eodem loco versari eius narratio. Nihil itaque aliud intelligendum arbitror nisi non quidem aliam fuisse mulierem, quae peccatrix tunc accessit ad pedes Jesu et osculata est et lavit lacrimis et tersit capillis et unxit unguento, cui dominus adhibita similitudine de duobus debitoribus ait, dimissa esse peccata multa, quoniam dilexit multum: sed eandem Mariam bis hoc fecisse, semel scilicet, quod Lucas narravit.* So auch Beda.

Die Salbung, welche Lukas berichtet, ist grundverschieden von der Salbung, welche Matthäus, Markus und Johannes erzählen, welches letzteren Bericht wir für das Erste als übereinstimmend annehmen. Zeit und Ort, der Herr, in dessen Haus die Sache sich zuträgt, die sittlich-religiöse Beschaffenheit des salbenden Weibes, die sich daran knüpfenden Gespräche gestatten keine Identificirung.

Bengel bemerkt schon: die bei Lukas beschriebene Salbung geschah in einer Galiläischen Stadt vor der Verklärung, ja vor dem zweiten Passa, die andre zu Bethanien sechs Tage vor dem dritten Passa. Hengstenberg bringt gegen diese Instanz vor, dass Lukas in seiner Geschichtserzählung das historische Princip nicht immer verfolge, dass die Zeitfolge häufig durchbrochen werde, um Sachverwandtes einzuschalten. Zugegeben, dass es öfters so der Fall ist: kann es auch hier statthaben, kann Lukas in seine Erzählung, welche in die von Bengel ganz richtig angegebene Zeit hineinfällt, eine Geschichte aus den letzten Lebenstagen Jesu einweben? Es lässt sich durchaus nicht machen; denn unmittelbar nach der Salbung schreibt der Evangelist: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην, 8, 1. Jesus lag hiernach damals, als die Sünderin in der Stadt ihn salbte, noch ganz seinem prophetischen Wirken ob.

Matthäus, Markus und Johannes geben Bethanien als den Ort an, da die beregte Salbung stattfand. Diess Bethanien lag nicht, wie jenes Bethanien, welches die richtige Lesart in Joh. 1, 28 darbietet, jenseits des Jordans, wonach es möglicher Weise zu Galiläa hätte gerechnet werden können, sondern dicht vor den Thoren Jerusalems, von diesem nur durch den Oelberg geschieden. In Judäa fand diese Salbung statt: das Lokal jener aber, von welcher Lukas handelt, kann nur in Galiläa gesucht werden, wie Bengel auch schon anmerkt. Es folgt aus den angezogenen Worten 8, 1, denn nie hat Jesus in Judäa solch eine Wirksamkeit entfaltet, dass er dort von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf zog. Wie er nach der Auferstehung in Galiläa als der rechte Hirt die Seinen um sich sammelt, so hat er auch nur in Galiläa vorher als der treue Hirte gesucht und geweidet, was verloren war.

Lukas nennt das Haus, darin die Salbung geschah, es gehörte einem Pharisäer Simon: Matthäus und Markus bemerken, dass die Salbung in

dem Hause Simons, des Aussätzigen, in Bethanien vor sich gegangen sei. Johannes sagt nichts näheres über den Hausbesitzer aus: wir erfahren nur, dass Lazarus mit zu Tische sass und dass Martha bei Tische diente. Aus der Gleichheit der Namen des Gastgebers auf die Einerleiheit der Person zu schliessen, wäre sehr voreilig: weist das Apostelverzeichniss nicht zwei Simon, nicht zwei Jakobus auf? Zudem ist alle Sorge getragen, jene beiden Simon nicht mit einander zu verwechseln: der Eine wird als der Pharisäer, der Andre als der Aussätzige näher gekennzeichnet. Ist es denkbar, dass ein Pharisäer den Herrn noch wenige Tage vor seinem Tode zu sich zu einem grossen Gastmahl einladet? Hatten die Pharisäer ihm nicht den Tod geschworen, hatten sie mit den Hohenpriestern nicht das Gebot ausgehen lassen, den Aufenthalt des Heilands anzugeben, dass man sich seiner bemächtigen könne? Ein Pharisäer, welcher kurz vor Ostern in der nächsten Nähe Jerusalems Jesum als Gast in sein Haus einlud, wurde von den Pharisäern nicht mehr als ihres Gleichen betrachtet, war überhaupt kein Pharisäer mehr. Ist aber der Pharisäer bei Lukas nicht noch ein ganzer, richtiger Pharisäer? Wie selbstgerecht, wie lieblos urtheilt er über das arme Weib: wie gänzlich fehlt es ihm an jeder Liebe, ja schon an jeder Achtung des Heilandes, dessen Füsse der reuige Sünder so gern mit seinen Küssen bedeckt und seinen Thränen benetzt!

Auch das Weib, das salbt, ist wie der Mann, in dessen Haus sie das thut, bei Lukas ganz anders zu denken, als bei Matthäus, Markus und Johannes. Darin möchte ich Wichelhaus und Hengstenberg durchaus nicht widersprechen, dass sich in dem ganzen Treiben desselben, wie Johannes am Eingehendsten es ausmalt, ein gebeugtes, verwundetes, zerschlagenes Herz kund gibt; aber gibt es nur einen Bussschmerz, nur eine Reue? Hat man dem Herrn, wenn er auch ein Mal das grosse Wort gesprochen hat: Dir sind deine Sünden vergeben! Dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin mit Frieden! nicht immer wieder neue Sünden und Vergehungen abzubitten? Von jenem Weibe, welches Luk. 7 den Herrn salbt, sagt Simon: *ὅτι ἁμαρτωλός ἐστι* (V. 39) und der Evangelist führt sie selbst mit den bezeichnenden Worten ein: *καὶ ἰδού, γυνὴ ἐν τῇ πόλει, ἥτις ἁμαρτωλός* (V. 37): hiernach war in ihrem Lebenswandel noch keine Aenderung eingetreten, sie war bis zu jener Stunde noch eine Sünderin, wenn auch nicht eine offne Hure, so doch ein Weib, welches mit seiner Sünde — welche wir gewiss in des Fleisches Lust zu suchen haben — noch nicht entschieden gebrochen hatte. Ist das salbende Weib in Bethanien, diese Maria, noch in dieser Verfassung? Unmöglich: längst hat sie Busse gethan, längst ist sie eine neue Kreatur geworden! Jesus hat vor Wochen und Monden schon von ihr gesagt: Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden! Luk. 10, 42.

Das Gespräch, welches sich an jene Salbung bei Lukas anschliesst, hat mit dem Gespräche bei der andern in Rede stehenden Salbung auch nicht die geringste Verwandtschaft. Allerdings rechtfertigt Jesus das salbende Weib beide Male, aber er führt dort jene Vertheidigung gegen den anklagenden Pharisäer Simon und hier gegen die über Verschwendung klagenden Jünger: dort weist er nach, dass der, welchem viel Gnade widerfahren ist, auch reich ist in dankbarer Gegenliebe, hier aber, dass diese Salbung ein Todtenopfer sei. Ist es möglich, dass beide Gespräche bei Einem Mahle statt fanden? Das Gespräch bei Lukas kann dem Gespräche,

welches die andern drei Evangelisten berichten, weder vorangehen noch nachfolgen, und zwar das Erstere nicht, weil Jesus dann ein parteiischer Richter gewesen wäre, in Gegenwart des angeklagten Weibes hätte er dann wohl den fernerstehenden Simon, aber nicht die ihm näherstehenden Jünger gestraft, denn das Zwiegespräch mit diesem Pharisäer schliesst mit der Weisung an das Weib, dahinzugehen: und das Andere nicht, weil dann der Herr den Wohlgeruch, der das ganze Haus erfüllte, durch diese strenge Zurechtweisung völlig vertrieben und den tiefen Eindruck, welchen die Deutung dieser Salbung als eine Einbalsamirung eines Todten gemacht hatte, wieder verwischt hätte.

So entschieden, als wir die Salbung, welche Lukas berichtet, als ein Faktum für sich ansehen, betrachten wir die Salbungen, welche Matthäus, Markus und Johannes geben, als eine und dieselbe.

Origenes, welcher das eine Mal alle drei Salbungen — die von Matthäus und Markus erzählte werden als eine bezeichnet werden dürfen, da nie an ihrer Einerleiheit gezweifelt worden ist — zusammenwirft, hält sie das andere Mal auseinander. Chrysostomus erklärt in der 80. Homilie zu Matthäus: *ἡ γυνὴ αὕτη δοκεῖ μὲν εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἅπασιν· οὐκ ἔστι δέ· ἀλλὰ παρὰ μὲν τοῖς τρισὶ μία τις εἶναί μοι δοκεῖ καὶ ἡ αὐτή· παρὰ δὲ τῷ Ἰωάννῃ οὐκ ἔτι· ἀλλ᾽ ἑτέρα τις θαυμαστή, ἡ τοῦ Λαζάρου ἀδελφή.* Hieronymus, Theophylactus, Euthymius, Osiander in seiner Harmonia, Baronius, Clericus, vor Allen aber Lightfoot, Wolf in den curae u. A. wollen die Salbung bei Matthäus und Markus strenge von der bei Johannes unterschieden wissen. Nach ihnen ist der Herr also zwei Mal in Bethanien gesalbt worden: das erste Mal sechs Tage vor dem Osterfeste nach Johannes und das andere Mal zwei Tage vor demselben Feste. Sie betonen vor Allem die verschiedene Zeitangabe, weiter, dass das Mahl nach den beiden Synoptikern im Hause Simons des Aussätzigen abgehalten wird, nach Johannes aber in dem Hause, da entweder Lazarus wohnte oder Martha als die Herrin, als die Hausfrau alle Dinge besorgte, und endlich, dass nach jenen beiden Evangelisten nur das Haupt, nach dem letzten aber nur die Füsse gesalbt wurden.

Die Differenz hinsichtlich der Zeit lässt sich dadurch nicht heben, dass man sagt, die Synoptiker rechnen schon den 14. Nisan, in dessen Nachmittagsstunden die Passalämmer geschlachtet wurden, zu dem Osterfeste, Johannes aber lässt dasselbe erst mit dem 15. Nisan anfangen. Man gewinnt damit nur einen Tag, es bleibt immer noch eine Differenz von drei Tagen. Wollten wir nun annehmen, dass die beiden ersten Evangelisten den Tag, an welchem der Herr seinen Jüngern die Zukunft eröffnete, nicht mit in Anschlag bringen; hingegen Johannes diesen *terminus a quo* als einen Tag in Rechnung setzt, so ist nicht viel gewonnen. Es bleibt bei Johannes immer ein Plus von etlichen Tagen. Bestimmen aber Matthäus und Markus wirklich die Zeit der Salbung? Eine grosse Anzahl älterer und neuerer Ausleger sagt sehr bestimmt: nein, das thun sie nicht. *Recapitulando dixerunt*, behauptet Augustinus schon (de cons. ev. 2, 153) und mit ihm gehen Theophylactus, Euthymius, Beda, Calvin, Beza, Grotius, Kühnöl, Bleek, Keil u. A. Dagegen antworten mit Ja ebenso entschieden Faber Stapulensis, Bynaeus. Wichelhaus. Während die Ersteren die Zeitangabe bei Johannes einfach annehmen, müssen die Letzteren, wenn sie nicht zu Meyers verzweifeltem Nothbehelf greifen wollen, dass nemlich

Johannes aus reiner, die beiden andern aber aus trüber Quelle geschöpft hätten, die Zeitbestimmung bei Johannes — also den ersten Vers — vollständig von dem zweiten losreissen, was, da dasjenige, was der vierte Evangelist nach der Salbung in Bethanien erzählt, unbedingt vor dem zweiten Tage vor Passa geschehen sein muss, zu der Annahme weiter treibt, dass eine Episode aus späterer Zeit hier auf ein Mal, einen Grund sieht man nicht ein, in lauter Geschichten aus früheren Zeiten eingestellt worden sei. Nach Wichelhaus, Keil u. A. haben Matthäus und Markus dieses Proömium der Leidensgeschichte nicht nach der Zeitfolge, sondern aus dem Interesse heraus Licht und Schatten recht zu theilen, so gestaltet. Diese Salbung in Bethanien bildet allerdings zu den Abmachungen des Judas mit dem Hohenrath einen Pendant, wie der Tag zur Nacht: der Gegensatz kann nicht schärfer gezeichnet werden. Da in Wirklichkeit sich diese, von Augustinus schon bemerkte Sachordnung, welche die Weissagung Christi und den Beschluss des Synedriums unmittelbar an einander reiht, vielfach erkennen lässt, so haben wir hier um so weniger gegen sie Bedenken, da beide Evangelisten äusserst lose diese neue Scene an die vorhergehende anknüpfen: Matthäus thut es durch ein *δὲ* mit Genitivus absolutus und Markus durch ein einfaches *καί*.

Matthäus und Markus wie Johannes berichten einstimmig, dass in Bethanien diese Salbung geschehen ist: die beiden ersten bezeichnen das Haus Simons des Aussätzigen dort als den Schauplatz der Handlung, Johannes nennt kein Haus, er sagt nur: sie machten ihm ein Mahl — wer diese Leute waren, sagt er nicht, er legt keinen Werth darauf, und drückt das Subjekt desshalb gar nicht besonders aus. Er fügt nur hinzu: 1) dass Martha diente, und 2) dass Lazarus mit zu Tische sass. Aus dem ersten Umstande lässt sich nichts gegen die Angabe der ersten beiden Evangelisten ableiten. Wir wissen von Martha und von Simon dem Aussätzigen nichts näheres: Martha kann das Weib des Simon sein (Paulus, Hengstenberg), am Ende auch, was Ewald will, die Tochter, — aber als die nachgelassene oder als Wittwe, was Bleek und Lange empfehlen, ist sie auf keinen Fall zu denken; die Worte des Matthäus und Markus fordern, dass der Hausbesitzer, der Hausherr noch am Leben ist — oder sonst in einem näheren, verwandtschaftlichen oder auch nur freundschaftlichen Verhältnisse zu ihm gestanden haben, wie sich ja auch Maria, die Mutter Jesu, obgleich sie nicht Frau im Hause war, der Dinge in Cana (Joh. 2, 3 ff.) treulich annahm. Wenn Einige daraus, dass Lazarus mit zu Tische lag, schliessen wollen, dass er der Veranstalter dieses Abendmahles gewesen sei, so haben sie sich übereilt. Zu einem Gastmahl ergehen Einladungen, Lazarus kann ein blosser Gast sein: jeder, welcher in Bethanien dem Herrn eine Liebe und Ehre erweisen wollte, musste ihn vor allen andern einladen; hatte Jesus ihn nicht lieb und war er, der Auferweckte, nicht der lebendige Zeuge von der Herrlichkeit des Todtenerweckers!

Nach Matthäus und Markus werden nicht die Füsse, sondern nur das Haupt Jesu gesalbt: Johannes weiss nichts von einer Haupt-, sondern nur von einer Fusssalbung. Ist es nicht möglich, dass bei Einer Salbung beides geschah? Man hat sich auf des Herrn Wort: *βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου* berufen, um zu zeigen, dass Matthäus mehr als eine blosse Salbung des Hauptes kennt, wie Keil noch thut: allein es kann hier das Ganze für den einzelnen Theil gesetzt sein und diess war

wohl geboten wegen der Deutung, die Jesus diesem Liebeswerke gab, da man bei der Einbalsamirung der Todten, wie Baumgarten-Crusius richtig bemerkt, nicht den Kopf, sondern den ganzen Leib salbte. Aus dem *ἐπὶ τοῦ σώματος* lässt sich nichts entscheidendes gewinnen; wohl aber dürfte aus *πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με*, weil die blosse Hauptsalbung dazu nicht genügt und die Auslegung also in der Luft schweben würde, eine Salbung, die es nicht bei dem Haupte bewenden liess, zu folgern sein. Es kommt dazu, dass Markus ausdrücklich hervorhebt, dass das Weib aus dem zerbrochenen Alabastergefässe nicht den ganzen Inhalt, sondern nur einen Theil davon auf das Haupt Christi ausgegossen habe (*κατέχεεν αὐτοῦ*), was Godet scharfsinnig bemerkt, und dass das Zerbrechen dieses Salbenbüchschens doch anzeigt, dass die darin enthaltene Salbe ganz und gar dem Herrn geopfert werden soll. Dass Johannes nur von einer Fusswaschung redet, kann darin seinen Grund haben, dass es ihm darum zu thun war, die volle Grösse dieses Liebeserweises nach allen Seiten hin in ein helles Licht zu stellen; den beiden Synoptikern dagegen kam es nur darauf an, dieses Werk der Liebe durch die Angabe dessen, was dabei geopfert wurde, in seiner Einzigartigkeit zu zeigen.

Die gegen die Identität der Berichte des Matthäus, Markus und Johannes vorgebrachten Gründe scheinen mir wenigstens sehr wenig stichhaltig zu sein: wir sind gezwungen, glaube ich, nur eine Salbung in Bethanien anzunehmen. Ist es wahrscheinlich, dass ein und dasselbe Liebeswerk an einem und demselben Orte in dem Zeitraume von wenigen Tagen zwei Mal geschieht; dass Judas, welcher das erste Mal schon wegen seiner gefühllosen Kritik dieser Salbung zurechtgewiesen ist, sich noch ein Mal untersteht, dasselbe Urtheil — man beachte noch die gleiche Werthangabe bei Markus und Johannes und die gleiche in Vorschlag gebrachte Verwendung der Verkaufssumme bei allen drei Evangelisten — nach wenigen Tagen zu wiederholen und dass die andern Apostel, welche vor mehreren Tagen erst vernommen haben, wie der Herr dieses Werk ansieht, Alles vergessen haben und verständnisslos des Judas Kritik zu der ihrigen machen?

Eine Salbung in Bethanien erzählen uns Matthäus, Markus und Johannes: dabei bleiben wir mit Augustinus, Luther, Calov, Jansen, Gerhard, Bynaeus, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette, Meyer, Wichelhaus, Keil, Tholuck, Lücke, Godet, Winer, Neander, Hase, Krabbe, Lange u. A. stehen.

Uebereinstimmend erzählen die drei Evangelisten, welche hier in Rede kommen, dass Jesus in Bethanien gesalbt worden sei: Matthäus bemerkt, dass er dorthin gekommen sei (*γενομένου*), Markus, dass er dort war (*ὄντος*) und Johannes, dass er sechs Tage vor dem Pascha dahin kam. Von wo er aber nach Bethanien gekommen ist, erzählt uns Niemand: in dem vierten Evangelium wird uns nur durch den Zusammenhang der Gedanke nahe gelegt, dass er nicht von Jerusalem, sondern von Ephraim, wohin er sich nach Lazarus Auferweckung zurückgezogen hatte, also auf seinem Zuge zu dem Osterfeste gen Jerusalem in diesen Ort gelangte. Fassen wir die Zeitangabe bei Johannes in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bei den Juden, wonach das Osterfest zu acht vollen Tagen gerechnet wurde, weil der 14. Nisan, an dessen Morgen der Sauerteig weggeschafft und an dessen

Nachmittage die Osterlämmer in dem Tempelvorhofe geschlachtet wurden, als Festtag schon galt, und nehmen wir vorläufig an, dass der 14. Nisan auf einen Donnerstag (bestimmter nach unserm Sprachgebrauche auf den Zeitraum von Mittwoch Abend bis Donnerstag Abend, denn die Israeliten rechneten den Tag nicht von Mitternacht zu Mitternacht, sondern von Abend zu Abend) in jenem Jahre fiel; so würde dieses „sechs Tage vor Ostern“ uns auf den Freitag (bestimmter: Donnerstag Abend bis Freitag Abend) führen. Dieser Freitag ist dem Sonnabend, an welchen man mit Meyer, Godet, Ewald u. A. auch denken könnte, indem man den Johannes das Osterfest erst mit dem 15. Nisan beginnen lässt, und welchen nach Keim Johannes, wider die Geschichte, denn an dem Mittwoch, am 13. Nisan, des Abends sei es in Wahrheit geschehen (3, 220), angenommen haben soll (3, 231), weil es ihm sehr angemessen erschienen sei, dass der, welcher den Sonnabend in der Festwoche über in dem Grabe lag, an dem Sonnabend vorher zu seinem Begräbnisse zubereitet werde, unbedingt vorzuziehen, denn der Sabbath war kein Reisetag und der Herr, welcher seine Jünger selbst beten heisst, dass ihre Flucht nicht an einem Sabbathe geschehe (Matth. 24, 20), wegen der Vorurtheile und der Verfolgungen der Juden, hätte sich selbst einer Verurtheilung ausgesetzt und in das Feuer, welches gegen ihn schon genug geschürt war, muthwillig noch Oel hineingegossen. Jesus suchte alle Gerechtigkeit zu erfüllen, war er ja unter das Gesetz gethan (Gal. 4, 4), und wusste er auch, dass er als des Menschen Sohn der Herr des Sabbaths sei, so hielt er doch gewissenhaft des Sabbaths Ordnung. So Wieseler, Luthardt, Ebrard u. A. Theophylactus, Lücke u. A. nehmen den 9. Nisan, der nach de Wette und Hase ein Sonntag war; Hilgenfeld, Baur, Scholten, Hönig den 10. Nisan, den Montag, an dem die Passalämmer ausgesondert wurden, als Ankunftstag irrthümlich an.

In Bethanien war Jesus: dieses Bethanien kommt in den Evangelien mehrfach vor, aber nie in dem alten Testamente. Der Name wird verschieden gedeutet: nach Rosenmüller, Hitzig zu Jesaj. 10, 30, Wieseler (Chr. Syn. 259) heisst Bethanien *locus depressionis* (בֵּית עֲנִיָּה), weil es in einer Niederung liege, nach le Dieu und Wichelhaus *locus afflicti, pauperis* (בֵּית עָנִי), nach Lightfoot, Reland u. A. aber *locus dactylorum immaturorum* (בֵּית הִינֵי), was im Talmud vorkommt: nach Keim Haus der Quelle (Bronnweiler, בֵּית עַנְיָא), nach Wichelhaus Nothhausen (בֵּית עֳנִי). Dieses Dorf, welches nahe bei Bethphage sich befand, hätte dann mit jenem, wenn Lightfoot im Rechte ist, einen verwandten Namen, denn Bethphage heisst Feigenhausen, Bethanien aber dann Haus der unreifen Feigen: reiche Feigenplantagen, die aber hinsichtlich der Güte ihrer Früchte sich wesentlich unterschieden, hätten also beide Orte besessen. Nach Johannes 11, 18 war Bethanien 15 Stadien von Jerusalem entfernt: hiergegen scheint aber Lukas zu streiten, denn er bemerkt im Ev. 24, 50, dass Jesus am Tage seiner Himmelfahrt die Jünger *ἕως εἰς Βηθανίαν* hinausgeführt habe, und in der Apostelgesch. 1, 12 sagt er, dass sie nach der Himmelfahrt von dem Berge, der da heisst der Oelberg, und einen Sabbatherweg von Jerusalem entfernt sei, umgewandt seien in die Stadt. Ein Sabbatherweg beträgt aber nach den Rabbinen nicht über 2000 Ellen, d. i. 6—7 Stadien, vgl. Lightfoot zu Luk. 24, 50. Bynaeus sucht diese Differenz so auszugleichen, dass er ein doppeltes Bethanien annimmt, einen bewohnten Ort, 15 Stadien von Jerusalem abgelegen, und einen mit Feigen bepflanzten Fleck in der Ge-

markung von Bethanien: ein Ausgleich, welcher sich wenig empfiehlt. Näher liegt es, den *terminus, a quo* die Berechnung des Sabbatherweges beginnt bei Jerusalem, weiter hinauszurücken: die Mauern der Stadt, die Thore waren nicht der Anfangspunkt für die Schrittzählung. Da gen Jerusalem zu den hohen Festen eine solche Menge von Festpilgern aus allen Landen wallfahrtete, dass sie in der engen Stadt lange nicht alle ein Unterkommen finden konnten, mussten sie vielfach vor den Thoren der Stadt in Zelten lagern und nächtigen. Dieser nur zu Festzeiten bewohnte Raum wurde mit zu Jerusalem gerechnet und so Vielen Gelegenheit geboten, in den von den Thoren Jerusalems, von dem Weichbilde der Stadt über einen Sabbatherweg entfernten Ortschaften, wie namentlich in Bethphage (Gemara Babyl. Sanhedr. 1, 3. Glossa: *Bethphage locus est in conspectu moenium urbis, quantum ad omnia tamen utebatur iure Hierosolymitano)* und andern mehr, Wohnung zu nehmen und auch an Festsabbathen ohne Verletzung des Gesetzes in die heilige Stadt zu kommen. (Wieseler. Chr. Syn. 435.) Der Oelberg liegt zwischen Jerusalem und Bethanien, Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29, 37: und zwar liegt Bethanien am südöstlichen Abhange desselben.

Hier in Bethanien hat der Herr schon öfters sich aufgehalten: nennt Lukas 10, 38 auch nicht die *κώμη*, wo Martha und Maria, die beiden Schwestern, eine jede in ihrer besonderen Weise, ihm dienten, so kann doch an keinen andern Ort als an Bethanien gedacht werden, welches Joh. 11, 1 ausdrücklich die *κώμη* der Maria und ihrer Schwester Martha heisst. Johannes bezeichnet diess Bethanien noch näher, *ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.* Er hebt so entschieden, als es nur geschehen kann, hervor, dass Lazarus von dem Herrn auferweckt worden sei; das *ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* genügte an und für sich schon, denn dieses involvirt ja, dass er ein *τεθνηκώς* war. Schwerlich ist *ὁ τεθνηκώς*, welches übrigens im Codex Alexandrinus und Vaticanus fehlt und desshalb sehr verdächtig ist, ein Beiname, welchen Lazarus damals schon empfangen hatte, oder in der Folgezeit empfing: es ist ein Zusatz des Evangelisten, der ihn nicht von andern Lazarus unterscheiden will, denn in der ganzen evangelischen Geschichte kommt nur noch ein anderer in einer Parabel (Luk. 16, 20) vor, sondern einer Seits an das Vorhererzählte, an die Auferweckung dieses Mannes, erinnern und anderer Seits das Folgende, das Gastmahl mit der Salbung, motiviren will.

Dort in Bethanien *ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ* befindet sich Jesus nach Matthäus und Markus. Dieser Simon, welcher mit diesem Zunamen nicht weiter von beiden Evangelisten erwähnt wird, hat diesen Namen schwerlich von seinen Eltern her ererbt, was Cornelius a Lapide, welcher den Namen der Claudier bei den Römern anzog, aufstellte: er hatte von eigenem Aussatz diese Bezeichnung empfangen. Nach Ambrosius *(apparet, quod Christus leprosum non refugit, non vitavit immundum, ut maculas humani corporis posset abluere)*, mit welchem Origenes (ser. 77: *in domo Simonis quidem alicuius obedientis, tamen leprosi, et adhuc opus habentis mundatione ab Jesu)* es zu halten scheint, war dieser Simon, in dessen Haus Jesus bewirthet wurde, damals noch aussätzig. Allein das geht nicht an: dass Christus sich vor der Ansteckung nicht fürchtete, beweist er dadurch, dass er Matth. 8, 3 seine Hand ausstreckte und den Aussätzigen, welcher ihn angerufen hatte: Herr, so du willst, kannst du mich wohl reinigen, anfasste.

Aber einen Aussätzigen anrühren, um ihn zu heilen, ist etwas ganz anders, als bei einem Aussätzigen einkehren, mit einem Aussätzigen sich zu Tische setzen, welcher durch seinen Aussatz sein ganzes Haus unrein gemacht hatte, und ihn weder vorher beim Eintritt noch nachher beim Abschied reinigen. Und wie sollten, wenn der Heiland auch über die höchst nothwendigen polizeisanitärischen Bestimmungen des Gesetzes sich hinwegsetzte, Leute in Bethanien eine Einladung zu einem Gastmahl in das Haus eines mit dem Aussatz behafteten Menschen angenommen haben? Ein Aussätziger konnte und durfte kein Mahl Gesunden geben. Simon muss von seinem Aussatz geheilt gewesen sein, konnte er ja als Aussätziger nicht einmal in Bethanien wohnen. Die Väter, welche diesen Beinamen berücksichtigen, nehmen fast alle an, dass Jesus den Simon früher geheilt habe; so sagt Hieronymus: *non quod leprosus et illo tempore permaneret, sed qui ante leprosus, postea a Salvatore mundatus est, nomine pristino permanente, ut virtus curantis appareat.* Die neueren Ausleger, wie Wichelhaus, de Wette, Fritzsche, Keil, lassen sich über diesen Punkt meist nicht aus: Kühnöl, Winer, Meyer, Luthardt theilen den Glauben der Väter, Keim u. A. sind dagegen; allein, da das doch kein Grund gegen die Heilung dieses Simon durch den Herrn sein kann, dass die Evangelisten eine solche Heilung nicht berichten und weiter der Beiname, welchen derselbe erhalten hatte, dafür spricht, dass der Aussatz, an welchem er zu leiden hatte, entweder ein sehr lange anhaltender oder ein sehr gefrässiger, also entweder ein sehr extensiver oder ein sehr intensiver war, so möchte ich die Ansicht der alten Väter immer für sehr wahrscheinlich halten.

In dem Hause des Simon fand ein Gastmahl statt: Matthäus und Markus schreiten gleich zu dem, auf welches es ihnen allein ankommt, rasch vorwärts, auf die Salbung: doch geben sie in der Erzählung einen deutlichen Fingerweis, dass bei Gelegenheit eines Mahles diese Salbung vor sich ging; denn wie Matthäus V. 7, so redet auch Markus V. 3 von einem *ἀνακεῖσθαι*, von einem Liegen des Herrn zu Tische. Johannes aber berichtet ausdrücklich, dass dort in Bethanien, wo Lazarus der Verstorbene wohnte, den Jesus von den Todten auferweckt hatte, ein Mahl zubereitet wurde. Er drückt sich ganz allgemein, ganz unbestimmt so aus: *ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ.* Er lässt ganz in der Schwebe, von wem dieses *δεῖπνον* gegeben wurde. Meyer, Keim, ja im Grunde die meisten neueren Ausleger, denn diese lassen das Geschwisterpaar Lazarus, Maria, Martha am Liebsten in dem Hause des Simon wohnen, nehmen an, dass diese Drei in Bethanien es ausgerichtet haben. Bengel, dem Godet folgt, lässt es von andern Freunden des Herrn in Bethanien veranstaltet werden, es soll damit der Freude über die Auferweckung des Todten und dem Danke gegen den Todtenerwecker Ausdruck gegeben werden, welches letztere auch Hengstenberg gut heisst. Aus der Angabe, dass Martha die Bedienung bei Tische hatte, worunter, ob mit Recht, ist die Frage, Hengstenberg die Oberleitung über die Dienstboten versteht, lässt sich nichts mit annähernder Bestimmtheit gewinnen, denn unmöglich konnte eine Person bei einem *δεῖπνον*, welchem ausser dem Herrn und seinen Jüngern noch andere Personen beiwohnten, allein die ganze Bedienung besorgen. Eine geschäftige Martha, welche die Lust zu dienen trieb, konnte da leicht in jedem wohlgesinnten Hause Verwendung finden. Luk. 14, 12 unterscheidet *ἄριστον*

und δεῖπνον, Früh- und Spät-Mahl, auch das ἄριστον Joh. 21, 12 fand nach V. 4 des Morgens statt. Hesychius sagt kurz und bündig: δεῖπνον, τροφὴ ἑσπερινήν. Die Zeit, in welcher diese Abendmahlzeit gehalten zu werden pflegte, war Abends sechs Uhr, wann der Tag sich geneigt hatte und zur Arbeit das Sonnenlicht fehlte (Luk. 24, 29 und 30); es war das Mahl, zu welchem man am Liebsten Gäste einladete (Joseph. b. j. 1, 17, 4). Das Frühmahl, welches ausser diesem Spätmahl die Israeliten allein noch kannten, ward an Sabbathstagen um sechs Uhr, also um Mittag gehalten (Joseph. b. j. 2, 8, 11. vita § 54), da man den Gottesdienst gern nüchtern verrichtete, an Werktagen aber früher. Ein δεῖπνον, ein Abendmahl ward also veranstaltet und wir dürfen aus dem gewählten Ausdrucke schliessen, dass es ein grosses, stattliches Abendmahl war, denn δεῖπνον ποιεῖν wird meist nur von solchen Mahlen mit grösseren Umständen, mit höherem Aufwand gebraucht: cf. Mark. 6, 21 und Luk. 14, 12, 16.

Auch die Notiz, dass Lazarus εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ, gewährt uns keinen Aufschluss über den Mahlbereiter. Nur die Gegenwart des Lazarus wird hiermit bezeugt, in welcher Eigenschaft er mit zu Tische sass, oder, genauer gesprochen, lag, — denn bei den Juden war die Sitte des üppigen Morgenlandes, sich auf Polstern zu Tische zu legen, welche wir aus Esth. 1, 6 schon kennen, allmälig zur Herrschaft gelangt und hatte, wie solches ja auch bei den Römern, cf. Servius zu Virgilius Aen. 7, 176, der Fall war, die alte einfachere Sitte, sich zu Tische zu setzen, welche durch Gen. 27, 19. Jud. 19, 6. 1 Sam. 20, 5, 24. 1 Reg. 13, 20 belegt wird, vollständig verdrängt: wollte Jesus nicht ein Rigorist sein, so musste er sich der bestehenden Sitte unterwerfen, — geht aus dem Satze nicht hervor.

Es hat aber nach Johannes nicht den Anschein, als ob von Lazarus dieses Gastmahl gegeben worden sei: hätte diess ausgesagt werden sollen, so hätte sich eine andre, an V. 1 streng sich anschliessende Construktion empfohlen: statt ἐποίησαν οὖν würden wir lesen: οὗτος ἐποίησε oder καὶ ἐποίησε. Da ein Subjektswechsel eintritt, so möchte ich von Lazarus ganz absehen. Es steht uns darum ganz frei, den Bericht des Johannes durch die Angaben der beiden andern Evangelisten zu ergänzen und Simon den Aussätzigen als den Gastgeber zu betrachten.

Ich nahm den Freitag als den Tag des Eintreffens Jesu in Bethanien an. Er war, wie aus den Synoptikern hervorgeht, des Morgens von Jericho aufgebrochen, wo er die Nacht in dem Hause des Zachäus, des Zöllnerobersten, zugebracht hatte, Luk. 19, 5, 11, 28: von Jericho bis Jerusalem ist eine Tagereise. Vor Abend kann die Ankunft nicht gut erfolgt sein: hat an diesem Freitagabend dieses δεῖπνον noch stattgefunden? Nach Tholuck, Meyer, Hengstenberg muss das Mahl dem Tage der Ankunft angehören, also, nach unserer Berechnung, dem Freitag Abend, weil sonst das τῇ ἐπαύριον, Joh. 12, 12, in der Luft schweben würde. Ich kann dem nicht beipflichten. Dass das τῇ ἐπαύριον auf V. 1 zurückweise, ist nirgends indicirt: nicht die Ankunft in Bethanien, sondern das Mahl und die Salbung dort ist dem Johannes die Hauptsache. An dem auf dieses bedeutsame Ereigniss folgenden Tage zog Jesus königlich in Jerusalem ein. Auf aussergewöhnliche Veranstaltungen lässt ἐποίησαν οὖν schliessen, welches das Mahl mit dem Einzuge gar nicht weiter verbindet, sondern es nur als darauf folgend und dadurch veranlasst darstellt; konnten diese in den wenigen

noch zur Verfügung stehenden Augenblicken des Freitags alle gebührend getroffen werden, denn auf eine grossartige Feier ist Alles abgesehen? Martha, die Vielgeschäftige, mochte Vieles vorbereitet haben auf die sehnlichst erwartete Ankunft: waren die Speisen auch alle bereitet, diese durften ja an dem Sabbathe nicht erst gekocht werden, so gab es sicher noch viel zu thun, zudem waren die andern Tischgäste noch zu laden. Ich nehme daher keinen Anstand, von dem Tage der Ankunft abzusehen und den Tag nach derselben, den Sabbath, in's Auge zu fassen. Den Sabbath, den letzten Sabbath vor seinem Leiden und Sterben feierte Jesus still in dem stillen, trauten Bethanien, was auch Lange, Neander u. A. annehmen; die in Frage stehende Feier, welche an dem Vorabende des Sabbaths, am Freitag Abende, nicht mehr gut stattfinden konnte, fand an dem Sabbath Abende statt, denn es war ein *δεῖπνον*, und Jesus, welcher, wenn er am Freitag Abend gesalbt wurde, an dem andern Morgen, also an einem Sabbath, in Jerusalem eingezogen wäre, hielt seinen königlichen Einzug erst an einem Sonntag, einem ächten, rechten Palmensonntag. So auch Luthardt.

Bei diesem Abendmahl nun ereignete es sich, dass, wie Matthäus und Markus berichten, ein Weib zu dem Herrn, der sich niedergelegt hatte, um zu essen, herzutrat. Sie nennen dieses Weib nicht mit Namen, obgleich Jesus spricht, dass, wo das Evangelium gepredigt werden würde, auch gesagt werden werde, was dasselbe gethan habe; sie versehen dabei nichts, sie begehen auch nicht den Schatten von einer Unterlassungssünde, denn nicht der Name des Weibes soll gelobt werden, sondern das Werk, was sie gethan hat; nicht ihr Name soll als der Name einer Heiligen ausposaunt werden in alle Welt, es soll keine Kreaturvergötterung getrieben werden, nur die That verdient Beachtung und Nachahmung. Johannes gibt den Namen der Thäterin: Maria hiess sie und wenn er sie auch nicht näher bezeichnet als Schwester des Lazarus und der Martha, so unterliegt es doch keinem Zweifel. dass er nur diese Maria meint, denn ein Mal hat er ihren Namen unmittelbar an jene beiden Namen gereiht und zum Andern hat er Maria, die Schwester dieser beiden, schon vorläufig 11, 2 als die bezeichnet, welche die Salbung vorgenommen habe. Diese Maria ist in der alten Kirche schon vielfach mit der Sünderin in der Stadt und der Maria Magdalena identificirt worden. Origenes hatte noch andere Ansichten: *nec enim credibile est*, sagt er, *ut Maria, quam diligebat Jesus, soror Marthae, quae meliorem partem elegerat, peccatrix in civitate fuisse dicatur.* Gregor der Gr. aber erhob durch seine Homilien (cf. Nr. 24 und 33 und sein Missale auf den Tag Mariä Magdalenä) diese Anschauung, so zu sagen, zum Dogma in der katholischen Kirche und jeder Ausleger kam in den Verdacht der Ketzerei, der nicht beistimmte. Zwar machte sich in Frankreich eine richtigere Ansicht geltend, welche in einige Ausgaben des römischen Breviers sogar eindrang, allein sie ward bald wieder Preis gegeben. In der evangelischen Exegese ist eine solche Vermengung nicht vorgekommen, wenn Einige auch ein Mal den Katholiken zugestimmt haben, so konnte das im Grossen und Ganzen nichts ändern: Luther, Lyser, Calov auf der einen und Calvin, Beza, Piscator auf der andern Seite hatten zu nachdrücklich auf das Richtige hingewiesen. In der neueren Zeit erst hat Hengstenberg mit all den reichen Mitteln der Gelehrsamkeit, die ihm zur Verfügung stehen, den Beweis zu liefern unternommen, dass die Sünderin in der Stadt, Maria Magdalena, das salbende Weib, und Maria, des Lazarus Schwester, eine und

dieselbe Person sind: leider hat er sich aber in der Hitze, seine Ansicht zu verfechten, nicht immer in den rechten Schranken gehalten. Ob es, um eins nur beizubringen, der Hauptgrund der gegentheiligen Ueberzeugung ist, dass eine Sünderin in der Stadt den heiligen Leib des Herrn nicht salben darf, lassen wir billig dahingestellt: wir haben hier nicht von dem Gefühle uns den Entscheid auszubitten, die Schrift allein muss gehört werden.

Gerne geben wir Hengstenberg zu, dass aus einer Hure in der Stadt eine treue, glühende Jüngerin Christi werden kann; dass ein Weib, welches aus Magdala in Galiläa stammte, durch allerlei Verhältnisse in Bethanien bei Jerusalem wohnen kann, obschon hier das grosse Bedenken sich bereits regt, ob Johannes Bethanien die *κώμη Μαρίας καὶ Μάρθης* ohne Weiteres nennen darf, wenn Maria wenigstens erst seit 2—3 Jahren dort sesshaft ist; dass ein Weib, welches eine Sünderin in der Stadt ist, zugleich ein Weib sein kann, aus welchem sieben Teufel ausgefahren sind (Luk. 8, 2), obschon wir keinen Grund anzugeben wissen, warum der Evangelist, der von der Maria Magdalena eben erst die Salbung der Füsse Jesu erzählt hat, nun da er sie näher bezeichnen will, diese Salbung ganz übersieht und eine Thatsache beibringt, von welcher er weder vorher noch nachher spricht. Hengstenberg gibt selbst als den Hauptgrund gegen seine Auffassung diesen an: „wenn Lukas — wird gesagt — dasselbe Weib meint, warum bezeichnet er sie denn durch verschiedene Namen und Sachen und redet nicht anders in Kap. 7, 8, 10, als wenn er uns drei verschiedene Weiber vorführen wollte? In Kap. 10, 38 redet er von Maria, der Schwester Marthas, als von einer Unbekannten, während er der Magdalena schon in Kap. 8 gedacht hatte. Maria, die Schwester der Martha, wird niemals Magdalena genannt und ebenso wird Magdalena nie als Schwester der Martha oder des Lazarus bezeichnet.“ Diesen Einwurf sucht er nun dadurch zu entkräften, dass er — die vorgelegten Punkte lassen sich nicht leugnen — behauptet, die Evangelisten hätten absichtlich keine volle Klarheit über die Verhältnisse der Maria und Martha verbreiten wollen, sie seien „von einer gewissen Zurückhaltung“ geleitet. Die Rücksicht auf heidnische Leser soll sie befangen und zurückhaltend gemacht haben: hätte man den Lebensgang der Maria offen darlegen wollen, so hätte das geheissen, eine der ersten christlichen Hauptpersonen und damit die Sache des Christenthums selbst dem rohen Spotte der Heiden Preis geben. Allein diese Ausrede kann ich nicht gelten lassen. Es ist keine Frage, die Zöllner standen bei den Heiden in ungleich grösserer Verachtung als die Huren; scheuen sich aber die Evangelien zu sagen, dass unter den Aposteln ein Zöllner sei? Vgl. Matth. 9, 9. 10, 3. Hat Lukas sein Evangelium für die Heiden geschrieben? Was für Bedenken konnte er tragen, dem Theophilus die vollste Wahrheit über die Maria mitzutheilen? Was konnte den Johannes, welcher die Geschichte von Christus und der Ehebrecherin uns überliefert, bestimmen, den Lücken lassenden Bericht der Andern nicht auszufüllen?

Da wir in allen vier Evangelien auch nicht die geringste Mittheilung darüber erhalten, dass Maria, des Lazarus Schwester, die Maria Magdalena, die Sünderin in der Stadt sei, so müssen wir die von Hengstenberg mit grösster Zuversicht und wunderbarer Geheimnisskrämerei entwickelte Ansicht als pure Erfindung verwerfen. Wie Renan in seinem Leben Jesu uns

über das Verhältniss des Herrn zur Maria einen Roman vorträgt: so bietet auch Hengstenberg dem Romandichter hier einen reichen Stoff. „Zur Seite Marthas tritt als ihr Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muss, die überaus widrige Person des Simon: Maria, die man sich gewöhnt hat, als eine stille, in sich gekehrte Seele zu betrachten, die ihr reines Herz dem Heiland aufgeschlossen habe, »wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten«, wird zu einem »Weibe wild und unbändig«, die erst in Christo die Stillung des Aufruhrs ihrer Leidenschaften gefunden hat und wie krampfhaft an ihm festhält, um nicht wieder aus einem stillen Meere ein wildes zu werden. Lazarus hat wahrscheinlich eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Er isst, nachdem er das Leben des verlornen Sohnes geführt, im Hause seines Schwagers das Gnadenbrod und Christus liebt ihn nicht wegen seiner natürlichen Liebenswürdigkeit, nicht als das Vorbild solcher, die in der Taufgnade beharrt haben, sondern als derjenige, der gekommen ist, das Verlorene zu suchen, und sich freut, wenn er es gefunden.“ Und endlich noch die schwarze Gestalt des Judas, welcher sich als der Sohn Simons einschleichen möchte! Wahrlich eine Familientragödie voll spannendster Verwicklungen!

Dieses Weib, die Maria, trat hinzu und hatte ein *ἀλάβαστρον μύρου*, wie Matthäus und Markus übereinstimmend schreiben, in ihrer Hand. Die Sprachforscher sind nicht einig, ob *ὁ ἀλάβαστρος* oder *τὸ ἀλάβαστρον* ein Stamm- oder ein zusammengesetztes Wort ist: Suidas bestimmt seine Bedeutung ganz richtig: *ἄγγος μύρου, μὴ ἔχον λαβάς, λίθινον ἢ λίθινος μυροθήκη*, und so leiten Valckenaer, Creuzer, Abeken es von *ἀ privativum* und *λαβή* ab, es würde demnach in erster Linie ein Gefäss ohne Henkel bedeuten: da nun zu solchen Gefässen ausser dem Onyx eine andre weisse, leicht bohrbare Steinart verwandt wurde, so soll nach O. Müller diese Steinart den Namen Alabaster erhalten haben. Umgekehrt lassen aber Andere, wie z. B. Ussing, die Steinart zuerst Alabaster und nach der Steinart die Salbenfläschchen so benannt werden, weil sich der Alabasterstein am Besten dazu eignete. Diese Alabastergefässe hatten einen langen Hals und gingen cylinderförmig nach oben zu, Plinius vergleicht desshalb die geschlossene Rosenknospe damit (Hist. n. 21, 4, 10) und schreibt 9, 35, 56: *elenchos appellant fastigata longitudine, alabastrorum figura in pleniorem orbem desinentes.* Solche Alabasterfläschchen waren bei Salben und Parfüms sehr beliebt in der alten Welt: Plinius bestätigt das: *Unguenta optime servantur in alabastris* (13, 2, 3) und *hunc aliqui lapidem alabastritem vocant, quem cavant ad vasa unguentaria, quoniam optime servare incorrupta dicitur* (36, 5, 12). Das Flacon, mit welchem Maria sich dem Herrn nahte, war in der That auch ein Salbenfläschchen, ein Fläschchen *μύρου βαρυτίμου*, sagt Matthäus und Markus. Unter *τὸ μύρον* verstehen die Griechen jeden von selbst aus Pflanzen herausfliessenden Saft, welcher zu Salben und Parfüms benutzt werden kann, und da die Alten zu dergleichen den aus der Myrrhe gewonnenen Saft sehr hoch schätzten, meinen Hemsterhuis u. A., dass *μύρον* von מוֹר, wie die Hebräer den Myrrhenbaum nannten, herkomme. Matthäus bezeichnet dieses *μύρον* als kostbar, nur für schweres Geld, daher *βαρυτίμου*, zu erlangen: es kann um desswillen dieses *μύρον* kein einfaches *murrhinum* oder *myrrhinum* gewesen sein, denn nach Plinius 13, 1, 2. Sidonius ep. 8, 3. Athenaeus p. 688. C. war dieses sehr gemein. Markus und Johannes bezeichnen diese Salbe genauer: es war ein Flacon

νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς oder *πολυτίμου*. Die Narde wird in dem Hohenliede 1, 12. 4, 13, 14 schon als eine Wohlgeruch aushauchende Pflanze erwähnt: sie gedieh in verschiedenen Ländern, Gallien, Syrien, Assyrien, in bester Qualität aber in Indien, Plinius 12, 12, 26, und hier zwar auf einem Berge, Plin. 16, 59, 1. Strabo 15. p. 695. Die aus dem Boden aufschiessenden und den Stengel einschliessenden Blätter werden mit einem Theile der Wurzel ausgerissen, getrocknet und zu Salben und Oelen verarbeitet: wegen ihrer Gestalt, die einer Weizenähre gleicht, nannten die Alten diese beste Nardenart *nardus spicata*, sie trägt heute noch diesen Namen: *Nardus Indica*, *Spica Nardus*, und heisst in ihrem Stammlande *Dschatamansi*, daher bei den Botanikern *Valeriana* (Baldrian) *Jatamansi*. Plinius 12, 12, 26 spricht: *de folio nardi plura dici par est, ut principali in unguentis*, und Horatius bietet scherzend dem Arzte Vergilius für ein kleines Fläschchen Narde ein ganzes Fass Wein. Od. 4, 12, 16 ff.:

Nardo vina merebere.
Nardi parvus onyx eliciet cadum,
Qui nunc Sulpiciis accubat horreis.

Diese kostbare, theure Narde der Maria wird bei Markus und Johannes noch *πιστική* genannt. Viele Erklärungen sind in dem Laufe der Zeiten aufgestellt worden, welche alle aufzuzählen, zu weit führen würde: drei streiten heute noch mit einander um den Vorrang. Die Alten haben dieses Adjectivum hin und wieder auf die Heimath der Narde bezogen, also geographisch verstanden. Augustinus bemerkt schon (tract. in Jo. 50): *quod ait pistici, locum aliquem credere debemus, unde erat unguentum hoc preciosum*: die gothische Uebersetzung scheint es auch so zu nehmen, sie gibt es durch *pistikeinis* wieder. Man hat nun nach einem Orte eines ähnlichen Namens gesucht, denn dass Salben und Arome nach ihrem Vaterlande bezeichnet wurden, steht ausser allem Zweifel: wissen wir doch von einem *unguentum Mendesium* Plin. 13, 1, 2, welches in Mendes, einer Stadt im Nildelta, angefertigt wurde. Der Scholiast bemerkt zu Aeschylus Persae V. 1 (cf. Aesch. ed. Schütz 4, 258): *ἀγνοοῦσι, ὅτι πόλις ἐστὶ Περσῶν ἔσωθεν, Πίστειρα καλουμένη, ἣν συγκόψας ὁ ποιητὴς Πιστὰ ἔφη.* Allein dazu bemerkt ein so grundgelehrter Philolog, wie Lobeck einer ist: *somnium hoc est sed nititur observatione licentiae popularis, qua nomina peregrina varie et multipliciter interpolantur.* Dazu kommt, dass Persien gar nicht unter den Ländern aufgezählt wird, wo die Narde gedeiht. Da diese am Besten in Indien gefunden wird, so wird man dort nach einer ähnlich lautenden Stadt forschen müssen. De Dieu hat nun in Abulfeda eine Stadt Bist, die Hauptstadt Caramaniens, jenseits des Indus glücklich aufgespürt, allein wenn wir auch nicht mit Wichelhaus fragen wollen, wie sollten die Leser von einem solchen Orte Kenntniss haben, — denn es ist sehr die Frage, ob die, welche das *unguentum Mendesium* gebrauchten, von der Existenz einer Stadt Mendes etwas wussten, so müssen wir doch mit demselben hervorheben, dass diese Stadt nirgends bei römischen und griechischen Geographen genannt, geschweige als Fundort der Narde angegeben wird. Ich gestehe offen mit Meyer, dass mir die geographische Auffassung dieses Wortes am Meisten zusagt; aber ich weiss keine Hülfe.

Man hat *πιστικῆς* auf seine griechische Origination angesehen und ist da zu zwei Deutungen gelangt, denn andere Ableitungen dieses Ausdruckes, bei welchen Umsetzungen von Buchstaben und Einschwärzungen

von andern vorgenommen werden müssen — so greift Scaliger auf πτώσσω = zerstampfen, zerstossen und Camerarius, welchem die Vulgata im Markus (in der Johannesstelle bildet sie lediglich den griechischen Ausdruck in den lateinischen *pisticus* um) schon vorausgegangen war und Castalio, Vossius, Grotius, Bynaeus, Wetstein, Rosenmüller, eine Corruption des ausländischen Namens annehmend, sich anschliessen, auf den *terminus technicus nardus spicata*, welche neben der *nardus foliata* erwähnt wird, zurück — sind ganz entschieden zu verwerfen. Man bringt es nämlich entweder mit πίνειν, πιπίσκειν oder mit πίστις in Zusammenhang. Die erste Ableitung wird von Beza, Casaubonus, H. Stephanus, Maldonatus schon versucht. Fritzsche ist in neuerer Zeit ihr tüchtigster Vertreter. Er verweist auf πιστός, welches von Classikern in dem Sinne von trinkbar gebraucht wird, und, wenn die Aelteren πιστικός von πίνειν derivirten, so greift er auf πιπίσκω, *potum praebeo*, viel glücklicher zurück: wollten jene πιστικός im Sinne von *liquidus* fassen, so bleibt er bei der ursprünglichen Bedeutung *potabilis* stehen. Die Narde kann allerdings so benannt werden, denn die Alten bedienten sich auch derselben, die dann aber wohl mit Wein und Wasser vermischt wurde, zum Trinken, wie wir aus Hirtius de bell. Hisp. 33, 5. Juvenal. 6, 303. Plinius 14, 19, 5 erfahren. Allein, da Fritzsche selbst nicht in Abrede ziehen kann, dass πιστικός sonst nirgends in dem Sinne von πιστός, trinkbar vorkommt, und da nicht der Salbe, dem μύρον dieses Prädikat beigefügt wird, sondern der Narde, so empfiehlt sich doch mehr, wie es scheint, die andre Ableitung des πιστικός von πίστις, welche Augustinus schon im Interesse der allegorischen Ausdeutung verwandt und die griechischen Ausleger Theophylactus und Euthymius auch als zulässig darbieten. In der späteren Gracität erscheint πιστικός im Sinne von treu, zuverlässig (Artemidor. Oneir. 2, 32 [γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός], Eusebius, Demonstr. ev. 9): es wäre demnach hier unter der νάρδος πιστική Narde, auf welche man sich verlassen kann, unverfälschte, reine, ächte zu verstehen: so Beda, Luther, Calvin, Bengel, Kühnöl, Winer, de Wette, Hengstenberg, Keim, Meyer, Tholuck, Godet, Keil, Wichelhaus. Und diese Fassung empfiehlt sich noch sehr dadurch, dass die Narde sehr oft verfälscht auf den Markt kam: Plinius redet sogar von einer besonderen Nardenart 12, 12, 26, welche Pseudonardus genannt wurde und gibt die Kennzeichen der ächten Narde gleichfalls an *(adulteratur et pseudonardo herba, sincerum quidem levitate deprehenditur)*. Wie viel von dieser köstlichen, ächten Narde das Alabasterfläschchen enthielt, gibt nun Johannes an, eine λίτρα, Luther übersetzt es mit Pfund, war darin enthalten. Eine λίτρα war nicht nur ein Gewicht (12 Unzen, 6165 Pariser Gran), sondern auch ein Mass für Flüssigkeiten: ein Gefäss mit 12 Unzen Wasser war die *libra mensuralis*.

Woher Maria diese kostbare Nardensalbe hatte, erfahren wir nicht. Einige meinen mit Kühnöl, sie habe dieselbe von der Einbalsamirung ihres Bruders Lazarus übrig behalten. Lange glaubt gar, sie habe zu desselben Bestattung sie angeschafft, aber, weil sie auf Jesu Wunderhülfe hoffte, das Salben ganz unterlassen; Andre folgen dem Gregor. M. (Hom. 33) und sagen, dieselbe rühre noch her aus dem früheren üppigen, liederlichen Lebenswandel der Maria. Wir enthalten uns jeder Vermuthung, können aber die letztere doch nicht gelten lassen, denn, da wir unter dieser Maria nicht die Sünderin in der Stadt wiedererkennen, können wir auch in dieser

Salbe keine Reliquie aus schlimmer Vergangenheit finden. Sie goss diese Salbe, wie Matthäus und Markus erzählen, über das Haupt des Herrn aus, *συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον*, wenn anders wir ein Recht haben, diese Worte mit einander zu verbinden. Diess wird nämlich durch Kypke bestritten, welcher *συντρίβειν* = *fricare* fasst: sie soll also die Salbe, welche sie auf das Haupt herabgegossen, recht in die Haare hineingerieben haben: ich muss gestehen, dass mich diese Vorstellung abstösst, so gab der Sohn schwerlich sein göttliches Haupt in die Hände der Menschen. Andre nehmen *συντρίβειν* in dem Sinne von *quassare*, wie es Matth. 12, 20 vorkommt: allein diese Ansicht Knachtbulls, Hammonds, Wakefields, wonach auf diese Weise das steifgewordene Nardenöl wieder flüssig gemacht werden soll, empfiehlt sich nicht, weil blosses Schütteln in einem hermetisch verschlossenen, vollen Flacon diess nicht bewirken konnte. Der Verschluss dieses Alabasters, welcher durch einen versiegelten Stöpsel hergestellt worden war, soll nach de Dieu, Drusius, Grotius, wohl auch Lange, mit angewandter Gewalt entfernt, die Spitze des Fläschchens abgebrochen werden; allein, davon ganz abgesehen, dass wir von solchen Verschlüssen nichts wissen, deutet das gewählte Wort an, dass das Fläschchen nicht aufgebrochen, sondern zerbrochen wurde. Es ward aber schwerlich die ganze Flasche zerbrochen, was Klostermann, Volkmar, Weiss um desswillen für geschehen erachten, dass sie, welche zu einem solchen Dienste gebraucht worden sei, nicht wieder zur Verwendung komme, sondern nur der lange, enge Hals von dem Alabaster abgebrochen, was Luthardt, Wichelhaus, welcher sich für dieses Verfahren mit Mischna, Chelim 30, 4 beruft, Fritzsche, Bleek, Godet, Meyer, Keim, Keil u. A. meinen, weil Maria, wie Meyer bemerkt, den ganzen Inhalt für Jesum bestimmt hatte und weil dieser ganze Inhalt, wie Luthardt und Keil angeben, nicht langsam, Tropfen für Tropfen, sondern leicht und schnell über das Haupt des Herrn sich ergiessen sollte.

Doch diese Salbung des Hauptes genügte dem liebenden Herzen der Maria noch nicht: in Psalm 133, 2 heisst es, dass der köstliche Balsam von dem Haupte Aarons in seinen Bart herabfliesst, und, wenn es wahr ist, was Delitzsch für wahr hält, dass Aaron dort in dem Augenblicke seiner feierlichen Salbung zum Hohenpriester gedacht ist, so würden wir hier zu jenem bloss gedachten Vorgange, zu jener poetischen Voraussetzung eine streng geschichtliche Parallele gewinnen. Es war bei allen Salbungen, die grossen Gastmählern vorausgingen, sowohl bei den Römern und Griechen — vgl. Horatius Epod. 13, 8:

Nunc et Achaemenio
Perfundi nardo iuvat —

als auch bei den Israeliten Sitte, die Salben nicht zu schonen, vgl. Amos 6, 6, sondern sie auch auf die Gewänder auszuschütten, welche sie, da sie mehr flüchtige Aether als fette Oele waren, nicht befleckten (Martialis 8, 3, 10). Von dem Haupte Jesu fliesst die kostbare Salbe, welche in einer Fülle, wie selten über ein Haupt, ausgegossen war, auf den Nacken, den Leib hernieder. Aber Maria hat von ihrer Narde noch so viel aufbewahrt, dass sie die Füsse, was Johannes allein hervorhebt, noch besonders salben kann. Fusswaschungen gehen im Morgenlande allen Gastmählern voraus: wir dürfen also annehmen, dass, da Jesus schon zu Tische sich hingelegt hatte, auch die Fusswaschung schon vorgenommen war. Sie ist unmöglich in diesem Hause Simons des Aussätzigen unterblieben, wie,

was gerügt wird, Luk. 7, 44 einst in dem Hause eines andern Simon. Aber diese Abwaschung der Füsse mit gewöhnlichem Wasser thut dem übervollen Herzen der Maria kein Genüge: die theure, kostbare Nardensalbe ist ihr nicht zu theuer und zu kostbar, um damit die Füsse des Heissgeliebten zu waschen. Wenn Johannes der Täufer mit dem Worte erklärt, dass er nicht werth sei, die Schuhriemen des Herrn aufzulösen, so erklärt Maria jetzt mit der That, dass ihr nichts in der Welt so werthvoll ist, dass sie es nicht den Füssen Jesu aufopfere. Sie hat nicht umsonst so manche selige Stunde lauschend zu den Füssen des himmlischen Meisters gesessen: sie legt, was sie hat und was sie ist, ihm freudig, rückhaltlos zu seinen Füssen nieder. Maria salbt nicht nur die Füsse, sie trocknet sie auch ab, nicht, wie es sonst wohl geschah, mit einem Schurze, mit dem man die Lenden umgürtet hatte, Joh. 13, 5, oder mit einem besonderen und besonders feinen Handtuch, sondern mit den Haaren ihres Hauptes, gerade wie jenes Weib Luk. 7, 38. Also die Haare ihres Hauptes löst sich Maria auf: es galt dieses Auflösen der Haare nicht für anständig. Ein ehrsames, züchtiges Weib that das bei den Israeliten nicht; nicht ein Mal in dem eigenen Hause ging sie mit entknoteten, aufgeflochtenen Haaren. Lightfoot bringt aus Vajikra rabba 188, 2 bei, dass Kamitha, befragt, wie sie zu der Ehre komme, dass sieben ihrer Söhne Hohepriester geworden wären, geantwortet habe: dadurch, dass die Balken meines Zimmers nie meine Haupthaare gesehen haben. Der Priester, erfahren wir aus Sota 1, 5, löste dem verdächtigen Weibe, welches die Probe mit dem bittern Wasser zu bestehen hatte, erst die Haare auf. Maria demüthigt sich also auf das Tiefste vor dem Herrn, welchen sie salbt: sie sucht nicht ihre Ehre bei den Leuten, sie vergisst dieselbe und setzt sich bösem Gerede und Verdachte aus, indem sie lediglich bemüht ist, ihrem Herrn die höchste Ehre zu erweisen. Kein Linnen, kein Tuch ist ihr gut genug, die Füsse des Herrn abzutrocknen: sie würde es darum beneiden, dass es mit dem heiligen Leibe in solche Berührung gekommen ist und ihm solchen Dienst gethan hat. Die Liebe macht erfinderisch: mit ihren Küssen kann sie die Füsse nicht trocknen, jenes Weib aber, von dem Lukas redet, das mit ihren Thränen die Füsse des Herrn erst gewaschen und mit ihren Küssen sie benetzt hatte, um sie salben zu können, hat schon das rechte Mittel gefunden, sie wieder zu trocknen, vgl. Luk. 7, 44. Maria verfällt auch darauf. Da Mund und Hand nichts helfen können, hilft sie sich mit ihrem Haupthaar. Doch Johannes legt offenbar nicht darauf den Ton, dass sie sogar die Haare aufgebunden habe, er hätte sonst zu *ταῖς θριξίν* das bezeichnende Wort gesetzt; er will hervorheben, dass sie die Füsse sogar mit ihren Haaren abgetrocknet habe. Gut bemerkt Meyer, dass *τοὺς πόδας* wegen der Correlation zu *ταῖς θριξίν* wiederholt sei, zur Hervorhebung der grossen Liebe: mit ihren *Haaren* seine *Füsse*! Ich würde nur aus diesem Zuge nicht gerade die Grösse der Liebe als das charakteristische Moment hervorheben, dieses ist in der Fülle der kostbaren Salbe, welche sie über Jesu ausschüttet, scharf und voll schon hervorgetreten: ein neues Moment an der Liebe der Maria gelangt jetzt zum Ausdruck: die tiefe Demuth in derselben, der selbstvergessene, sich selbst verleugnende, sich vor dem Geliebten so herzensgern erniedrigende Sinn. Die Haare auf dem Haupte — das ist das Höchste an dem sichtbaren Menschen und die Füsse das Niedrigste: also ihr Höchstes beugt Maria

vor dem Niedrigsten an dem Herrn, sie legt sich ihm gleichsam zum Schemel seiner Füsse. Kein Dienst ist ihr zu niedrig: die verschiedenen Theile und Glieder des Leibes geniessen verschiedene Ehre, sie aber erweist dem Theile, welchen man, weil er der niedrigste ist, auch unter die niedrigsten und verachtetsten Theile und Glieder rechnet, die höchste Ehre.

Das Haus ward voll von dem Geruche der Salbe, fügt Johannes noch bei: ein neuer Beweis sowohl für die Vortrefflichkeit und Aechtheit derselben, denn gefälschte Salben und Arome duften nicht lange und ihr anfänglicher Wohlgeruch hört oft gar schnell auf, als auch für die Menge, für die Reichlichkeit der ausgeschütteten Salbe. In alle Gelässe und Gemächer des Hauses zu Bethanien drang nicht bloss dieser köstliche Nardenduft, sondern er erfüllte das ganze Haus also, dass wie das ganze Haus voll Narde ward, so auch das Haus ganz voll Narde ward, dass die Luft, welche man einathmete, nach nichts als nach dieser köstlichen, unverfälschten Narde roch. Dieser Duft, welcher von der Salbe Mariens ausströmte über das ganze Haus, hat etwas symbolisches, weissagendes. Ein starker, würziger Duft theilt sich mit, schwängert weit und breit die ganze Atmosphäre: der Duft von Mariens Salbe hat die Verheissung, dass er die ganze Welt durchdringen und erfüllen soll. Es hat allerdings diese Salbe der Maria zuerst nicht diesen grossartigen, fröhlichen Erfolg: der Wohlgeruch, welcher das ganze Haus in Bethanien erfüllte, erfüllte nicht ein Mal die Herzen derer, die mit dem Gesalbten zu Tische liegen, mit Wohlgefallen. Sie erkennen in dem köstlichen Opfer, in dieser *ὀσμὴ τοῦ μύρου* durchaus nicht eine *ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ* (Phil. 4, 18). Der Geruch der Narde ist ihnen zu stark, sie können ihn noch nicht ertragen. Hören wir weiter:

Matth. 26, 8 und 9.	Mark. 14, 4 und 5.	Joh. 12, 4—6.
Da das seine Jünger sahen, wurden sie unwillig und sprachen: wozu dient diese Vergeudung. (9) Denn diess konnte theuer verkauft und den Armen gegeben werden.	**Da waren etliche, die wurden unwillig und sprachen zu einander: wozu ist diese Vergeudung der Salbe geschehen? (5) Denn es konnte diese Salbe um mehr denn dreihundert Groschen verkauft und den Armen gegeben werden.**	**Da sprach seiner Jünger einer, Judas, Simons Sohn, Iskariotes, der ihn hernach verrieth: (5) Warum wurde diese Salbe nicht verkauft um dreihundert Groschen und den Armen gegeben? (6) Das sagte er aber, nicht weil er nach den Armen fragte, sondern weil er ein Dieb war und den Beutel hatte und trug, was gegeben ward.**

Eine Differenz scheint hier zwischen den ersten zwei und dem letzten Evangelisten obzuwalten, nach Johannes rümpft Judas Ischariot allein die Nase über das Liebeswerk der Maria, während die beiden Andern von ihm nicht besonders reden, sondern nur ganz im Allgemeinen angeben, dass *τινές* der Tischgenossen, wie Markus aussagt, oder dass *οἱ μαθηταί,* wie Matthäus berichtet, unwillig geworden wären. Ich kann den Weg, welchen Hieronymus betreten hat, und welchen Andere, wie Beda und Beza nach ihm mit Freuden eingeschlagen haben, nicht billigen. *Scio quosdam*, sagt er zu Matthäus, *hunc locum calumniari, quare alius Evangelista Judam solum dixerit contristatum eo, quod loculos tenuerit et fur fuerit, et Matthaeus scribat, omnes apostolos indignatos, nescientes tropum, qui vocatur σύλληψις vel synecdoche:*

quo et pro uno omnes et pro multis unus appellari soleat. Es ist nicht zu übersehen, dass der Herr in seiner Zurechtweisung bei Matthäus und Markus sich auch des Plurals bedient: es muss hiernach angenommen werden, dass die beiden ersten Evangelisten ganz richtig erzählen. Mit Judas murrten Andre, da Matthäus nicht bemerkt, dass *πάντες οἱ μαθηταί* gegrollt hätten, sondern nur *οἱ μαθηταί* schreibt und Markus ausdrücklich nur sagt: *ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες*, so dürfen wir wohl annehmen, dass nicht Alle so dachten und sprachen wie Judas, der Verräther. Nicht alle Jünger stehen auf einer und derselben Stufe: ihre Erkenntniss von dem Herrn als dem Sohne Gottes, ihre Liebe zu ihm, ihre Ehrfurcht gegen ihn ist sehr verschieden. Der Meister bestätigt diese Unterschiede unter seinen Jüngern, denn er macht selbst Unterschiede unter ihnen: er hat drei unter ihnen, welche er bei verschiedenen Anlässen vor den Uebrigen auszeichnet — Petrus, Jakobus und Johannes. Wenn wir die Darstellung des Johannes nicht für ganz genau halten können, so dürfen wir aber behaupten, dass sie im Grunde doch korrekt ist. Es drückten noch andre Jünger ihre Missbilligung der Salbung Maria's aus, aber dieselben thaten es nicht aus sich heraus, durchaus nicht aus dem Eignen, sondern Judas Ischariot hat sie angesteckt und bethört; sie redeten in seinem Geiste. Dass Judas ein Mann von raschen Entschlüssen war, zeigt die evangelische Geschichte: ein Mann rasch von Entschlüssen ist auch rasch in seinem Urtheile: wie er mit seiner That zufährt, so fährt er mit seinem Worte heraus. Alles spricht dafür, dass Judas schnell mit seiner wegwerfenden Kritik fertig war und laut wurde: die andern Jünger waren mit ihrem Urtheile noch nicht im Reinen. Was Judas sagte, hatte ausserordentlich viel für sich. Sie liessen sich von ihm überraschen und einnehmen; stimmten ihm zu: dass sich diese Zustimmung nur still durch Kopfnicken oder sonst wie zu erkennen gegeben habe, scheint mir der Text nicht zuzulassen, welcher ausdrücklich von einem Sprechen der Jünger redet. Es kam zu Worten, was Augustinus, Theophylactus, Calvin, Grotius und die neueren Ausleger fast alle annehmen, nur richteten sie dieselben nicht an den Herrn, es murrte und murmelte der Eine zu dem Andern. Vgl. die Bemerkung zu *γνούς* im folgenden 10. Verse bei Matthäus. Wie die Salbe der Maria mit ihrem Geruche das ganze Haus inficirt, so inficirt das Urtheil des Judas den Kreis der Apostel. Ein rasches Urtheil übt auf solche, welche in ihrem Urtheile noch schwanken, eine grosse Gewalt aus: vortrefflich bemerkt Calvin: *nemo ex aliis obstrepere unquam ausus fuisset, nisi impia Judae obtrectatio instar facis eos accendisset. Ubi autem specioso colore coepit ille damnare superfluam impensam, facile ad omnes pervasit contagio. Atque hoc exemplo docemur, quantum periculi sit a malignis et virulentis linguis. Nam qui natura aequi sunt et candidi et modesti, nisi prudenter sibi caveant, sinistris tamen sermonibus decepti, ad iniqua iudicia facile labuntur.*

Johannes bezeichnet den, welcher mit seinem bösen Worte wie ein Sauerteig voll Schalkheit und Bosheit den ganzen Teig versäuerte, sehr umständlich als *Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι.* Dieser Judas heisst zum Unterschiede von einem andern Judas in dem Kreise der Apostel, von Judas, Joh. 14, 22, dem Sohne des Jakobus (Luk. 6, 16), der bei Matth. 10, 3 als Lebbaeus mit dem Zunamen Thaddaeus und bei Mark. 3, 18 nur unter dem letzteren Namen erscheint, beständig

bei Johannes: der Sohn des Simon, vgl. 6, 71. 13, 2, 26. Wer dieser Simon war, lässt sich nicht ermitteln: es hat den Anschein, als wenn Hengstenberg, der über das Haus in Bethanien ganz wunderbare Entdeckungen gemacht hat, den Pharisäer Simon, den Aussätzigen, den Gatten der Martha, für diesen Simon hält. Ein weiterer Beiname folgt: die Handschriften bieten ihn theils im Nominativ, wonach er dem Judas allein zukommt, theils im Genetiv, wonach er dem Simon ursprünglich und nur in zweiter Linie dem Judas eigen wäre: es ist aber im Ganzen der Nominativ besser bezeugt und desshalb vorzuziehen, zumal da die andern Evangelisten diesen Beinamen dem Verräther stets, ohne seines Vaters Simon zu gedenken, direkt beilegen. Warum heisst Judas *Ἰσκαριώτης*, wofür die Lesart *Σκαριώτης* sich gelegentlich findet, welche wo nicht eine Abbreviatur, so ein Schreibfehler ist?

Die Meisten — ich nenne nur Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius von den älteren, von den neueren aber Winer, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Bleek, Lücke, Tholuck, Meyer, Schenkel, Luthardt, Godet, Hase, Keim, Lange u. A. — schliessen sich der Auffassung der Aelteren an und führen diesen Beinamen auf den Ort zurück, woher Judas stammte. Keriot wird Josua 15, 25 als eine Stadt im Stamme Juda erwähnt: hernach wäre Judas der einzige Judäer unter den Zwölfen gewesen, die Andern waren ja sämmtlich Männer aus Galiläa (Apostelgesch. 1, 11). Man sollte wohl *Καριώτης* erwarten: das vorgesetzte *ισ* erklärt man aus dem hebräischen אִישׁ und beruft sich darauf, dass Joseph. Ant. 7, 6, 1 aus einem אִישׁ טוֹב, 2 Sam. 10, 6 u. 18, was man gewöhnlich als: ein Mann aus der Landschaft Tob auffasst, ein *nomen proprium* Namens *Ἴστοβος* macht und also das אִישׁ einfach beibehält. Eine völlige Parallele ist nun allerdings dieses *Ἴστοβος* nicht, denn im Laufe der Zeiten kann vergessen werden, dass ein Wort kein *nomen proprium* ist, und Ewald hält zudem jenes אִישׁ טוֹב für den Namen des Fürsten von Tob, welcher in dem Grundtexte irrthümlich zu zwei Worten auseinander gerissen worden sei. Dürften wir, wenn dieser Beiname von Kariot herrührte, statt des misslichen *Ἰσκαριώτης* nicht *Καριώτης* oder *ἀπὸ Καριώτ*, was eine alte Handschrift schon enthält, oder dergleichen etwas erwarten? Es ist daher nicht zu verwundern, dass man andre Deutungen dieses *Ἰσκαριώτης* versucht hat. Lightfoot, dem de Wette folgt, schlägt ein Zwiefaches vor. In der Gemara Nedarim fol. 55, 2 ist von אסקורטיא, welches ein ledernes Schurzfell, einen ledernen Gurt bezeichnet, die Rede — nach seinem ledernen Schurzfell, welches Judas, der vorher ein Gerber gewesen sein könnte, trug, oder nach dem ledernen Gurt, in welchem er das Geld bei sich führte, soll er *Ἰσκαριώτης* genannt sein. Allein seltsam wäre es doch, wenn dieser Apostel nach einem Kleidungsstück, welches er ganz gewiss nicht mehr trug, nachdem er zu dem Herrn gekommen war, näher bezeichnet worden wäre: und mit dem Geldgurte will es auch nicht gehen, denn er trug das Geld, wie Johannes uns berichtet, in einem *γλωσσόκομον*. Das andre Wort, was Lightfoot zur Wahl stellt, ist אסכרא = *strangulatio*: hiernach hätte der Verräther diesen Beinamen erst nach seinem unseligen Tode empfangen, den er sich selbst durch Erhängen gab. Ist es wohl denkbar, dass die andern Apostel dem Kinde des Verderbens nachträglich noch einen Beinamen beigelegt haben, der an jenen entsetzlichen Tod erinnerte, von welchem sie (Apstg. 1, 16 ff.) mit solchem Grauen reden? Ist eine zweite Bezeichnung noch nothwendig,

da er ja schon hinlänglich als der, welcher den Herrn verrieth, gekennzeichnet ist? Keil macht auch wie Lightfoot zwei Vorschläge: *Ἰσκαριώτ* soll entweder Städtemann (*καριώτ* von קְרִיָּה) oder Mann des friedlichen Begegnens (von קְרִי, Levit. 26, 21 f.) bedeuten. Allein die erste Bezeichnung wäre doch zu nichtssagend und die andre wieder eine Namengebung und dazu eine sehr wenig charakteristische *post eventum*. Hengstenberg hat die von älteren Auslegern schon beigebrachte Auslegung: *Ἰσκαριώτης* gleich איש שקרים wieder hervorgeholt, er findet die Wurzel dieses Beinamens, der dem Verräther nach seiner That und ihrem traurigen Ausgang beigelegt wurde, in Prov. 19, 5. Allein davon ganz abgesehen, dass wir hier wieder einen dem Judas ganz überflüssiger Weise nachträglich noch beigelegten Beinamen hätten, so wird man ein sachliches und ein sprachliches Bedenken nicht los. Haben die Apostel den Judas als einen Mann der Lügen hinterher brandmarken wollen, so müssten sie auch in den Evangelien vor allen Dingen die Lügenhaftigkeit, die Verlogenheit desselben hervorheben: geschieht dieses? Als das Charakteristikum bei dem Verräther wird stets der Diebssinn, der Geiz angegeben. *A potiori fit denominatio:* ein Nebenmoment wäre willkürlich, irrthümlich zum Hauptmomente erhoben worden! Und dann, wo soll das *ω* in *Ἰσκαριώτης* herkommen? Hengstenberg weiss auf diesen von Fritzsche schon gemachten Einwurf nichts weiter zu antworten, als dass dieses *ω* aus euphonischen Rücksichten eingeschoben sei. Seltsam, wenn die Apostel dem Manne, welcher seinen Namen für immer und ewig in Verruf gebracht hat, geflissentlich — gleichsam zur Entschädigung einen recht voll und wohl klingenden Beinamen geschaffen hätten! Und lautet *Ἰσκαρίτης* nicht eben so schön als *Ἰσκαριώτης*?

Da die andern Ausdeutungen des Beinamens *Ἰσκαριώτης* nicht befriedigen', werden wir uns doch zu der fast allgemein recipirten Fassung entschliessen müssen. Die sprachlichen Bedenken sind nicht zu bedeutend: der Herr hat mit seinen Jüngern sicher nicht griechisch gesprochen und die Beinamen, welche er ihnen beilegt, Kephas, Boanerges, Lebbaeus, Thaddaeus, Kananites, sind alle aus der aramäischen Umgangssprache entlehnt, er nannte den Judas, der hier in Rede steht, gewöhnlich: Mann (איש) von Kariot und so schmolzen diese beiden Wörter gleichsam zu einem zusammengesetzten, zu einem einzigen zusammen, so dass das איש unbedenklich in die griechische Form übergehen konnte. Hengstenberg wirft ein, dass alle Beinamen, welche Jesus seinen Jüngern gibt, einen „theologischen Charakter“ hätten: der Ausdruck ist nicht ganz zutreffend, er verbessert ihn später selbst, indem er von sachlich bedeutsamen Namen redet. Es ist gewiss etwas wahres an dieser Bemerkung: allein wie sollte der Herr den Judas treffend benennen, wenn er seine sittlich-religiöse Grundrichtung durch den Beinamen zur Darstellung bringen wollte? Sollte er den zweideutigen Charakter, die Grundsünde desselben an das Licht ziehen? Ohne den Verräther in den Augen seiner Mitschüler zu compromittiren, ohne denselben auf der schiefen Bahn, auf welcher er sich befand, den verhängnissvollen Stoss in den Abgrund zu geben, war das nicht thunlich. Er zog es desshalb in seiner ebenso bewundernswerthen Weisheit als Geduld vor, diesen Judas, dem Sohne Simons, einen sachlich indifferenten Namen zur Unterscheidung beizulegen: er überliess es der Zukunft, demselben den Beinamen aus dem Worte, welches er in seiner Vorausverkündigung stets

gebraucht hatte, zu bilden. Johannes bescheidet sich aber nicht, den Urheber der scharfen Kritik, welcher Marias Werk unterzogen wurde, als Judas, Simons Sohn, der Iskariote, zu bezeichnen: er fügt noch hinzu: *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι.* Wir begegnen Joh. 6, 71 einem ganz ähnlichen Nachsatze: *οὗτος γὰρ ἤμελλεν αὐτὸν παραδιδόναι.* Es ist wohl nicht ein Ausklang des erregten Gefühles. Johannes hat in diesem Urtheile des Judas einen Verrath an dem Herrn erkannt. Der Verräther, der sehr bald in dem grellsten Lichte sich offenbart, kündigt seinen baldigen Auftritt durch dieses Gericht an. Das Wort des Judas ist wirklich das Wort eines Verräthers, der den Unschuldigen, welcher volles Vertrauen in seinem Busen trägt, in die Hände der Ungerechten, der Feinde überliefert. Verräth er nicht die Maria, welche dem Drange ihres tieferregten, überwallenden Herzens gefolgt ist und in dem vertrautesten Kreise ein Werk vollendet hat, das von solchen, die da ferner stehen, die da feindselig gesinnt sind, missverstanden und übel ausgelegt werden konnte! Wie sehr ihm diess gelingt, zeigt sich darin, dass selbst von den Aposteln nicht Wenige ihm beipflichten und gegen Maria sich erklären. Allein der Evangelist denkt wohl weniger an den Verrath, welchen Judas der Maria spielt, als an den Verrath, welchen er an dem Herrn begeht. Er tadelt die Salbung der Maria, findet sie für sittlich nicht zu verantworten, sondern schlechterdings verwerflich — und der Herr hat mit keinem Worte, mit keiner Gebärde sie von sich abgehalten, sie verurtheilt! Ladet er da nicht auf den Meister den Verdacht, dass er, wenn es nur eine Huldigung, eine Auszeichnung seiner werthen Person galt, das Ungerade gerade sein lässt, dass er nur seine Ehre, seine Vergötterung im Auge hat. Und wenn es wahr ist, dass der Verräther in seinem Werke seinen eigenen Gewinn sucht: so fehlt auch dieser Zug hier nicht. Um des Gewinnes willen, welchen Judas aus der für die Salbe erlösten Summa als Dieb gezogen hätte, macht er den Unschuldigen und Gerechten zu einem Schuldigen und Ungerechten und was er denkt, das sagt er, sagt er es hier mehr im Flüstertone zu seinen Genossen, so wird er, wenn die Gegenwart Jesu ihm kein Hinderniss mehr ist, dasselbe laut zu allen Leuten sagen, damit sie Respekt vor ihm bekommen als einem rechten Armenpfleger und Tugendhelden und den Herrn hintenansetzen, der so schon als *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*, Matth. 11, 19, von seinen Widersachern verleumdet wurde. Verschiedenes konnte Judas an dieser Salbung aussetzen. Es lag eigentlich sehr nahe, die Salbung als etwas, das ein ernster, schlichter Mann schlechterdings nicht leiden dürfe, zu bezeichnen. Wenn auch Aristophanes in den Wespen den Philokleon 605 f. sagen lässt:

> *ὃ δέ γ' ἥδιστον τούτων ἐστὶν πάντων, οὗ 'γω πελελήσμην,*
> *ὅταν οἴκαδ' ἴω τὸν μισθὸν ἔχων, κᾆτ' εἰσήκοντά με πάντες*
> *ἀσπάζωνται διὰ τἀργύριον, καὶ πρῶτα μὲν ἡ θυγάτηρ με*
> *ἀπονίζῃ καὶ τὼ πόδ' ἀλείφῃ καὶ προσκύψασα φιλῇ με:*

so ist doch das Salben der Füsse wie des Hauptes nicht bloss nach unserem Urtheile, sondern auch nach der Meinung der Meister in Israel und morgenländischer Väter ein unverantwortlicher Luxus, eine erbärmliche Verweichlichung. Mögen die Juden, welche in Babylon wohnten, sich solche Genüsse gestattet und nichts anstössiges darin gefunden haben, bei den Juden in Palästina sah man die Sache mit andern, unbestochenen Augen an. Jesus sagt, dass die, so weiche Kleider tragen, in der Könige Häusern

sich aufhielten (Matth. 11, 8), und findet das mit der Würde eines Propheten, wie Johannes der Täufer einer ist, unvereinbar. Zu den weichen Kleidern gehören unbedingt auch die Parfüms in denselben und die Salben auf dem Haupte und an den Füssen. Lightfoot hat zu Matth. 26, 7 aus Hier. Berac. f. 11, 2 die Stelle ausgehoben: *indecorum est discipulo sapientum olere aromata.* Ziemt es sich für den Schüler nicht, so erst recht nicht für den Meister. Und Clemens Alexandrinus sagt (paed. 2, 8): *στεφάνων δὲ ἡμῖν καὶ μύρων χρῆσις οὐκ ἀναγκαία, ἐξοκέλλει γὰρ εἰς ἡδονὰς καὶ ῥᾳθυμίας, μάλιστα γειτνιώσης τῆς νυκτός.* Allein nicht auf diesen Punkt richtet Judas Ischariot seinen Angriff: er ist ein Geldmensch und als solcher springt ihm der Geldpunkt zuerst ins Auge. Er verräth sich selbst, sein innerstes Dichten und Trachten, sein geheimstes Wesen und spricht: *εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη*, wie Matthäus, oder *εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν;* Der *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, wie der Herr in dem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 12) den Verräther nennt, denkt hier an eine *ἀπώλεια*, an eine Verschwendung, Vergeudung, Verderbniss. Von der Salbe ist nicht der rechte Gebrauch gemacht worden, sie ist zwecklos verthan. Dass dem Herrn damit ein Dienst, eine Ehre erwiesen worden ist, fällt nicht in die Wagschale: ebensowenig, dass Maria dem gewaltigen Drange ihres Herzens, ihrer demüthigen, inbrünstigen Liebe ein Genüge gethan hat. Judas fragt nach dem Nutzen: das Utilitätsprincip ist sein Leitstern. Verloren ist Alles, was nicht einen handgreiflichen Vortheil, einen erklecklichen Nutzen bringt. Er, der hier mit seinem rechnenden *εἰς τί* kommt und sofort das Facit gefunden hat, hat, als er dem Herrn sich zuwandte, gewiss auch das *pro* und das *contra* gegen einander abgewogen und gehofft, seine Rechnung zu finden. Das Wort von der Verschwendung, von dem schlechten Gebrauche der Salbe ist noch nicht deutlich genug, auch noch nicht begründet; Judas schickt ihm desshalb gleich einen Commentar nach, welchen Johannes, in der Sache mit Matthäus und Markus völlig übereinstimmend, nur in einer andern Fassung bietet. Nach ihm gibt er nämlich nicht an, was hätte geschehen können mit der Salbe, sondern fragt direkt, warum das nicht geschehen sei. Diess, was da verschleudert worden ist, hätte trefflich ausgenutzt werden können; diese Salbe, deren Wohlgeruch noch das ganze Zimmer erfüllt, hätte um einen hohen Preis — Markus und Johannes geben genauer referirend selbst die Summe von dreihundert Denaren an — verkauft werden können. Dieses Geld hätte man in die gemeinschaftliche Kasse niederlegen und zu einem guten Zwecke verwenden sollen: und da der brave Mensch an sich selbst zuletzt denkt, und Judas als ein braver Mensch erscheinen will, so meint er nicht, dass der Herr damit seine und seiner Jünger Bedürfnisse lange hätte bestreiten können, sondern dass man den Armen die Verkaufssumme hätte geben sollen. Wie vielen Armen hätte nicht ein reiches Almosen gereicht werden können — und jetzt verduftet das viele Geld in alle Lüfte! Ist's nicht ein acceptabler Vorschlag, den Judas macht? Er ist in der That ein praktischer Kopf: er weiss aus Allem Geld zu schlagen, bei jeder Gelegenheit Geld zu schaffen und das Geld auch nicht übel anzuwenden. Plinius klagt über die Verschwendung, welche die reichen Römer seiner Zeit mit Salben und Specereien trieben, und schreibt (hist. n. 13, 3, 4): *haec est materia luxus e cunctis maxime supervacanei. Margaritae enim gemmaeque ad haeredem tamen transeunt, vestes prorogant tempus, unguenta illico exspirant ac suis*

moriuntur horis. Summa commendatio eorum, ut transeunte femina odor invitet etiam aliud agentes, exceduntque quadragenos denarios librae. Tanti emitur voluptas aliena. Etenim odorem qui gerit, ipse non sentit. Dieser Grund lässt sich schon hören. Wenn man nun aber gar mit Judas an die vielen Armen denkt, welche der Hülfe dringend bedürfen, soll man dann nicht eine Salbung, welche dreihundert Denare, d. h. — der Denar ist ja der Tagelohn eines Arbeiters in damaliger Zeit gewesen, Matth. 20, 2 — den Jahreslohn eines fleissigen Arbeiters verzehrt, für unsittlich halten? Es kann uns desshalb nicht Wunder nehmen, dass andere Apostel durch Judas Urtheil sich bestechen liessen und sich nicht darauf beschränkten, in stillem Gespräche unter einander über das Werk der Maria ihr Missfallen zu äussern, sondern ihr selbst ihren Unwillen darüber bezeugten. Sie hatten ihre Missbilligung vorsichtig, schonend ausgesprochen, weder die salbende Maria noch den gesalbten Meister genannt, sondern nur bemerkt, was man mit der Salbe für gute Werke hätte stiften können: wen sie treffen wollen, geben sie schliesslich aber doch noch deutlich zu verstehen. Ihre Blicke liegen missmuthig auf dem Weibe, *καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ*, sagt Markus noch ausdrücklich. Stärker als *ἀγανακτεῖν* ist *ἐμβριμᾶσθαι*, welches mit *fremo*, knirschen verwandt ist. Suidas erklärt ganz richtig *ἐμβριμᾶται* mit *μετ᾽ αὐστηρότητος ἐπιτιμᾷ*, und so legt Theophylactus hier aus: *ἐνεβριμῶντο αὐτῇ τουτέστιν ἠγανάκτουν, ὕβριζον, ἐπέπληττον αὐτῇ.* Der Unwillen wuchs also, Einer stachelte durch seine bittern Bemerkungen die Missstimmung des Andern; es kam dahin, dass sie zornige Blicke auf Maria warfen und in Gegenwart des Herrn ein schweres Unwetter aufzog, um sich über ihrem unschuldigen Haupte zu entladen. Judas hat dieses Alles veranlasst mit seiner ungerechten, hämischen Kritik, welche Vieles scheinbar für sich hatte.

Auf Sümpfen tanzen die Irrlichter, welche gar manchen unbesonnenen Wanderer von dem rechten Wege in das Verderben locken: des Judas Urtheil ist solch ein Irrlicht, es machte manchen von den Aposteln irre an dem Herrn und an der Maria, es kommt auch aus einem faulen, giftigen Sumpfe. Johannes, der Jünger der Liebe, welcher sicher für das Werk der Maria ein tiefes Verständniss besass und in das Urtheil der Andern nicht eingestimmt hatte, wesshalb er auch nur von dem Murren und Knurren des Judas spricht, legt die Motive desselben klar. Er bemerkt, dass er das nicht sprach, weil er für die Armen Sorge trug, sondern weil er auf seinen eigenen Vortheil bedacht war, er war ein Dieb. Ein Apostel des Herrn ist ein Dieb: und dieser Dieb hatte *τὸ γλωσσόκομον*! Unter *γλωσσόκομον* versteht man gewöhnlich einen Kasten, ein Futteral, in welchem die Mundstücke von musikalischen Instrumenten aufbewahrt werden: das Wort hat später diese enge Bedeutung abgelegt und bezeichnet jeden Kasten, jede Schatulle, und ist also von Luther nicht grade falsch, nach dem Vorgange der Vulgata, mit Beutel übersetzt worden. Lightfoot denkt, Judas habe einen richtigen Kasten mit Schloss in seinem Hause stehen gehabt und nur den Schlüssel dazu alle Zeit bei sich getragen: wir wissen aber nichts davon, dass derselbe irgendwo ein Haus besass und dass dem Herrn so viel verabreicht wurde, dass nur ein grosser Kasten die Schätze bergen konnte. Es wird an ein Kistchen, an eine Kassette zu denken sein. Hengstenberg verwendet den Umstand, welcher schon Lightfoot nicht entgangen war, dass nämlich der Opferstock, welchen der König Joas ins Thor

an dem Hause des Herrn aufstellen liess, damit das Volk dahin seine Steuer werfe, 2 Chron. 24, 8 und 10, von der 70. γλωσσόκομον genannt wird, dazu, dass Jesus durch die Nachbildung dieser Einrichtung für sich in Anspruch genommen habe, was dort Jehova gewidmet wurde, um sich als den Sohn Gottes zu bezeugen. Ich glaube, es ist da dem von Johannes gewählten Ausdruck ein Tiefsinn untergeschoben, welcher nicht beabsichtigt war: treten in dem Johannesevangelium sonst noch Spuren einer solchen Ausbeutung eines Ausdrucks in der alexandrischen Uebersetzung zu Tage? Ich weiss davon gar nichts. Eher liesse aus der folgenden Bemerkung: *καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* sich ein solcher Gedanke hervorlocken, wenn wir berechtigt sind, *βαστάζειν* mit tragen zu übersetzen. Die Ansichten sind getheilt. Augustinus fragt schon in seinem 50. Traktate zu Johannes: *portabat an exportabat?* In seinem Briefe 108, 3 fasst er es in dem letzteren Sinne und darin stimmen Origenes, Nonnus, Theophylactus, a Lapide, Kypke, Krebs, Maier, Lange, Meyer ihm bei. Der letztere behauptet, der Context fordere es; Andre fügen dazu, es entstehe sonst ein unleidlicher Pleonasmus. Hengstenberg stellt ganz in Abrede, dass *βαστάζειν* je in dem Neuen Testamente wegtragen, wegschaffen heisse, Joh. 20, 15 sei es auch nur tragen und nur aus dem Zusammenhang resultire die Bedeutung wegtragen: allein da hier mit Nichts das „weg“ ausgedrückt ist, so muss *βαστάζειν*, da es nur in diesem Verstande gefasst sein kann, jenen Sinn einschliessen. Immer aber werden wir behaupten dürfen, in *βαστάζειν* ist Tragen alle Mal das Erste, woran zu denken ist. Passt es hier nicht in diesem Sinne: er trug dasjenige, was als freiwillige Gabe, nicht wozu Lange mit seiner Gemeinschaftskasse und seiner reinen und freien Gütergemeinschaft der Jünger verführen kann, durch die Apostel selbst beigesteuert wurde, denn diese hatten, da sie Alles verlassen hatten (Luk. 5, 11), nichts mehr beizusteuern, sondern von wohlhabenden Freunden und Freundinnen — an letztere haben wir nach Luk. 8, 3 vornehmlich zu denken — geschenkt wurde, denn *βάλλειν* ist der *terminus technicus* von den Gaben in den Korban (Matth. 27, 6. Mark. 12, 41, 42, 43. Luk. 21, 1, 2, 3, 4). An dieser ursprünglichen Bedeutung wird mit der Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Lange, Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius, Luthardt, Wichelhaus, Godet, Hengstenberg um so mehr festzuhalten sein, weil *τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν*, in jenem ersten Sinne genommen, aussagen würde, dass er Alles, was in den Gotteskasten gelegt wurde, weggenommen habe, was Lücke u. A. mit Recht behaupten und Meyer mit der allzufeinen Bemerkung abzuweisen sucht, dass der Artikel nicht aussagen wolle, dass er alle Einlagen weggenommen habe, sondern auf die zu denkenden einzelnen Fälle gehe, in denen das Eingelegte von ihm auf die Seite gebracht wurde. Eine, wie mir dünkt, recht unglückliche Ausrede. Ist aber, was man unsrer Fassung vorwirft, wirklich eine Tautologie in den beiden Sätzen: er hatte den Beutel und trug, was gespendet wurde: enthalten? Nach Godet drückt die erste Aussage das Amt, welches Judas hatte, und die zweite das daraus sich ergebende Thun aus, wodurch ihm die Gelegenheit zum Entwenden gegeben wurde. Allein war ihm dieselbe Gelegenheit nicht dadurch schon geboten, dass er *τὸ γλωσσόκομον* trug: oder trug er diesen Gotteskasten, ohne die Schlüssel dazu in seiner Hand zu haben? Diess kann nicht gemeint sein, er konnte nach Joh. 13, 29 in ihn hineingreifen, ohne dass ein Andrer desshalb Hand oder Fuss zu rühren brauchte.

Hengstenberg findet in diesem zweiten Satze ein Neues, durch das *τὰ βαλλόμενα* werde angegeben, wodurch der Kasten gefüllt wurde, nämlich durch fromme Gaben. Ich trete dem bei: Johannes, welcher den Judas als Dieb bezeichnet, sagt mit dem *καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν*, welche leichte Gelegenheit er hatte, seine Diebsgelüsten zu befriedigen, und durch: *καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* schildert er mit wenigen, aber schneidenden Worten, wie schändlich sein Diebstahl war. Die Opfergaben der Liebe waren vor ihm nicht sicher. Eines zwiefachen Vertrauensbruches machte sich Judas, der Kassenführer, schuldig. Wir können nicht sagen, wie er zu der Kasse gelangt war, ob die andern Jünger ihm, was Godet für möglich hält, dieselbe nach Verabredung überantwortet oder er sich, wie Bengel vermuthet, aus heimlichen Gelüsten zu ihr gedrängt, oder der Herr sie ihm, was Neander meint, aus eigner Bewegung anvertraut hatte: immerhin aber hatte er nicht ohne Jesu Wissen und Willen dieselbe. Er missbrauchte das in ihn gesetzte Vertrauen seines Meisters und zugleich das Vertrauen der milden Geber. Denn diese händigten ihre Opfer nicht dem Herrn ein, liessen sich über sie nicht eine Quittung von dem Schatzmeister ausstellen, sondern warfen sie einfach in den Kasten. Hengstenberg behauptet, die Mitjünger hätten längst schon wegen auffallender, ja auffallendster Thatsachen gegen Judas Verdacht geschöpft: hätten aber nach dem Gesetze der Liebe diesen entsetzlichen Verdacht unterdrückt und seine Rechtfertigung, wenn sie auch wenig plausibel gewesen, gelten lassen. Allein wir empfangen in den Evangelien hierüber keine Aufschlüsse: Judas scheint als Meister von einem Heuchler alle seine Genossen völlig und gründlich getäuscht zu haben bis auf das Letzte, sie hatten desshalb auch keinen Argwohn, als er aus ihrem Kreise in der letzten Nacht sich entfernte, trotzdem dass er als der Verräther schon enthüllt worden war von dem, der ihn allein erkannte und durchschaute. Nach dem Evangelium des Jüngers, der von seinem Herrn schreibt (2, 24 f.): er kannte sie alle und bedurfte nicht, dass jemand Zeugniss gäbe von einem Menschen, denn er wusste wohl, was im Menschen war, unterliegt es keinem Zweifel, dass Jesus auch wusste, Judas sei ein Dieb. Warum liess ihm der Erlöser trotzdem die Kasse? Die Alten antworten mit Ammonius, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, dass er ihm die Gelegenheit, sich zu bereichern, nicht habe abschneiden wollen, dass er ihm jeden Vorwand des Verrathes — durch Verrath zu einigen Geldmitteln zu gelangen, abschneide. Ist das aber sittlich zulässig? Einer geringen Sünde wird durch die Finger gesehen, damit eine grössere Sünde verhütet werde — eine ächt jesuitische Moral mit dem Canon: der Zweck heiligt das Mittel! Sollen wir mit Lange und Hengstenberg sprechen: es gehört zu den anbetungswürdigen Wegen der göttlichen Vorsehung, dass die Sünder in Umstände versetzt werden, in denen ihre Bosheit hervorbrechen muss? Ein solcher Gott ist ein *mysterium tremendum*, kein Gott der Liebe, welcher sich wie ein Vater auch des verlorenen Sohnes erbarmt! Jesus lässt ein solches hartes Muss nicht gelten, denn wie er es nicht an ernsten, erschütternden Warnungen hat fehlen lassen, um den Judas von seinem Verrathe zurückzuhalten, so hat er sicher dem Diebe manchen Wink gegeben, manches Wort zugerufen, um ihm das Gelüsten nach fremdem Gut zu verleiden. Wie der Herr sich in sein Leiden und Sterben findet, weil es der Wille seines Vaters ist, weil die Schrift also spricht: so hat er auch dem diebischen Judas die Kasse nicht weggenommen, weil der Rathschluss Gottes ihm es verbot.

Ein Stein des Anstosses und des Aergernisses ist von der verruchten Hand des Judas in den heiligen Kreis geschleudert worden, eine nicht geringe Zahl von Jüngern ist über ihn gestrauchelt und gefallen, schwer hat er Maria verletzt, sie, die sprachlos den Herrn gesalbt hat, steht sprachlos da, weiss nicht, was sie denken und sagen soll, wie sie den Prozess, der nicht erst gegen sie angestrengt wird, sondern gegen sie schon entschieden ist, noch gewinnen soll. Aber sie hat einen Anwalt, einen Parakleten, der da hört, ehe er angerufen wird, der auch auf das unausgesprochene Seufzen der armen Kreatur achtet.

Matth. 26, 10—13.

Da das Jesus merkte, sprach er zu ihnen: was bekümmert ihr das Weib! Denn sie hat ein gutes Werk an mir gethan. (11) Denn ihr habt alle Zeit Arme bei euch; mich aber habt ihr nicht alle Zeit. (12) Denn dass sie diese Salbe auf meinen Leib gegossen hat, hat sie gethan, dass sie mich zum Grabe bereite. (13) Wahrlich, ich sage euch: wo dieses Evangelium wird gepredigt werden in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtniss, was sie gethan hat.

Mark. 14, 6—9.

Jesus aber sprach: Lasset sie in Frieden! Was bekümmert ihr sie? Ein gutes Werk hat sie an mir gethan. (7) Denn alle Zeit habt ihr Arme bei euch, und, wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen Gutes thun: mich aber habt ihr nicht alle Zeit. (8) Sie hat gethan, was sie konnte; sie ist zuvorgekommen, meinen Leichnam zu salben zum Begräbniss. (9) Wahrlich, ich sage euch: wo dieses Evangelium gepredigt wird in alle Welt hinein, da wird man auch, was sie gethan hat, sagen zu ihrem Gedächtniss.

Joh. 12, 7—8.

Da sprach Jesus: Lasst sie in Frieden! Zu meinem Begräbnisse hat sie es behalten. (8) Denn Arme habt ihr alle Zeit bei euch: mich aber habt ihr nicht alle Zeit.

Energisch tritt der Herr ein: er eifert nicht um seiner Ehre willen und weist desshalb die strengen Richter nicht zurecht und zurück, dass sie mit ihrem Urtheile vor seinem Angesicht sich hervorgewagt und mit ihrem Urtheile über das Weib, welches salbte, zugleich über ihn, der diese Salbung sich gefallen liess, ein Urtheil sich erlaubt haben. Nur die Maria will er aus den Händen der ungerechten Richter herausreissen: wie sie sich selbst vergessen hat über ihren Herrn, so vergisst sich der Herr über ihr. So energisch die Rechtfertigung ist, so rücksichtsvoll und zart ist sie aber auch. Er kritisirt nicht — wie wenig kommen ihm in diesem Punkte so viele Kritiker nach, die wahre Christen sein wollen! — die Personen, sondern die Sache: er schweigt gänzlich über die Motive bei Judas, die ihm doch nicht verborgen waren, und bleibt streng bei der Sache. Nach Johannes sagt er, sich fürs Erste ausschliesslich oder hauptsächlich an Judas wendend, *ἄφες αὐτήν*, nach Markus aber, an alle Tadler das Wort richtend, *ἄφετε αὐτήν*, was Luther besser als die Vulgata, welche nur *sinite* hat, mit: lasset sie in Frieden! wiedergibt. Matthäus hat dieses Wort nicht, sagt dafür aber, dass Jesus gesprochen habe: *γνούς*, als ein Erkennender, als Einer, der da alle Dinge weiss. Kühnöl fasst allerdings dieses Wort = *audiens*, allein mit Recht weist Meyer das ab: es soll wie 16, 8 ein geheimnissvolles, wunderbares Wissen Jesu ausgesagt werden. Er hatte ihre Reden, die sie unter einander führten, nicht gehört, nur ihre unwilligen Mienen wahrgenommen: er aber, der die Gedanken des Herzens erkannte, wusste auch ganz genau, was sie so leise, so unhörbar redeten. Warum

bekümmert ihr sie, das Weib, fragt er weiter nach Matthäus und Markus, wörtlich: was machet ihr Beschwerde? Die Redensart *κόπους παρέχειν*, welche in den Evangelien uns auch sonst noch Luk. 11, 7. 18, 5 begegnet, kommt im klassischen Griechisch allerdings auch vor, vgl. Aristoteles probl. 5, 38. p. 873, allein gewöhnlicher ist die Phrase *πράγματα παρέχειν*. Mühe und Noth machten die Jünger der Maria, sie wusste sich weder vor ihnen zu helfen, noch mit sich selbst ins Reine zu kommen: sie fielen ihr nicht bloss beschwerlich, sondern machten ihr auch das Herz schwer, ob sie nicht etwa, der Eingebung ihres Herzens augenblicklich Folge leistend, das Falsche getroffen und ein verkehrtes, thörichtes und verwerfliches Werk gethan habe. Gut bemerkt Bengel: *sane labor est, haerere in conscientia, non modo de re facienda Rom. 14, 15, sed etiam de re facta: praesertim ubi scrupulum, qui propriores sunt salvatoris.*

Maria darf ihr Herz stillen, ihre Ankläger müssen schweigen: der Herr spricht: *ἔργον γὰρ καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ*, wie Matthäus sagt, mit dem Markus fast wörtlich übereinstimmt. Ein *ἔργον καλόν*, absichtlich steht diess voran, ist also diese Salbung. Was heisst das! Uebersetzt Fritzsche richtig: *benigne factum?* Schwerlich, *καλός* kommt in diesem Sinne im ganzen Neuen Testamente nicht vor. Ist *καλόν* hier im Gegensatze zu *ἀγαθόν* gebraucht, findet Jesus das Werk nur schön, entschuldbar, gefühlvoll, relativ gut und nicht absolut gut? Die Kirchenväter machen solche böse Unterschiede hier. Nach Chrysostomus ist diese Salbung durchaus nicht zu loben, sondern nur mit Rücksicht auf den niedrigen Glaubensstand des Weibes zu entschuldigen. Er sagt (in Matth. 80): *καὶ διὰ τί μὴ ἁπλῶς εἶπεν, ὅτι ἔργον καλὸν ἐποίησεν· ἀλλὰ πρότερον· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; Ἵνα μάθωσι, μὴ ἐκ προοιμίων τὰ ὑψηλότερα τοὺς ἀσθενεστέρους ἀπαιτεῖν. Διὰ τοῦτο οὐδὲ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἁπλῶς τὸ πρᾶγμα ἐξετάζει, ἀλλὰ μετὰ τοῦ προσώπου τῆς γυναικός. Καίτοι εἰ ἐνομοθέτει, οὐκ ἂν προςέθηκε τὴν γυναῖκα· ἀλλ' ἵνα μάθῃς, ὅτι δι' αὐτὴν εἴρηται ταῦτα, ἵνα μὴ τὴν βλαστήσασαν αὐτῆς πίστιν πηρώσωσιν, ἀλλ' ἐκθρέψωσι μᾶλλον· διὰ τοῦτό φησιν, παιδεύων ἡμᾶς ὅπερ ἂν γίγνηται καλὸν παρὰ τοῦ ὁτουοῦν, κἂν μὴ σφόδρα ἠκριβωμένον ᾖ, δέχεσθαι αὐτὸ καὶ θάλπειν καὶ ἐπὶ μεῖζον ἄγειν, καὶ μὴ παρὰ τὴν ἀρχὴν πᾶσαν ἐπιζητεῖν ἀκρίβειαν.* Diese Auffassung, welche Clemens Alex. paed. 2, 8 schon angebahnt hatte mit seinen Worten (*ἀλλ' ἡ μὲν γυνή, μηδέπω τοῦ λόγου μεταλαβοῦσα, ἔτι γὰρ ἦν ἁμαρτωλός, ὅπερ ἡγεῖτο τὸ κάλλιστον εἶναι παρ' αὐτῇ, τὸ μύρον, τούτῳ τετίμηκε τὸν δεσπότην*), beherrscht die ganze mittelalterliche Exegese und trübt selbst das Auge eines so selbstständigen, scharfsinnigen Auslegers wie Calvin. Dieser schreibt: *mirum est, cur Christus, cuius tota vita temperantiae et frugalitatis regula fuit et exemplar, immodicum sumptum nunc probet, quem luxui et supervacuis deliciis affinem fuisse apparet. Sed notandum est defensionis genus, quo utitur: neque enim mulierem recte fecisse pronuntiat, quasi idem quotidie fieri velit: sed quod semel ab ea factum erat, Deo gratum esse testatur, quia sic ob iustam causam fieri oportuerit: quamquam ergo unguenti usum Christus minime appeteret, haec tamen illi unctio propter circumstantiam placuit.*

Ich kann dieser Auffassung nicht beipflichten: Maria hat, wie Meyer auch betont, eine im ethischen Sinne schöne, also eine treffliche, sittlichschöne Handlung an dem Herrn verrichtet: sie hat gethan, was geschehen musste, was, wenn es unterblieben wäre, zur ewigen Schande der gesammten

Menschheit gereichen würde. Dem Erlöser, welcher sich anschickt, sein Leben für uns zu lassen, musste eine Huldigung zu Theil werden, welche ihm den vollen Dank des Menschengeschlechtes verbürgt. Nothwendig war diese Salbung, wie es auch nothwendig ist, dass hohe Dome und herrliche Münster gebaut werden: zur Sünde wird solches Salben und Bauen erst, wenn man zu einer Zeit salben und bauen will, wo andres Noth thut, wenn man nur immer salben und bauen will. Alles zu seiner Zeit. Dass in der Kasse keine Ebbe war, dass Mittel zur Verfügung standen, den Armen wohlzuthun, ersehen wir aus Joh. 13, 29 noch ganz bestimmt. Jetzt war es noch Zeit, ein gutes Werk an dem Herrn zu vollbringen, aber diese Zeit hielt nicht mehr lange an und die Zeit, an den Armen ein gutes Werk zu thun, lief so bald nicht fort. *Πάντοτε* — die beiden ersten Evangelisten setzen diess Wort an die Tonstelle — spricht Christus, noch einen weiteren Grund angebend, warum das Weib nicht zu behelligen sei — habt ihr die Armen, *τοὺς πτωχούς*, — der Artikel steht, weil an die Armen, zu deren Fürsprechern sich die Jünger erst aufgeworfen hatten, gedacht wird, — bei euch und *ὅταν θέλητε* — schiebt Markus hier allein ein — *δύνασθε αὐτοὺς εὖ ποιῆσαι*. Ich glaube, dass Paulus nicht so Unrecht hat, als ihm Fritzsche gibt, wenn er in diesen Worten einen Stachel sieht, welcher dem Judas in's Gewissen eindringen sollte: *ὅταν* heisst allerdings nicht: so anders, wenn überhaupt, sondern *quando*, *quotiescunque*. Aber auch so, klopft dieser Satz, welchen Meyer grundlos für einen commentirenden Zusatz der Ueberlieferung ansieht, an das Gewissen an und wir wissen, dass Jesus nicht leicht eine Gelegenheit vorübergehen lässt, ohne an dasselbe bei Judas zu appelliren. Den Herrn haben sie nicht alle Zeit, im Gegentheil nur noch sehr kurze Zeit, wie er ihnen vor wenigen Stunden erst, da er von Jericho gen Jerusalem mit ihnen zog, eröffnet hat. Augustinus, welcher leider öfters Schwierigkeiten sieht, wo die Lösung auf der Hand liegt, dreht dieses Wort nach vielen Seiten, stellt unter andern aber auch die einzig richtige Auslegung zur Wahl: *potest et sic intelligi — loquebatur enim de praesentia corporis sui. Nam secundum maiestatem suam, secundum providentiam, secundum ineffabilem et invisibilem gratiam impletur, quod ab eo dictum est: ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi. Secundum carnem vero, quam verbum assumsit, secundum id quod de virgine natus est, secundum id quod a Judaeis prehensus est, quod ligno confixus, quod de cruce depositus, quod linteis involutus, quod in sepulcro conditus, quod in resurrectione manifestatus, non semper habebitis vobiscum.*

Und an diesem, dem wir nicht alle Zeit das Gute erweisen können, welches wir ihm zudenken, hat Maria, als sie an ihn noch herankommen konnte, gethan, *ὃ ἔσχεν αὕτη*, wie Markus allein angibt. Fritzsche will zu *ἔσχεν* suppliren *ποιεῖν*, Bengel denkt daneben noch an einen *sermo concisus: i. e. quod habuit, impendit: et quod potuit, fecit*: beides ist nicht nothwendig, da *ἔχειν* in dem klassischen Griechisch, worauf Heupel und Kypke schon längst aufmerksam gemacht haben, häufig heisst: können, vermögen, im Stande sein. Was Maria nur zu thun im Stande war, hat sie ganz und voll gethan. Und was hat sie gethan, als sie, hingerissen von ihrer glühenden Liebe zu dem Herrn, *τὸ μύρον τοῦτο*, diese annoch duftende Salbe über den Leib Jesu ausgoss? Mit dem *βαλοῦσα*, was Matthäus hat, soll wohl weniger das Rasche, Plötzliche in ihrer Handlungsweise, als der volle Strom der Salbe (*largiter*, merkt Bengel an), welcher aus dem

zerbrochenen Alabasterflacon gleichsam herabstürzte, geschildert werden. Was hat sie aber gethan? Was ist der Sinn, die Bedeutung dieser Salbung?

Alle drei Evangelisten bringen diese Salbung mit dem ἐνταφιασμός des Heilands in Verbindung. Was wir darunter zu verstehen haben, lehrt uns Augustinus; derselbe sagt *(locutiones de Gen. 1, 202)*: *non invenit lingua latina, quemadmodum appellaret ἐνταφιαστάς: non enim ipsi sepeliunt, id est terrae mandant corpora mortuorum, quod non est graece ἐνταφιάσαι, sed θάψαι. Illi ergo ἐνταφιασταί id agunt, quod exhibetur corporibus humandis, vel condiendo vel siccando vel involvendo et alligando, in quo opere maxime Aegyptiorum cura praecellit.* Es umfasst nach Kypke, der den klassischen Sprachgebrauch näher ermittelt hat, dieser ἐνταφιασμός die *exornatio et compositio ad sepulturam*, denn ἐνταφιάζειν bedeutet *ad sepulturam componere, ornamentis sepulcralibus exornare, ita tamen, ut per hanc praeparationem ad sepulturam in primis pollinctura, quae in oriente moris erat, intelligatur.* Das Wort des Herrn geben aber die drei Evangelisten nicht gleich: Matthäus und Markus weichen nur wenig von einander ab, dagegen ist Johannes selbstständig. Die Lesart des *textus receptus* bei ihm macht keine Schwierigkeiten: sie würde sich am Engsten der Wiedergabe dieses Satzes bei Matthäus anschliessen. Ist sie aber nicht eine aus den andern Evangelisten entlehnte Korrektur? Lachmann, Tischendorf schreiben: ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό, denn die bedeutendsten *Codices*, wie der Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, lesen so. Hengstenberg erklärt diese Lesart für „eine schlechte Korrektur solcher, welche meinten, der ἐνταφιασμός könne nur an einem bereits Verstorbenen vollzogen werden“: hiergegen aber muss erinnert werden, dass, wenn die Abschreiber hier diese Korrektur anbrachten, sie dasselbe auch in Matthäus und Markus müssten gethan haben. Den Gedanken, welchen sie nach Hengstenberg hier als unverständig strichen, hätten sie bei jenen als richtig ohne Anstand stehen lassen. Da diese angeblich hineinkorrigirte Fassung die grössten Schwierigkeiten bietet, muss ich sie nach dem Grundsatze, dass die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen ist, gegen Hengstenberg, Godet, Lücke u. A. als die ursprüngliche erkennen.

Wenn wir τηρεῖν in der Bedeutung von *servare*, *observare* nehmen könnten, wäre der Gedanke leicht und glatt: lass sie, würden wir dann mit Ewald übertragen, dass sie auf den Tag meiner Bestattung dieses so halte; Jesus hätte dann diesen Tag der Salbung schon so gut wie den Tag seiner Bestattung angesehen wissen wollen. Allein das αὐτό ist zu unbestimmt, τοῦτο wäre nach Meyer besser dann an der Stelle und wenn τηρεῖν auch sonst 9, 16 von dem Halten heiliger Gebräuche steht, so ist hier doch im Gegensatz zu der gerügten ἀπώλεια, der Verschleuderung, die Bedeutung Aufsparen, Aufbewahren besser am Platze.

Nonnus paraphrasirt dieses Wort:

> *θηλυτέρῃς λίπε δῶρον ἀμεμφέος, ὄφρα φυλάξῃ*
> *σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἴσοκεν ἔλθῃ*
> *φοίνιος ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη.*

Meyer billigt diese Auffassung, deren Sinn auch nach Lücke kein anderer sein kann als dieser: lass sie, erlaube ihr, dass sie die Salbe zu meinem Begräbnisstage aufbewahre. So würde der Tag τοῦ ἐνταφιασμοῦ erst noch

kommen und Maria müsste einen hübschen Theil von der Salbe noch übrig behalten haben. Allein nach den evangelischen Berichten hat sie eines Theils die Alabasterflasche zerbrochen und dadurch die Absicht kund gegeben, den ganzen Inhalt Jesu zu opfern, und andern Theils wollte Judas nicht einen guten Rath geben, was mit dem Salbenreste anzufangen sei, sondern er tadelt die Verschwendung der ihre 300 Denare werthen Salbe, er hätte gewünscht, dass sie verkauft worden wäre. Es passt demnach, wie Lücke vortrefflich schon ausgeführt hat, diese Meyerische Auslegung nicht in den Zusammenhang.

Judas hat der Maria den Vorwurf gemacht, dass sie die Salbe nicht zum Besten der Armen verkauft habe: ob er damit sagen will, dass sie, statt mit ihrer Salbe in das Speisegemach hereinzukommen, viel besser zu den Krämern hingegangen wäre, um sie zu verkaufen? Ob er wohl denkt an einen Verkauf in der letzten Stunde und nicht an einen, der längst schon hätte geschehen sollen? Was soll eine Jüngerin Jesu noch mit solchen kosmetischen Mitteln? Und gilt nicht: *bis dat, qui cito dat?* Judas, der Splitterrichter, ist wie diese alle ein Rigorist: alle Salbe ist ihm ein Unrath, ein Schandfleck für den Gläubigen. Maria hat nicht gethan, was sie längst schon hätte thun sollen: sie hat die Salbe vorsichtig aufgehoben, der Verräther deutet leider nicht an, welche Absicht er ihr dabei zuschätzt. Der Herr geht auf diese Insinuationen ein: Maria hat die Salbe aufbewahrt, nicht von der Bestattung des Lazarus her, was Kühnöl für sicher annimmt, Lücke aber nur für möglich hält, sondern von dem Zeitpunkte an, da sie ihren Schmuck nicht mehr suchte in Kleideranlegen und in Haarflechten, sondern in dem sanften, stillen Geiste, um von ihr zu seiner Zeit den rechten Gebrauch zu machen. *Parata*, sagt Bengel, *prius fuerat in pauperes conferre, si opus esset: sed divino consilio gubernata est, ut asservaret, quamvis ipsa nesciret, quorsum opus foret.* Aehnlich Luthardt, Lange, Baumgarten-Crusius, Ebrard.

Nach den beiden Synoptikern drückt sich der Herr viel einfacher über den Sinn der That Marias aus; nach Matthäus sagt er: *πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν*, nach Markus: *προέλαβε μυρίσαι μου τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν*. Während die Worte des Matthäus sich allenfalls mit Casaubonus, Elsner u. A. auch so fassen lassen, dass sie es gethan habe nur in Bezug auf die Bestattung, so dass hier also nur eine Vorarbeit, eine Zurüstung auf die eigentliche *pollinctura* stattgefunden habe, stellt Markus den Sinn der Worte dahin fest, dass in dieser Salbung schon die Todtenwaschung und Salbung vollzogen worden sei. Eine Vorausnahme des *μυρίζειν*, welches mit den Todten geschah und zu dem man sich, wie wir aus Plinius *(13, 1, 6: postea voluptas eius [unguenti] a nostris quoque inter lautissima atque etiam honestissima vitae bona admissa est honosque et ad defunctos pertinere coepit)* und Martialis beissendem Epigramme (3, 12:

Unguentum, fateor, bonum dedisti
Convivis, here; sed nihil scidisti.
Res salsa est bene olere et esurire.
Qui non coenat et ungitur, Fabulle,
Hic vere mortuus mihi videtur.)

erfahren, aller jener Salben bediente, welche man über den lebendigen Leib ausgoss, findet Jesus also in der Salbung der Maria: *προλαμβάνειν* kommt, wie Wetstein, Krebs und Kypke nachweisen, in diesem Sinne von

occupare, praevenire schon bei den Klassikern vor, freilich steht es dann meist im Particip und nicht wie hier als *verbum finitum cum Infinitivo.*

Hat Maria ihr Werk nun wirklich in der Absicht, welche Jesus angibt, gethan? Keil weist die Frage ganz ab, weil des Herrn Wort gar nicht von der Absicht rede, welche Maria verfolgt habe, „sondern nur von der Bedeutung, welche ihre That, ihr selber unbewusst, nach göttlichem Liebesrath für ihn erhalten sollte". Wir können ihm aber nicht folgen: die Redaktion des Wortes Christi, wie sie bei Matthäus und Markus vorliegt, erlaubt es, auf diese Weise die aufgeworfene Frage von sich abzuweisen, aber nicht die Redaktion des Johannes, hier lässt sich nicht daran zweifeln, dass Jesus der Maria eine ganz bestimmte Absicht zuschreibt, also von einem Handeln mit klarem Bewusstsein spricht. Es gibt nur sehr Wenige, welche das mit Lightfoot, Grotius, Storr, Hengstenberg behaupten: die Meisten — die Kirchenväter lassen sich über diesen Punkt nicht aus, neigen sich aber, da sie in der That Mariens eine That schwachen Glaubens nur zu erkennen vermögen, offenbar hierher — wie Heinsius, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Olshausen, Lücke, Tholuck, Stier halten es mit Meyer, welcher erklärt: „übrigens leiht Jesus dankbar und gerührt der Frau eine Absicht, statt deren sie selbst nur die Erweisung ihrer Liebe und Verehrung hatte, welche Gefühle aber durch den Gedanken an den nahen Tod des geliebten Herrn gesteigert und, zu diesem Hervortreten getrieben, die höchste Weihe empfingen". Baumgarten-Crusius nimmt wenigstens eine dunkle Ahnung an; Lange sieht Maria handeln mit dunklem Bewusstsein in tiefer, ahnungsvoller Wehmuth; selbst Schenkel redet, „von hingebender ahnungsvoller Jüngerliebe, welche bereits das Schlimmste befürchtet". Allein wäre das wohl eine Vertheidigung der Maria, welche dem Könige der Wahrheit wohl ansteht, wenn er, einem Advokaten gleich, seiner Klientin Gedanken unterschiebt und leiht, welche sie gar nicht kannte, oder wenn er das, was sie im Drange des Augenblicks, von dunklen Ahnungen, von schwermüthigen Gedanken getrieben, einer Nothwendigkeit nachgebend, ohne Absicht, ohne volles, klares Bewusstsein vollbringt, als gewusst und gewollt darstellt?

Hengstenberg findet es mit Recht von vornherein wahrscheinlich, „dass der Gedanke des nahen Todes die Seele der Maria erfüllte, sie veranlasste die Salbe, die sie sonst wohl zum Besten der Armen verkauft hätte, zum zukünftigen Gebrauche aufzubewahren, und sie bei der Salbung leitete. Was Jesus schon in Galiläa ausgesprochen, Matth. 16, 21, was er seinen Jüngern beim Antritt dieser seiner letzten Reise so nachdrücklich gesagt hatte, Matth. 20, 17. Mark. 10, 32—33. Luk. 18, 31—34, was selbst seinen Feinden nicht unbekannt geblieben war, Matth. 27, 63, das konnte Maria nach der ganzen Stellung, die sie einnahm, nicht verborgen sein. Ihre Ueberschwenglichkeit in der Ehrung Jesu hatte zum Theil in dem Bewusstsein ihren Grund, dass es die letzte Ehre war, die sie ihm erwies für Alles, was er an ihr der Unwürdigen gethan hatte." Wer sich nicht entschliessen kann, der Maria eine solche Glaubenserkenntniss zuzugestehen, weil wir dieselbe bei den Aposteln nicht finden — ein Umstand, welcher übrigens gar nichts zu bedeuten hat, weil, wenn irgend eine Menschenseele, so Maria am Tiefsten sich in die Worte des Herrn versenkt haben muss, und an andeutenden Worten hat es Jesus nicht fehlen lassen, wie die Häupter des Volkes nicht an Drohworten: der kann sich es so vorstellen,

dass dieselbe mit der Salbe anfänglich nur ein Huldigungsopfer darbringen will, dass sie aber, als sie über den liegenden Herrn die Salbe ausschüttet, und der Geruch derselben ihr in die Nase dringt, an die Stunde auf ein Mal erinnert wird, da Lazarus, ihr Bruder, vor wenigen Wochen vor ihr lag und sie auch mit starkriechender Salbe ihm Haupt und Füsse benetzte, und nun wie ein Blitz der Gedanke sie durchzuckt und ganz hinnimmt, der, dem du jetzt Haupt und Füsse salbst, ist auch dem Tode verfallen. Das Opfer der Huldigung hatte sich so ungezwungen in ein Todtenopfer verwandelt. Nicht wie eine Priesterin des Pythischen Gottes, von heiligem Wahnsinne ergriffen, sondern wie eine Priesterin des Gottes, der mit seinem Geiste den Geist in seiner Kreatur nicht auslöscht, sondern erleuchtet, steht Maria vor unsern Augen. „Sie verwaltete,“ sagen wir mit Lange, „in dieser Stunde ein geheimnissvolles Amt im Namen aller Engel und guten Geister, aller auserwählten Seelen der christlichen Menschheit, ja man kann sagen, im heimlichen Auftrag des Vaters im Himmel selbst, so wie in der hehrsten Weihe des h. Geistes, der sie zu der Priesterin machte, welche den grossen Hohenpriester zu seinem Todesgange weihen durfte.“

Johannes schliesst mit diesem Worte, welches der Salbung Bedeutung und damit auch Berechtigung in's Klare stellt, seinen Bericht ab. Aus Matthäus und Markus erfahren wir, dass noch ein Wort folgte. Mit *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* hebt es an: der feierliche Anfang verräth schon, dass ein Wort von weittragender Bedeutung kommt. Die Tragweite ist enorm: sie erstreckt sich über die ganze Welt. Wohin nur irgend *τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο*, welches ohne allen Grund von Kühnöl auf die Botschaft, auf die Erzählung von dem Tode und Begräbnisse des Herrn beschränkt wird, sondern die ganze Botschaft umfasst, welche überhaupt gepredigt werden soll, also *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*, Matth. 24, 14, *τὸ εὐαγγέλιον*, wie es Mark. 16, 15 gemeint ist, so schon Chrysostomus, verkündigt wird, — Markus deutet mit seinem *εἰς ὅλον τὸν κόσμον* darauf hin, dass diese Predigt durch den Dienst der Mission in alle Lande hineingetragen wird, während Matthäus mit seinem *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* uns die Verkündigung des Evangeliums in bestehenden Gemeinden mehr vor das Auge rückt — da wird gesagt werden, und zwar *εἰς μνημόσυνον αὐτῆς*, also zu ihrem Ehrengedächtniss, was sie gethan. Das Werk, von welchem Maria von so vielen Jüngern nur Schimpf und Schande geerntet hat, wird ihr in allen Landen und in ewigen Zeiten Lob und Dank eintragen. Gottes Urtheil lautet nur zu oft anders als der Menschen Urtheil. Aber vergessen wir über diesem Weibe nicht den Herrn. Er sieht sich todt, aber sein Werk erleidet dadurch keinen Abbruch. Das Evangelium, welches er nur in dem h. Lande predigen konnte, von tausend und aber tausend Zungen in aller Welt verkündet! *Attende*, ruft Hieronymus aus, *notitiam futurorum, quod passurus post biduum et moriturus, sciat evangelium suum in toto orbe celebrandum.* Welch ein heller, durch keine Schatten des Todes getrübter Blick in die Zukunft! Wie erhaben, wie majestätisch ist nicht dieser Untergang der Sonne, des Lichtes des Lebens! Weissagend, einen neuen Aufgang verheissend, der grossartiger ist wie der eben zu seiner Ruhe eingehende, neigt sich der Tag. Dieser wunderbare Blick in die Zukunft ist dem Sterbenden allerdings nicht erst aufgegangen in dem Werke der Maria, er wusste es von Anfang und hat es in unzähligen Worten bezeugt, dass sein Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt werden soll und wird, aber er ist ihm

durch das Werk der Maria auf's Neue als Wahrheit, als Gottes Wille versiegelt und versichert worden. Die Predigt in aller Welt ist davon abhängig, dass Menschen da sind, welche dem Heilande sich opfern mit Allem, was sie sind und haben: stirbt diese Liebe auf Erden aus, so erstirbt auch das Werk der Mission. Marias Werk bezeugt aber, dass es an solchen nicht fehlt, die, von starker, überschwenglicher Liebe beseelt, das Opfer des Dankes mit Freuden, mit Selbstverleugnung und Demuth darbringen. Dieses Werk steht demnach mit der Verbreitung des Christenthums in einem causalen Zusammenhange. War die Salbung der Maria auch eine Salbung zum Tode, zu Leiden und Martern, so gewinnt sie doch dadurch, dass dem Herrn aus ihr eine Liebe entgegenschlägt, wie er sie in solchem Ueberschwange noch nicht erfahren hat, einen solchen Charakter, dass er wohl mit dem Psalmisten sprechen durfte: Du bereitest vor mir einen Tisch gegen meine Feinde. Du salbest mein Haupt mit Oel und schenkest mir voll ein, Ps. 23, 5. und wir in diesem Betracht gleichfalls mit einem Psalmwort ihn begrüssen dürfen: es hat dich Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen! Ps. 45, 8.

4. Der Verrath des Judas.

Matth. 26, 14—16.

Da ging hin der Zwölfen Einer, mit Namen Judas Iskariot zu den Hohenpriestern (15) und sprach: was wollt ihr mir geben? Ich will ihn euch verrathen. Und sie zahlten ihm 30 Silberlinge. (16) Und von da an suchte er Gelegenheit, dass er ihn verriethe.

Mark. 14, 10—11.

Und Judas Iskariot, einer von den Zwölfen, ging hin zu den Hohenpriestern, dass er ihn ihnen verriethe. (11) Da sie das hörten, wurden sie froh und verhiessen ihm, Geld zu geben. Und er suchte, wie er ihn bei guter Gelegenheit verriethe.

Luk. 22, 3—6.

Es fuhr aber der Satanas in Judas, genannt Iskariot, der da war aus der Zahl der Zwölfe. (4) Und er ging hin und redete mit den Hohenpriestern und den Hauptleuten, wie er ihn wollte ihnen überantworten. (5) Und sie wurden froh und gelobten ihm Geld zu geben. (6) Und er versprach sich und suchte Gelegenheit, dass er ihn ihnen überantwortete ohne Rumor.

Matthäus und Markus schliessen diese Geschichte an die Salbung in Bethanien an, Lukas, welcher diese nicht berichtet, fügt sie durch ein *δέ* an die Berathung des Hohenrathes, wie man den Heiland mit List greifen könne. Markus bindet beide Erzählungen durch *καί* zusammen, welches uns gestattet, einen längeren oder kürzeren Zeitraum dazwischen anzunehmen. Matthäus sagt *τότε*, welches uns nicht gerade nöthigt, diesen Verrath als die unmittelbare Folge der Salbung zu betrachten. Man hat das vielfach gethan: Gerhard und Bynaeus, vor ihnen schon die Glossa des Thomas Aquinas, und neuerdings wieder Wichelhaus und Schenkel, meinen, der Verweis, welchen der Herr eben ertheilt hatte, habe den Judas so aufgebracht, dass er sporenstreichs nach Jerusalem zu den Todfeinden Jesu gelaufen sei; sie streiten sich nur noch um die Zeit, während ihn die Einen an dem hellen Tage, so lassen die Andern — richtiger, denn *δεῖπνον* ist ein

Abendmahl — in der Nacht noch dorthin sich begeben. Fritzsche zieht den Johannes, um diese Ansicht halten zu können, zu Hülfe. *Jure tuo mireris, Matthaeum huic rei aliquid tribuere, quod Judas Cariothensis tum h. e. post illos sermones v. 8—13, ut magistrum sacerdotibus traderet, profectus sit, nulla re commemorata, quae illo maxime tempore id facinus eius animum incenderit. Si Johannem 12, 2 sq. idem, quod hic narravit Matthaeus, perhibuisse vere contendimus, offenderat eum Jesu oratio v. 10 sq.* Meyer bemerkt hiergegen, dass das *τότε* bei Matthäus doch aus Matthäus verstanden werden müsse und in der von diesem mitgetheilten Rüge sei gar nicht der Name des Judas erwähnt: als ob eine Rüge nur dann, wenn sie mit Namensausruf verbunden ist, träfe! Judas fühlte sich getroffen und das konnte genügen, ihn zu seinem Thun zu bestimmen. Aber heisst es: die Rüge war ja so sanft, so zart: als ob nicht ein kleiner Tropfen, wenn das Gefäss ein Mal voll ist, es überlaufen lässt! Wir haben kein sachliches Bedenken, dieses *τότε* und was folgt als Wirkung oder Folge der vorhergehenden Geschichte zu fassen, sondern finden uns nur aus harmonistischen Rücksichten bewogen, dieses *τότε* in einem allgemeineren Sinne zu verstehen. Nicht unmittelbar nach der Salbung in Bethanien, welche am Sonnabend vor dem 14. Nisan erfolgte, kann Judas den Hohenpriestern sich dargeboten haben, denn 2 Tage vor Ostern fassen sie mit den Schriftgelehrten und den Aeltesten des Volkes den Beschluss, vor dem Feste sich in Nichts einzulassen; ist es möglich, dass sie nach Judas Anerbieten noch zaudern, Alles aufschieben konnten? Das *τότε* hier kann sich nur auf das *τότε* in V. 3 beziehen, so schon Grotius, Kühnöl, Keil. Nach jener Berathung bot der Verräther erst seine Hand, wodurch der Beschluss, vor dem Feste sich des Verhassten nicht zu bemächtigen, hinfällig wurde.

Matthäus und Markus lassen den Judas kurzweg handeln: Lukas, welcher sich vorgesetzt hat, Alles genau *ἄνωθεν* zu erzählen, thut das hier auch, freilich aber in einem andern Sinne des Wortes *ἄνωθεν*. Er heisst uns wegblicken von dem irdischen Schauplatz und dem menschlichen Missethäter und hinaufschauen zu dem Reiche der Finsterniss und seinem Fürsten, der hier inspirirt und agitirt, sodass Judas nur sein Werkzeug, sein Knecht ist. Von dem Satan ging die Initiative des Handelns aus: ehe Judas hinging, musste ein Anderer in ihn eingegangen sein. Lukas schreibt: *εἰςῆλθε δὲ ὁ σατανᾶς*. Diess ist die stärkste Bezeichnung für den Bösen, sie charakterisirt ihn als den absoluten *ἐχθρός* (Matth. 13, 39) Gottes und der Menschen, wie denn das Zeitwort שָׂטַן *adversatus est* heisst. cf. 1. Sam. 19, 4. Num. 22, 22. Sach. 3, 1. Die 70 übersetzt שָׂטָן immer durch *ὁ διάβολος*, wenn es den Widersacher Gottes bezeichnet, sie hätte besser gethan wie Origenes, Theophylactus u. A. *ὁ ἀντικείμενος* zu sagen, denn *διάβολος* deckt die Bosheit des Bösen nur einseitig und nicht in ihrer höchsten Spitze auf, als *διάβολος* ist der Böse nur Verleumder, und seine Rüstung ist doch „gross Macht und viel List“. Dieser Böse *εἰςῆλθε* in den Judas: dasselbe Zeitwort steht, wenn die bösen Geister in einen Menschen fahren Luk. 8, 30. 32. 33. 11, 26. Es versteht sich von selbst, dass, da der Böse ein böser Geist, das persönliche böse Princip ist, jeder Gedanke an ein leibliches, leibhaftiges Einfahren, was manche Feinde des Evangeliums hier haben finden wollen, ausgeschlossen ist. Der Verkehr des Menschen mit dem Teufel, welcher bis zu einer Einwohnung, einer persönlichen Gemeinschaft steigen kann, vollzieht sich durch das Medium des Geistes, denn

dieser ist das, wodurch sie beide als durch ein Mittleres, Gemeinsames verbunden sind. Der Geist wirkt auf den Geist. In den Judas trat der Böse ein: er, der diesen Jünger schon vielfach versucht haben mochte, aber von ihm bis dahin bald stärker, bald schwächer zurückgewiesen war, fand jetzt einen Zugang in sein Innerstes, zu seinem Herzen; ob einen momentanen oder einen für immer, ist mit dem *εἰςῆλθε* nicht angegeben. Wenn wir Johannes, der auch an dem Judas die pneumatische Eigenthümlichkeit seiner Geschichtsdarstellung nicht verleugnen kann, zu Hülfe ziehen, so müssen wir antworten: jetzt nur für einen Moment, für eine gewisse Weile, noch nicht für immer und ewig. Denn Johannes weiss noch von späteren Anläufen des Bösewichtes auf Judas: er, welcher 13, 2 bemerkt, dass der Teufel die Absicht des Verrathes ihm schon vor dem Beginne des letzten Mahles in das Herz geworfen habe, sagt erst nach dem Bissen: *τότε εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς* V. 27. Er hat sich also den starken Ausdruck des Lukas bis auf das Letzte aufgespart; das Hineinwerfen und das Eingehen ist ja dadurch wesentlich unterschieden, dass bei dem Einwerfen der Werfende noch ausserhalb, in einer gewissen Entfernung von dem Ziele, nach dem er wirft, sich befindet. Wenn Einige, unter ihnen auch Meyer, in dem Verkehre des Menschen mit dem Satan keine verschiedenen Stufen zugestehen wollen, so weiss ich nicht, wie sie sich den Verkehr des Menschen mit Gott vorstellen, welcher ja der Geist ist: hat dieser nicht auch Gradunterschiede? Euthymius bemerkt ganz richtig, dass zwischen Johannes und Lukas keine Differenz sei. *Πρότερον μὲν γὰρ ὁ σατανᾶς ἀπόπειραν ἐποιήσατο καὶ διεκωδώνισε τὸν ἄθλιον· ὕστερον δὲ γνοὺς ἀφορισθέντα, ὡς ἀδιόρθωτον, θαῤῥήσας ἐπεπήδησεν, πλὴν οὐχ ὥστε δαιμονᾶν αὐτόν, ἀλλ᾽ ὥστε κατακυριεύειν καὶ δουλαγωγεῖν αὐτόν.* Grotius weist die verschiedenen Phasen in diesem furchtbaren Prozesse, welchen Chrysostomus (in Matth. 81) schon bestimmt gelehrt hat, indem er sagt: *ὅτι οὐκ ἀθρόον εἰςέρχεται οὐδὲ ἐφ᾽ ἕν, ἀλλὰ πολλὴν ποιεῖται τὴν ἀπόπειραν πρῶτον· ὃ δὴ καὶ ἐνταῦθα γέγονε,* näher so nach: *hunc ordinem in Juda observare est: primum avaritia tentatus furti se alligavit et quidem in pecunia pauperibus destinata,* Joh. 12, 5: *neque id satis habens homo sacrilegus, videri voluit eorum defensor, quos ipse spoliabat: a magistro admonitus de malitia nihil remisit: tum illi suggessit satanas, ut Christo prodendo lucrum sibi pararet.* Joh. 13, 2. *Huic sceleratae suggestioni postquam consenserat, iam intrasse in eum satanas dicitur: nempe ut, quod animo proposuerat, id pacto firmaret, iterumque intrasse in eum, penitus scilicet, narratur, postquam ille ad Christi in coena sermones animum obduraverat,* Joh. 13, 27, *ut iam scilicet, quod pacto firmaverat, re ipsa impleret.*

Alle drei Berichterstatter begnügen sich nicht, den Judas einfach als den J. Iskariot zu kennzeichnen; sie heben alle hervor, dass er Einer der Zwölfe war, zu der Zahl der Zwölfe gehörte. Chrysostomus hat schon gesehen, dass sie das mit Absicht thun: *ὡςανεὶ ἔλεγον· τοῦ πρώτου χοροῦ τῶν ἀριστίνδην ἐξειλεγμένων τῶν, μετὰ Πέτρου καὶ Ἰωάννου.* Tragisch, was Meyer dazu setzt, ist diese nähere Bezeichnung des Verräthers nicht in dem strengsten Sinne dieses Wortes: um das Unglaubliche, das Grauenhafte der sofort zu berichtenden Thatsache recht hervorzukehren, betonen sie, dass einer, der dem engsten, trautesten Kreise angehört, einer, den der Herr erwählt hat, um sein Zeuge zu sein bis an der Welt Ende, zu diesem Schurkenstreiche sich hergibt.

Ahnen konnten die andern Elfe nicht, was der Zwölfte von ihnen, als er von ihnen wegging, im Sinne trug: sie sahen ihm ganz unbekümmert nach, denn es ist uns nirgends ein Fingerweis gegeben, dass, was Lange vermuthet, das Kind der Nacht im Schutze der Nacht aus ihrem Kreise sich weggestohlen habe. Da er die Kasse trug und, wie wir aus Joh. 13, 29 ersehen, oft verschiedenartige Geschäftsgänge zu machen hatte, so hatten sie nicht den geringsten Argwohn. Zu den Hohenpriestern ging er, wie alle drei Evangelisten angeben, aber nicht ausschliesslich zu ihnen, sondern auch zu den Hauptleuten, wie Lukas besonders noch notirt. Die Hohenpriester sind hier, wie wir zu Matth. 26, 3 schon ausgeführt haben, die in dem Hohenrathe sitzenden Personen aus den angesehensten Priesterfamilien: bei *τοῖς στρατηγοῖς* lässt sich aber an Verschiedene denken.

Hammond und Erasmus Schmidt reden bestimmt von Römischen Hauptleuten, was mir auch des Chrysostomus Ansicht zu sein scheint. Wir wissen, dass die Römer die Burg Antonia, über dem Tempel belegen, immer besetzt hielten, und dass sie während der Festtage an der westlichen Galerie des Tempels ein Kommando aufgestellt hatten, welches sofort jeden Aufruhr in den Tempelhöfen noch im Keime ersticken sollte (Joseph. 20, 8, 11): das Osterfest war allerdings nahe, der Posten konnte in dem Tempel schon aufgezogen sein. Allein was hat Judas mit den Römischen Hauptleuten zu schaffen? Haben die Römer dem Herrn schon den Krieg erklärt: konnte der Hauptmann, wenn er auch den Hohenpriestern geneigt war, auf eigene Faust handeln? Die Sache hätte sich so verwickelt und so viele Mitwisser gewonnen, dass der Anschlag bekannt werden musste. Clericus, Deyling, Bynaeus, Lightfoot, Grotius und die neuern Ausleger fast ohne Ausnahme, denken desshalb an die Anführer der Wachen, welche von Priestern und Leviten gehalten wurden, an den Oberstwachtmeister und die unter ihm stehenden Wachtmeister. Aus der Mischna Middoth 1, 1 erfahren wir: *tribus in locis sacerdotes excubias agunt in templo, nempe in Beth Abtenes, Beth Nitsots et Beth Mokad. Levitae quoque locis viginti uno.* Der Oberstwachtmeister, welcher alle Posten visitiren musste, hiess nach Middoth 1, 2 der Mann des Hausberges, d. i. des Tempelberges (איש הר הבית), er wird Apostelg. 4, 1 und 5, 24, wo er zwischen dem Hohenpriester und den Hohenpriestern mitten inne steht, *ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ;* 5, 26 aber, wie Josephus Ant. 6, 5, 3 schlechthin *ὁ στρατηγός* genannt. Jeder einzelne Wachposten aber — in der letzten Stelle aus Joseph heissen diese *φύλακες τοῦ ἱεροῦ*, in Apostelg. 5, 26 *ὑπηρέται* — hatte, wie es die Natur der Sache erfordert, seine besonderen Hauptleute. Also kann Judas zu den Hohenpriestern und Hauptleuten, welche Luk. 22, 5 ausdrücklich *στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ* genannt werden, sich begeben. Der Oberstwachtmeister sammt den ihm unterstellten Wachtmeistern aber war von den Hohenpriestern mit zu der Besprechung zu ziehen, weil Jesus nur mit Hülfe jener Wächter des Tempels ergriffen werden konnte. Wen Judas zuerst anging, die Hohenpriester oder die Obersten, ist nicht bemerkt: das Wahrscheinlichste aber ist doch, dass er sich an die, welche gegen Jesum Mandate hatten ergehen lassen, also an die Hohenpriester wandte, denn diese konnten ihm ja auch allein das Blutgeld auszahlen.

Markus gibt nur die Absicht an, in welcher Judas zu den Hohenpriestern hinging, Lukas liefert nur ein kurzes Resume über die gepflogenen

Verhandlungen: Matthäus allein bringt die Worte, mit welchen Judas sich mit dem Hohenrathe in's Einvernehmen setzte. In diesen Worten spiegelt sich der ganze Mann. Rasch und ungestüm, auf das Ziel, was er in's Auge gefasst hat, mit rücksichtsloser Energie losstürmend. Jedes Wort zu viel ist ihm ein Greul: keine Umschweife, kein Versteckchensspielen. Geld will er haben: Alles hängt davon ab, was sie ihm bieten: doch er hat schon so manchen Handel abschliessen sehen, wobei der schlimmste Betrug gespielt worden ist, wo dem Verkäufer der Käufer sein Wort nicht gehalten hat, er will daher ganz sicher gehen und fragt: *τί θέλετέ μοι δοῦναι;* Sie müssen ihm erst geben, in die Hand liefern, was er von ihnen haben will: dann thut er seine Hand auf und gibt ihnen den, welchen sie begehren. Erst ihr, dann ich! Dass das *κἀγώ* die Hast ausdrücken soll, mit der Judas spricht, glaube ich nicht: Keil vergleicht es mit dem hebräischen Vav, welches oft in dem Sinne von und so steht. Den, welchen er ihnen überliefern will, nennt er nicht mit Namen, er verspricht: *παραδώσω αὐτόν* — sie wissen schon, wen er meint. Es ist ja nur Einer da, dem sie nach dem Leben trachten: zu dessen Untergange sich die Obersten allesammt vereinigt haben. Sie verstehen ihn schon, wenn sie ihn auch nicht kennen sollten als Einen, der mit Jesus war, als Einen seiner auserwählten Zwölfe. Dass Judas *αὐτόν* sagt, weil er den Namen des Herrn nicht mehr über die Lippen bringen mag, ist nicht anzunehmen: nennt er den, welchen er hier verräth, später doch noch Rabbi. Matth. 26, 25. 50. Mark. 14, 45.

Mit ungeheuchelter Freude vernehmen die Hohenpriester und Hauptleute das Anerbieten des Judas: sie hatten es sich nicht träumen lassen, dass Einer der ersten, hauptsächlichsten Anhänger Jesu ihnen seine Hand bieten würde; hing ihm ja das ganze Volk, welches ihm viel ferner stand, so fest an, dass es ihnen noch nicht gelungen war, die Rufe der Huldigung, welche in dem Heiligthume erschallten, zu dämpfen, und sie nicht wagen durften, etwas öffentlich gegen ihn zu unternehmen. Sie erschrecken nicht vor der Sünde, welche unverhüllt und frech aus Judas Worten sie angrinzt: vor einer Sünde so grausig, dass Daub, der tiefe Denker, in diesem Judas das Urböse in Menschengestalt, eine Inkarnation des absolut Bösen erkennt. Sie haben verlernt sich zu entsetzen, wenn ein Abgrund der Gemeinheit und Verworfenheit vor ihren Füssen sich aufthut, denn sie müssten sich ja dann vor sich selbst entsetzen: ihre Sünde ist ja auch ein Abgrund. Sie weisen das Anerbieten nicht ab: sie treten der Sache näher und verhandeln: es fragt sich, mit wem? Lukas nämlich schreibt: *ἐχάρησαν καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι.* Zieht man Joh. 9, 22 in Betracht, so kann übersetzt werden: sie freuten sich und wurden mit einander, also die Hohenpriester und Obersten unter sich, eins, ihm Geld zu geben. Mir scheint es aber, da es zwischen ihnen, nach Allem, was vorgegangen war, keiner Verhandlung bedurfte, ob sie auf den Antrag eingehen wollten oder nicht, und da sie nicht mit einander in Verhandlung treten konnten, wie viel sie dem Verräther geben wollten, denn das war, da sie das Angebot auf keinen Fall von der Hand weisen wollten, nur mit Judas auszumachen, bei Weitem vorzüglicher, an eine Vereinbarung mit diesem zu denken, was alle neueren Ausleger auch thun, die *συνέθεντο* hier mit: „sie machten sich verbindlich, sie verpflichteten sich" übertragen. Das *ἐπηγγείλαντο* bei Markus würde darnach die vollständigste Parallele sein. Wir

ersehen übrigens aus dem gewählten Ausdrucke, dass die Verhandlungen mit gegenseitigem Misstrauen, wenn auch mit Ernst und Eifer, um beiderseitig zu dem erwünschten Ziele zu gelangen, geführt wurden. Wir dürfen wohl die Vermuthung wagen, dass es den Hohenpriestern und Obersten vornehmlich auf das *πῶς* — wie Judas seinen Verrath auszuführen und den Herrn sicher ihnen in die Hände zu liefern gedenke — und dem Judas zu allermeist auf das *τί* — wie viel sie ihm geben wollten und sollten — ankam.

Nach Markus und Lukas könnte es scheinen, als wenn das Blutgeld nur vereinbart, nur in Aussicht gestellt worden sei, um nach geschehener Ueberlieferung erhoben zu werden. Allein Judas traute seinen Leuten nicht und bestand auf augenblickliche Zahlung. Die Hohenpriester und Obersten konnten nicht ablehnen: sie wollten um Alles in der Welt gern des Heilandes sich bemächtigen, und Judas konnte mit ihnen keinen Betrug spielen, sie hatten ihn zu sicher in ihrer Hand. Hatte er sich nicht als einen Vertrauten Jesu ihnen kund gegeben und hatten sie nicht schon strenge Strafen über alle Anhänger verkündet! Sie konnten also jeder Zeit an ihn. Und zum Andern zeigte sich ihnen auch noch ein Vortheil. Mussten sie den Judas vor der Ueberlieferung auszahlen, so fiel das Risiko allein auf sie, sie konnten das dem Judas gegenüber geltend machen, dessen Forderungen — war er ja doch ein Dieb, ein geldgieriger Mensch — nicht eben niedrig gewesen sein mögen, und so das Blutgeld auf ein *minimum* herabdrücken. Die Hohenpriester zahlten dem Judas die Summe, über welche sie einig geworden waren, wirklich aus: *ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια*, schreibt Matthäus nämlich. Freilich übersetzt die Vulgata dieses *ἔστησαν* mit *constituerunt*, also „sie setzten ihm aus und fest, gelobten ihm", was Theophylactus, Castalio, Grotius, Elsner, Fritzsche, Kühnöl, Krabbe, Wichelhaus, Lange u. A. gutheissen und was an und für sich am Ende das Wort auch bedeuten kann: allein wir halten es lieber mit Euthymius (*ἐστάθμησαν αὐτῷ*), Beza, Wetstein, Raphel, de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Ewald, Keim, Keil u. A., welche an ein wirkliches Auszahlen denken, weil Matthäus ganz offenbar bei dieser Erzählung von Judas Verrath dieselbe Stelle vor Augen hatte, welche er bei Judas Schreckensende citirt, nämlich Sacharj. 11, 12. Dort werden die 30 Silberlinge, in denen der Lohn des Hirten bestand, auch nicht in Aussicht gestellt, sondern wirklich verabreicht: die 70 überträgt dort וַיִּשְׁקְלוּ auch mit *ἔστησαν*, sie wogen dar. Es hatten die Juden allerdings seit den Zeiten des makkabäischen Fürsten Simeon (143 v. Chr.) gemünztes Geld, es brauchte also dem Judas nicht gerade dargewogen, sondern nur gezählt zu werden. Meyer meint, bei grösseren Summen, besonders bei dem Auszahlen von grösseren Summen aus dem Tempelschatze sei das Abwiegen immer noch Sitte gewesen: allein ist bei den Summen, welche in dem Tempel circulirten und verrechnet wurden, die Summe von 30 Silberlingen schon eine grössere? Ich glaube, dass in dem Tempel überhaupt das Geld nie gezählt, sondern nur gewogen wurde: wie man kein Geld ausländischen Ursprungs, fremden Gepräges als Tempelsteuer annahm, sondern trotzdem, dass so viel fremdes Geld im Lande cursirte, nur das Geld nahm, welches in alten Zeiten schon gegeben worden war: so widerstanden sie auch bei den zu leistenden Auszahlungen allen Neuerungen, sie hielten streng an der alten Weise des Aus- oder Zuwägens fest, welche durch Gen. 23, 16.

Jerem. 32, 9. Hiob 28, 15 bezeugt wird. Dreissig ἀργύρια erhielt Judas. Matthäus gibt allein diese Summe an, daraus aber mit Strauss, Ewald, Scholten, Meyer, Keim u. A. zu schliessen, dass er diese Angabe erst aus Sacharja genommen habe, ist sehr voreilig: da später von diesem Blutgeld der Töpferacker gekauft wurde, war ja aus den Grundbüchern, oder, wenn diese noch nicht angelegt gewesen sein sollten, aus den Kaufbriefen, welche nach Jerem. 32, 10 und 12 schon in den Zeiten der Propheten ausgefertigt wurden, leicht die Höhe desselben zu erfahren. Diese ἀργύρια sind Silberstücke, Silbermünzen: die 70 redet lediglich von ἀργυροῖ sc. σίκλοι, wie Jerem. 23, 9. Sach. 11, 12 oder von ἀργύριοι, wie Jud. 17, 3. Hos. 3, 2, im Werthe von 1 Sekel = 2 Mark 25—27 Pfennig. Judas empfing demnach nur so viel, als bei den Israeliten ein Sklave werth geschätzt wurde: denn 30 Sekel musste, worauf Lightfoot nachdrücklich schon hingewiesen hatte und was seit dem nicht wieder vergessen worden ist, nach Exod. 21, 32 der Herr zur Busse bezahlen, dessen Ochs den Knecht oder die Magd eines Andern getödtet hatte: und für 30 Silberlinge erkaufte sich Hosea 3, 2, eine Leibeigne. Welch wunderbare Fügung: welch grosses Geheimniss! Der, welcher in Knechtsgestalt (Phil. 2, 7) auf Erden weilte, wird um den Preis eines Knechtes — um keinen Pfennig höher oder niedriger verkauft: der, welcher als ein guter Hirte mit dem Stab Sanft und Wehe seine Herde geweidet hat, wird zum Hohne wie der Hirt in Sacharja mit 30 Silberlingen abgefunden!

Man hat diese Summe für zu unbedeutend gefunden: Judas soll unmöglich für dieses Spottgeld solch eine Blutschuld auf sein Gewissen geladen haben. Selbst den Fall gesetzt, dass der Ausspruch jenes englischen Parlamentsmitgliedes, welchen Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft anführt, dass ein jeder Mensch seinen Preis hat, für den er sich weggibt, wahr ist: können 30 Silberlinge der Preis sein, für welchen Judas feil ist? — Sind 30 Silberlinge aber wirklich eine so geringe Summe? Man bedenke, der Silberling hat 3 Denare, und 1 Denar ist der Tagelohn! Und fiel dem Judas, wenn er den Herrn verrieth, damit nicht auch die Kasse zu, welche er trug: und war diese Kasse jetzt, da derselbe mit so grossem Gefolge auf längere Zeit nach Jerusalem gekommen war, nicht grade — wir dürfen wohl hinzusetzen — ausnahmsweise, gut gefüllt! Er machte mit einem Schlage ein zwiefaches gutes Geschäft. Ist nicht der Werth des Geldes ein sehr relativer? Was für den Einen viel ist, ist für den Andern wenig, ja selbst was für jemanden in einer gewissen Zeit nichts ist, ist ihm in einer andern Zeit viel, recht viel.

Es ist mir recht wohl bewusst, dass die ganz überwiegende Zahl derer, welche über den Verrath des Judas geschrieben haben, erklären, man könne mit dem, was Johannes offenbar als Motiv angibt und was aus dem Worte des Verräthers bei Matthäus hell hervorleuchtet, schlechterdings nicht auskommen. Viele wollen von der Geldgier ganz absehen, Andre lassen sie noch gelten, aber nur als sehr untergeordnetes Moment. Dass nicht gekränkter Ehrgeiz, was Kaiser auszuführen versuchte, und was Wichelhaus und Renan wenigstens mit annehmen, das Motiv war, habe ich schon früher bemerkt. Die Rüge wegen des Urtheils, welches Judas über die Salbung Marias gefällt hatte, konnte diesen grässlichen Entschluss nicht eingeben — zum Allerhöchsten nur zur Ausführung eines schon in Aussicht genommenen Planes Anlass geben, denn dieselbe Rüge hatte nichts ver-

letzendes, durchaus nichts, was den Judas um Ehre und Ansehn bei den andern Aposteln bringen konnte.

Nach Thiess, Paulus, Goldhorn, Winer, Schollmeyer (Jesus und Judas 1836), Theile, Hase meint der Verräther es gar nicht so ernstlich mit seinem Verrath: er ist ein kühner Spieler, er spielt mit seinem Meister und zugleich mit dem Hohenrathe ein falsches, listiges Spiel. „Alle Apostel,“ sagt Hase, „erwarteten ein weltliches Messiasreich. Judas stand mit ihnen auf gleichem Standpunkte, nur thatkräftiger und unbekümmert um die Mittel. Wie dem Täufer, als der frug und mahnte, ward ihm die Zeit zu lang. Er will den Messias in die Gewalt seiner Feinde überliefern, um ihn zu nöthigen zur Entscheidung und Volksaufruf.“ „Die geringe Summe,“ sagt dieser berühmte Historiker weiter, „hat er nur genommen zur Täuschung des Hohenpriesters, oder um auch das mitzunehmen.“ Ein solches gewagtes Spiel kann meinem Ermessen nach gar nicht angenommen werden. Wenn der kühne Spieler sich auch nicht verrechnete in dem Hohenrathe, dass dieser nämlich einen Preis bieten und auf den Vorschlag eingehen werde, und in dem Volke, welches nach Allem, was eben erst vorgekommen war, entschlossen einem Aufrufe Jesu gefolgt wäre, so hätte er sich doch völlig in der Hauptperson, in seinem Herrn getäuscht. War eine solche Selbsttäuschung noch möglich? Ein so verständiger Mann wie Judas konnte sich über Jesu Verhalten solchem raffinirten Spiele gegenüber keinen Illusionen hingeben. Wie bestimmt hatte er nicht jede Volksbewegung abgewiesen, wie schleunig sich dem aufgeregten Volke entzogen, wenn es ihn zwingen wollte, den Stuhl Davids zu besteigen als König (Joh. 6, 15)! Wie fest hatte er nicht seinen Entschluss ausgesprochen, jetzt zu leiden und zu sterben! Hier war ein solches kühnes, hohes Spiel aussichtslos, eine reine Tollheit. Und selbst, wenn den Judas solche Motive bestimmt hätten, würde damit die Darstellung der Evangelisten Lügen gestraft? Warum wollte der Verräther so mit dem Herrn spielen, warum ihn als König dem Volke ausspielen? Doch wohl nur, dass er statt eines Himmelreiches im Geist und in der Wahrheit ein Messiasreich aufrichte, wie das Volk es sich dachte, ein Reich voll irdischer Lust und Herrlichkeit, in welchem er, der diesen neuen König auf den Thron gehoben, seine Rechnung als Kassenführer oder, wie Keim sagt, als Finanzminister vortrefflich gefunden hätte. Also dass er das Seine suchte, die Habsucht würde auch bei dieser Auffassung nicht ausgeschlossen sein.

Hoffnungsselig lassen diese den Judas in die Zukunft schauen und sich goldne Berge von ihr versprechen: ganz anders aber stellen Schleiermacher, Schenkel, Hausrath, Bleek, Ewald, Mangold, Keim, Neander seine Aussichten dar. Während jene ihn noch grosse Rechnungen machen lassen, hat er nach diesen einen vollständigen Bankerott erlitten. Er hofft nichts mehr: er ist auf das Bitterste und Vollkommenste enttäuscht: die Wagschale des Herrn schnellt in die Höhe und die des Hohenrathes zeigt sich schwergewichtig. Zwei Gründe weiss Keim. „Das Eine,“ schreibt er, „war die Enttäuschung durch den Messias, welcher die riesigsten Aussichten geweckt und keine erfüllt hatte, welcher keine Wunder mehr that, so dass selbst die Furcht vor seinen Wundern zerging, welcher das Volk nicht zog, die Gegner nicht schlug, welcher sich zurückzog, hier von seinem Tode redete, hier von Leiden seiner Apostel, hier freilich von Aussichten der Zukunft, die wie ein Geklingel von Worten und wie ein Schaum der

Träume zergingen am Ernst der Thatsachen. Das Andre war der wachsende Respekt vor den immer wieder Ehrfurcht gebietenden Männern des Stuhles Moses, denen der Tempel gehörte mit seiner Marmorpracht, mit seinen Schätzen und Weihgeschenken, mit den Opfern, mit den Priestern und Leviten ohne Zahl, denen endlich die Nation gehorchte und huldigte in den Tausenden, in den Millionen, welche sich zur heiligen Stadt drängten und zu den Vorhöfen, während Jesus mit seinen Zwölfen klein und machtlos drin verschwand." Stand die Sache des Herrn in der That so verzweifelt? Hatte er nicht durch seinen königlichen Einzug eben erst die grössten Erwartungen erfüllt, hatte er nicht in der Reinigung des Tempels ein Werk vollbracht, das einem Wunder glich? Hatte er nicht in dem Tempel alle seine Feinde geschlagen, dass sie ihm das Feld räumten? Hatte er nicht seine Auferstehung am dritten Tage nach seinem Tode verheissen? Ist die Ansicht derer, dass Jesus nur dem Volke sich hinzugeben brauchte, um mit einem Schlage der König der Juden zu werden, nicht auch von solchen, welche die Zeichen der Zeit zu prüfen verstehen, von Historikern ersten Ranges, wie von Hase, vertreten worden? Standen die Aktien des Hohenrathes wirklich so hoch, als Keim annimmt? Nicht ein Mal in ihrem eignen Hause, in dem Tempel, da sie sassen und herrschten, hatten die Hohenpriester ihre Macht dem Herrn, ja nicht ein Mal dem Volk gegenüber zur Geltung bringen können! Diese Enttäuschung des Judas — nehmen wir sie ein Mal *bona fide* an — hat sie nicht in der Habsucht desselben ihren tieferen Grund? Warum waren ihm die erhabensten Verheissungen ein Geklingel von Worten, ein Traum? Doch wohl, weil er, der Geldmann, sich mit einem Wechsel auf die Zukunft nicht zufrieden geben wollte, weil er, auf das Geld versessen, für die geistliche, überirdische Herrlichkeit des Reiches Gottes keinen Sinn hatte?

Ich sehe keinen zwingenden Grund ein, bei dem Judas ein andres Motiv vorauszusetzen, als das, welches die Evangelisten uns nahe legen, welche bei Judas, der ihnen unstreitig besser bekannt war, als er es uns sein kann, die wir Alles, was wir von ihm wissen, nur einzelnen, kurzen Notizen ihrer Hand verdanken, ausschliesslich das Geld als die treibende Macht erkannt haben. Eine problematische Natur war er ihnen gewiss auch: sie fanden in seiner Geldgier, in seiner Habsucht nicht die volle Lösung, denn sie reden ja ganz bestimmt auch von satanischen Einwirkungen und Einflüssen, aber die Lösung, welche der Wahrheit nahe kommt, denn dieser Geiz war, der wunde Fleck, wo dieser Judas, der nur leichtsinnig „ein schäbiger Jude" (Wolfgang, Menzel) genannt werden kann, da er, weil von dem Herrn in's Apostolat aufgenommen, grossartig angelegt gewesen sein muss, gefasst wurde! Sophocles sagt von dem *κακὸν νόμισμα*, dem *ἄργυρος*, Antig. 295 ff.:

> *τόδ' ἐκδιδάσκει καὶ παραλάσσει φρένας*
> *χρηστὰς πρὸς αἰσχρὰ πράγμαθ' ἵστασθαι βροτῶν.*
> *πανουργίας δ' ἔδειξεν ἀνθρώποις ἔχειν*
> *καὶ παντὸς ἔργου δυσσέβειαν εἰδέναι.*

Der Herr lehrt, dass Gottesdienst und Mammonsdienst sich nicht mit einander verträgt: wer den einen liebt, muss den andern hassen und Paulus nennt (1. Tim. 6, 10) den Geiz, *ἡ φιλαργυρία — ἡ ῥίζα πάντων τῶν κακῶν.*

Judas sagte sich den Machthabern zu, *ἐξωμολόγησε*, erzählt Lukas. Er gebraucht das Wort, welches von feierlichen, mit Herz und Mund abgelegten Bekenntnissen sonst gebräuchlich ist, vgl. Matth. 3, 6. 11, 25. Luk. 10, 21. Er suchte nun, wie er ihn in guter Stunde, bei guter Gelegenheit überliefere, wie Markus spricht, oder nach einer Gelegenheit, in welcher er seine Absicht ausführen könne, ihn zu überantworten, wesshalb Matthäus nicht unrichtig, *ἵνα αὐτὸν παραδῷ* setzt. Festgesetzt wurde aber, und darauf musste Judas sein Augenmerk richten, dass diese Paradose geschehe, wie Lukas ausdrücklich noch hervorhebt, *ἄτερ ὄχλου*. Eine ungebräuchliche, seltene Präposition ist dieses *ἄτερ* und Valckenaer sieht sich durch sie zu der Bemerkung veranlasst: *ex istius modi voculis aestimare licet, Lucam legisse scriptores graecos; nam vocula ἄτερ non sane fuit in sermone quotidiano, trita Sophocli, frequens et poëtis, nec in N. T. invenietur praeterquam a Luca usurpata.* In Abwesenheit des Volkes, d. h. nicht bloss, wie Meyer es versteht, ohne Volk hinzuzunehmen, als ob die Wachen des Tempels nicht ausgereicht hätten, den einen Mann festzunehmen, sondern, wie Origenes, welchem er hätte folgen sollen, schon richtig anmerkt, *quando populus non erat circa eum, sed secretus erat cum discipulis suis,* sollte die Ueberlieferung stattfinden. Warum also? Die Alten, wie Euthymius, welche *ἄτερ ὄχλου* frischweg mit *χωρὶς θορύβου* wiedergeben, haben schon das Richtige getroffen. Eine Volkserhebung, einen Aufruhr fürchten jetzt noch die Obersten des Volkes: die Stimmung des Volkes gegen den Herrn hat sich also, nachdem sie das letzte Mal zu vertraulicher Besprechung zusammen waren, durchaus noch nicht abgekühlt, er ist immer noch der Mann, der Held, der Prophet des Volkes. Und diesen Mann, dessen Grösse mit diesem *ἄτερ ὄχλου* dem Judas vor die Seele tritt, der nur ein Wort zu sprechen braucht und das Volk erhebt sich für ihn, überliefert Judas um elende 30 Silberlinge! Was ist Sokrates in Vergleich mit Jesus: und 30 Minen wollten seine Schüler mit Freuden geben, um ihren Meister vom Tode loszukaufen! Man meint, er hätte durch die Besorgniss, welche die Obersten des Volkes äusserten und welche sie mit Thatsachen begründen konnten, bedenklich gemacht werden müssen: aber eine dämonische Macht, welche Olshausen, Ebrard, Ullmann, Weisse, Meier mit Recht erkennen, zieht ihn vorwärts, er liegt in Satans Strick. Dem Bösen ist es gelungen, das Feuer, welches einst in seiner Seele für den Herrn brannte, auszulöschen und das verzehrende Feuer des Hasses in ihm zu entzünden: und der Geiz, die Habgier, dieser Abgrund, der nie gesättigt ist, bis dass er den ganzen Menschen verschlungen hat, ist es, wodurch derselbe einen Zugang und schliesslich die Gewalt über ihn erlangt hat. Ein dämonischer Hass lodert wider Jesum in ihm: Lukas und Johannes verzichten darauf, dieses Problem des Judas mit Hülfe der menschlichen Psychologie zu erklären, sie weisen auf andre Einflüsse hin. Der Fürst der Hölle wirkt mit und so wird und muss der Verrath des Judas stets ein dämonisches Geheimniss bleiben.

5. Die Bereitung des Ostermahls.

Matth. 26, 17—19.

Aber an dem ersten Tage der süssen Brote traten die Jünger zu Jesu und sprachen: wo willst du, dass wir dir bereiten das Osterlamm zu essen? (18) Er sprach: gehet hin in die Stadt zu einem und sprecht zu ihm: der Meister sagt, meine Zeit ist nahe, bei dir halte ich Ostern mit meinen Jüngern. (19) Und die Jünger thaten, wie ihnen Jesus befohlen hatte, und bereiteten das Osterlamm.

Mark. 14, 12—16.

Und am ersten Tage der süssen Brote, da man das Osterlamm opferte, sprachen seine Jünger zu ihm: wo willst du, dass wir hingehen und bereiten, dass du das Osterlamm essest? (13) Und er sandte zwei seiner Jünger und sprach zu ihnen: gehet hin in die Stadt und es wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Krug mit Wasser; folget ihm nach (14) und wo er hingehet, da sprechet zu dem Hauswirthe: der Meister sagt: wo ist mein Gemach, da ich das Osterlamm esse mit meinen Jüngern? (15) Und er wird euch einen grossen Saal mit Polstern zeigen, der bereitet ist; daselbst richtet für uns zu. (16) Und die Jünger gingen aus und kamen in die Stadt und fanden es, wie er ihnen gesagt hatte, und bereiteten das Osterlamm.

Luk. 22, 7—13.

Es kam nun der Tag der süssen Brote, auf welchem man musste opfern das Osterlamm. (8) Und er sandte Petrus und Johannes und sprach: gehet hin, bereitet uns das Osterlamm, auf dass wir's essen. (9) Sie aber sprachen zu ihm: wo willst Du, dass wir's bereiten? (10) Er aber sprach zu ihnen: siehe, wenn ihr hineinkommt in die Stadt, wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Wasserkrug, folget ihm nach in das Haus, da er hineingehet, (11) und saget zu dem Hausherrn: wo ist das Gemach, darinnen ich das Osterlamm essen möge mit meinen Jüngern? (12) Und er wird euch einen grossen Saal mit Polstern zeigen: daselbst bereitet es. (13) Sie gingen hin und fanden, wie er ihnen gesagt hatte, und bereiteten das Osterlamm.

Der Beschluss der Obersten in Israel, sich des Herrn zu bemächtigen, ist gefasst, das Anerbieten des Judas Ischariot angenommen: wann und wie aber der Verrath ausgeführt werden kann und soll, ist noch völlig unbestimmt. Während die Feinde, welche Jesu den Tod geschworen haben, ihre Zeit noch nicht kennen, erkennt dieser mit dem klarsten Bewusstsein seine Zeit und Stunde. Er trifft nun seine letzten Verfügungen und Anstalten, um in die Mördergrube sich zu begeben und in die Hände der Ungerechten sich zu überliefern. Mit einer Zeitbestimmung beginnen sämmtliche Berichterstatter. Lukas mit einer etwas unbestimmten, Matthäus und Markus aber, wörtlich mit einander übereinstimmend, mit einer ganz bestimmt gehaltenen. Lukas sagt: *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*: soll das heissen, wie Chrysostomus und seine Nachtreter behaupten: *ἐγγὺς ἦν*, was Paschke in der theologischen Quartalschrift 1851 S. 410 ff. für richtig und Ewald für möglich hält? Nach Meyer wird diese Auffassung durch den daran gehängten Relativsatz ausgeschlossen: ich sehe das nicht ein. Der Relativsatz lässt über den Tag unter den 7 oder 8 Tagen, welche man zu dem Feste der süssen Brote rechnete, keinen Zweifel: ob aber dieser Tag erst im Kommen begriffen oder schon gekommen war, legt er nicht klar: diess ist allein aus dem *ἦλθεν* zu entnehmen. Dieses *ἦλθεν* steht, das *δέ* deutet es ja an, in Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: es will aus ihm verstanden sein.

V. 1 hat Lukas schon die Zeit bemerkt, in welcher die nun folgenden Geschichten sich zugetragen haben, und zwar mit den Worten: *ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*: wenn er nun hier sagt: *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, so kann er damit schlechterdings nichts anderes ausdrücken wollen, als dass das Fest, der Festtag der ungesäuerten Brote, welcher damals sich nahte, jetzt wirklich erschienen war. Ueberhaupt bezeichnet bei Lukas diese Redensart *ἡμέρα ἔρχεται*, cf. 5, 35. 23, 29. Act. 2, 20 nicht im Allgemeinen das Nähertreten eines bestimmten Zeitpunktes, sondern das Eintreten desselben. Matthäus und Markus lassen es an der wünschenswerthesten Deutlichkeit nicht fehlen: sie reden von *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων.* Wenn wir nicht wüssten, dass die Griechen ein dogmatisches Interesse hatten, den Todestag Christi auf den Tag des Passamahles zu legen, so könnten wir nicht begreifen, warum Euthymius an diesen einfachen, unzweideutigen Worten herumkünstelt: ein harmonistisches Interesse kann nicht den Ausschlag gegeben haben, denn dann hätte man offenbar Mittel und Wege gesucht, um Joh. 18, 28 in Einklang zu bringen mit dieser Zeitangabe bei den beiden ersten Evangelisten. Kann *πρώτη* mit folgendem Genitiv in dem Sinne von *πρότερα ἢ* genommen werden, wie man es bei Luc. 2, 2 auch versucht hat? Ist es möglich, mit Euthymius hier es zu halten, der da anmerkt: *πρώτην δὲ τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τοῦ πάσχα φασὶν ἡμέραν, τὴν τρισκαιδεκάτην μὲν τοῦ μηνός, πέμπτην δὲ τῆς ἑβδομάδος· πρώτην ταύτην τῶν ἀζύμων καλέσαντες, ὡς προλαμβάνουσαν τὰ ἄζυμα τοῦ πάσχα?* Das ist keine Exegese mehr, sondern ein Attentat gegen jede gesunde Exegese, ein exegetischer Gewaltstreich. Kein Zweifel soll über den ersten Tag der süssen Brote bleiben, ein Zweifel war ja möglich; es lässt sich unter dem ersten Tag derselben an und für sich sowohl der 15. als der 14. Nisan verstehen. Ich habe früher die Stellen aus dem Gesetze hervorgehoben, in welchen das Fest der süssen Brote als ein siebentägiges bezeugt wird, welches mit dem 15. Nisan (dem Abende, der auf den 14. folgte, in dessen Nachmittagsstunden das Osterlamm geschlachtet wurde) begann und bis zu dem 21. Nisan (inclusive) dauerte: und ebenso auf die Stelle Josephs in den Ant. 2, 15, 1 hingewiesen, in welcher er von einer achttägigen Feier der süssen Brote spricht. Der achte Tag, welcher hiernach in der Zeit, da Jesus lebte und die Apostel schrieben, als Festtag gerechnet wurde, war nicht der 22. Nisan, nicht der Nachtag des Festes, sondern der Vortag, der 14. Nisan. Dieser Tag trug ursprünglich von dem Passalamm, das an ihm geopfert wurde, den Namen Passa, wie wir das aus den Stellen des Gesetzes ersehen, empfing aber durch den Mund des Volkes von den ungesäuerten Broten später seine Bezeichnung und diess hatte seinen guten Grund, denn man hatte an diesem 14. Nisan viel weniger mit dem Osterlamm zu thun, als mit dem Sauerteige. Die Israeliten kauften die Osterlämmer von den Priestern zu allermeist: diese waren also schon untersucht und nur das Schlachten des Osterthieres lag ihnen ob. In dem Vorhofe des Tempels musste diess geschehen und es geschah also, dass drei Mal die Thore geöffnet und also drei Haufen nach einander eintraten. (Mischna, Pesach. 5, 5: *Pascha mactatur per tres catervas, quemadmodum dictum est, Exod. 12, 6: et mactant illud totus coetus congregationis Israel [nota:] coetus, congregatio et Israel: si intrasset prima caterva et impletum esset atrium, claudebant portas atrii, buccinabant, iubilabant et buccinabant: sacerdotes stabant in ordinibus et in manibus suis acerrae argenteae*

et acerrae aureae). Der Israelit schlachtete und der Priester fing nur das Blut auf, welches, von einem Priester dem andern zugereicht, an den Fuss des Altares gesprengt wurde (l. c. 5, 6: *mactat Israelita et excipit [sanguinem] sacerdos et dat illum socio suo et socius socio suo et excipit plenam acerram et reddit vacuam. Sacerdos altari proprior spargit eum una sparsione e regione fundamenti)*, und diese Schlachtung musste den 14. Nisan am Nachmittage zwischen den Abenden erfolgen, wie Maimonides in Korban Pesach. c. 1 schreibt: *mactandumque die decimo quarto, post meridiem, post iuge sacrificium, post oblatum thymiama* und was die Mischna (Pesach. 5, 1: *si vespera Paschatis incideret in Sabbathum, mactabatur [iuge sacrificium] sexta et media* — statt der sonst üblichen *hora octava et media* — *et offerebatur septima et media* — statt der sonst gebräuchlichen *nona et media* — *et deinde Pascha)* und Josephus (b. i. 6, 9, 3: *θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης*) näher noch bestimmen. Wegen des Sauerteiges hatten die Kinder Israel ausserordentliche Umstände: nicht ein Mal die Nacht über hatten sie Ruhe. Die Mischna, Pesach. 1, 1 beginnt desshalb die Paschavorschriften mit dem Kapitel von dem Sauerteige: *nocte decimi quarti inquirunt de fermento ad lucem lampadis.* 1, 5: *R. Jehuda dicit, nocte decimi quarti et decimo quarto mane et tempore remotionis. Ad sapientes dicunt, si non inquisiverit nocte decima quarta, inquirat decima quarta: si vero non inquisiverit decima quarta, inquirat in medio festi; si non inquisiverit in medio festi, inquirat post festum. Quidquid autem reliquerit, reponet in locum secretum, ne postea opus sit inquisitione.* 4: *R. Meyr dicit; comedunt (fermentum die quarto decimo) per totam (horam) quintam et comburunt in principio sextae. R. Jehuda dicit, comedunt totam (horam) quartam et suspendunt totam quintam et comburunt id in principio sextae.*

Die Evangelisten verstehen unter dem Tage, wie unter dem ersten Tage der ungesäuerten Brote unzweifelhaft den 14. Nisan, welcher nach unserer Berechnung Mittwoch Abend begann und bis zum Abende des Donnerstags reichte: Markus und Lukas kennzeichnen denselben ja so genau, als es nur menschenmöglich ist. Markus schreibt: *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* und Lukas: *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Diese nähere Bestimmung weist verschiedene Hypothesen, durch welche man eine vermeintliche Differenz zwischen den Synoptikern einer und Johannes anderer Seits zu beseitigen gedachte, ganz entschieden ab. Wie die aus Euthymius beigebrachte Stelle zeigt, war zu seiner Zeit die Ansicht weit verbreitet, dass Christus das Passalamm nicht mit den Juden gleichzeitig, sondern einen Tag vor ihnen gegessen habe. Eine solche Vorausnahme behaupten Eusebius (in der Catena Corderii in Luc. c. 22, § 12: *Salvator non egit Pascha cum Judaeis circa tempus passionis. Nam illi quidem hoc egerunt in parasceve, quando passus est Dominus, Dominus vero die praecedenti, feria nempe quinta sabbati),* Chrysostomus, Nicephorus h. e. 1, 28, Theophylactus, Cedrenus, Photius, Paulus Burgensis, Scaliger, Casaubonus, Salmeron, Maldonatus, Jansenius, Chemnitz, Flacius, Gerhard, Hunnius, Calov, Grotius, Hammond, Clericus, Gude, Deyling, Iken, Ernesti, Movers, Krabbe u. A. mehr.

Die Einen sagen, die Juden hätten die Festfeier um einen Tag verschoben, *insidiis salvatori struendis impediti et malitia sua excoecati*, wie Eusebius bei Corderius sagt: allein, wenn allenfalls Lukas diese Auffassung zuliesse, denn es liesse sich *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* zur höchsten Noth so deuteln, dass er damit in ganz versteckter Weise gegen das gesetzwidrige

Verfahren der Hohenpriester protestiren wollte, so widerspricht Markus auf das Entschiedenste mit seinem ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, denn er berichtet ja die nackte Thatsache, dass die Juden an diesem Tage das Passalamm schlachteten. War eine solche Verschiebung des Passafestes überhaupt verstattet? Es ist kein einziges Beispiel davon zu erbringen. Und hätte sie nicht das gerade herbeigeführt, was die Obersten im Volke vermeiden wollten? Ganz still, ohne Wissen und Ahnen des Volkes, ohne Rumor wollten sie den Herrn ergreifen: musste nicht eine solche Hinausschiebung das ganze Volk beunruhigen und auf den Gedanken bringen, dass etwas Ausserordentliches geplant sei. Andere berufen sich mit dem getauften Juden Paulus Burgensis auf das jüdische Gesetz בד״ו, welches bestimmt, der erste Festtag dürfe nie auf den zweiten, vierten oder sechsten Wochentag fallen, damit nicht zwei Sabbathe unmittelbar aufeinander folgten. Allein galt diese Verordnung schon in jenen Zeiten, so konnte Lukas unmöglich schreiben: ἐν ᾗ ἔδει; was gesetzlich verboten, hätte er dann als Gebot des Kultus ausgesprochen, wenn man nicht wieder annehmen will, dass Lukas, was er dann aber mit keiner Sylbe angedeutet hätte, diesen Aufsatz der Meister in Israel als mit der Schrift streitend hätte darstellen wollen. Dann aber rückt Markus wieder hervor und schlägt mit seiner kurzen Notiz diese Behauptung auf das Haupt.

Auch die Ansicht, welche neuerdings wieder in Ebrard einen Anwalt gefunden hat und sich auf Capellus und Coccejus zurückführen lässt, dass die Juden an zwei auf einander folgenden Tagen das Pascha hätten schlachten dürfen, verträgt sich nicht mit unsrem Texte. Wir sehen davon ganz ab, dass weder, was Ewald meint, die unzählige Menge von Passafestgenossen ein solches zweitägiges Schlachten des Passalammes nothwendig machte — man bedenke doch, nur zwei Männer waren zum Schlachten erforderlich und in drei Pausen innerhalb zwei Stunden geschah es — noch, was Capellus und Coccejus angeben, der Gebrauch der babylonischen Juden, zwei Tage lang Passa zu feiern, da nach einer doppelten Feststellung des Neumondes (ἀπὸ φάσεως καὶ ἀπὸ συνόδου) der 14. Nisan auf zwei verschiedene Tage fallen konnte, in Jerusalem massgebend sein konnte, wo von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten der heilige Kalender festgestellt wurde, wie denn auch die Mischna schlechterdings nur von einer eintägigen Feier des Passamahles etwas weiss, weil wir mit den Aussagen des Markus und Lukas vollkommen diese Meinung zu widerlegen im Stande sind. Die Juden opferten ja nach Markus nicht zum Theil, sondern insgesammt und mussten nach Lukas an diesem Tage, da Jesus das Osterlamm sich bereiten liess, ihr Passa opfern.

So wenig als der Herr einen Tag vor den Juden das Osterlamm gegessen haben kann, weil diese aus irgend welchem Grunde die Feier desselben auf einen Tag hinausschoben, kann Jesus das Osterlamm vor den Juden genossen haben auf die Weise, dass er *ex motu proprio* die Feier um einen Tag vorausnahm. Es spukt diese Ansicht, welche wir in der griechischen Kirche als die herrschende Lehre finden, jetzt noch in den Köpfen so vieler Exegeten und Geschichtsschreiber, obgleich Lightfoot schon auf das Bestimmteste sich dagegen ausgesprochen und eine Menge von Fragen formulirt hat, auf welche sie ihm bis auf den heutigen Tag jede genügende Antwort schuldig geblieben sind. Hat Christus ein solches πάσχα μνημονευτικόν im Gegensatze zu einem πάσχα θύσιμον gefeiert, wie Grotius schon

behauptet hat, so haben sich Markus und Lukas im Ausdruck vollständig vergriffen, denn der eine sagt, dass er an dem üblichen, und der andere, dass er an dem gesetzlichen Tage die Feier des Passalammes abhielt. Wie hätte er, der unter das Gesetz gethan war, der, als die Zeit erfüllet war, in diese Welt kam, und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, seinen Geist sandte, das Passa feiern können, ehe die Passazeit gekommen war? Und wenn er es auch gewollt hätte, so wäre es doch unmöglich gegangen, denn das Passalamm durfte nur an dem 14. Nisan im Tempelvorhof geschlachtet werden. Ein Lamm, zu anderer Zeit und an anderem Orte geschlachtet, sonst aber zugerichtet wie das Osterlamm, war nie ein Passalamm. Er, der für alles Volk zum Osterlamme sich hergab, ass mit dem ganzen Volke Israel auch an einem Tage dasselbe.

Nach Matthäus und Markus könnte es leicht den Anschein gewinnen, als wenn die Jünger von selbst frugen, wo er das Passa essen wolle. Lukas bringt auch diese Frage, aber Jesus hat nach ihm durch seinen Auftrag: *πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν·* sie erst zu dieser Frage veranlasst. Nicht an alle, sondern nur an zwei seiner Jünger wendet er sich mit diesen Worten; hiermit stimmt Markus in so fern überein, als er nicht alle Jünger, sondern nur ihrer zwei später hingehen lässt, welche er nicht weiter benennt. Lukas weiss die Namen: es waren Petrus und Johannes. Warum redet er diese an? Etwa, weil Petrus der Aelteste und Johannes der Jüngste ist, wie Wichelhaus meint? Aber wenn das Alter bei solchen Auszeichnungen irgendwie entscheidet, wie kommt neben diesen Beiden Jakobus auf den Berg der Verklärung und in das Innere des Gartens Gethsemane? Es ist ein Liebesmahl, welches der Herr mit seinen Jüngern feiern will, wie wir aus der Eröffnung Luk. 22, 15 erkennen, und dieses Liebesmahl will er sich von den Jüngern, welche er am Höchsten schätzte und am Meisten liebte, zubereiten lassen. Sie sollen hingehen: das gewählte Wort *πορευθέντες* gestattet weder, dass, was Godet noch für möglich hält, Jesus diese Worte sprach, als er eben aus Jerusalem nach Bethanien herausziehen wollte, um dort noch einige Stunden zu verweilen, bis dass Alles bereitet sei, noch dass an einem Abende, was mit Godet auch Ewald annimmt, dieser Auftrag ertheilt wurde, denn das *πορεύεσθαι* deutet auf einen längeren Weg von ausserhalb der Stadt in dieselbe und weiter konnte das Passa nicht vierundzwanzig Stunden vor dem Genusse zubereitet werden. Alles, das Schlachten, Braten u. s. w., geschah innerhalb eines Nachmittags, binnen weniger Stunden. Ich möchte aber auch nicht mit Wichelhaus Gethsemane als den Ort ansehen, wo diess geredet wurde; diess lag für das *πορεύεσθαι* auch noch zu nahe. Der Oelberg, welchen v. Hofmann in Aussicht nimmt, ginge schon besser. Es wird aber das Angemessenste sein, mit de Wette, Fritzsche, Meyer, Keim u. A. an Bethanien zu denken. Von Bethanien sollen diese beiden Jünger aufbrechen und das *πάσχα*, hier offenbar das Passalamm, zubereiten: nicht ihm allein, durfte doch das Lamm überhaupt von keinem allein gegessen werden, sondern immer nur in Gemeinschaft, zu welcher wenigstens zehn Personen nach Jonathan (zu Exod. 12, 4: *etsi domestici numero sint minus quam decem, quantum ad comedendum agnum satis est)* und Josephus (b. i. 6, 9, 3: *ὥσπερ φρατρία περὶ ἑκάστην γίνεται θυσίαν, οὐκ ἔλασσον ἀνδρῶν δέκα [μόνον γὰρ οὐκ ἔξεστι δαίνυσθαι], πολλοὶ δὲ καὶ σὺν εἴκοσιν ἀθροίζονται)* gehörten. Mit seinen Jüngern, daher das *ἡμῖν*, will er Passa feiern:

sie sollen Alles, was dazu gehört, in Bereitschaft stellen, dass seine Absicht erfüllt werden kann, daher das *ἵνα*. Was Alles geschehen muss, das braucht den beiden Aposteln nicht erst gesagt zu werden, denn jeder Israelit weiss, was als heilige Sitte gilt. Pesach. 10, 5 gibt es an: *Rabban Gamaliel dicebat: quicunque non dixerit haec tria (tempore) Paschatis, non satisfecit debito suo; suntque haec, pascha, azymum et amaritudo* (מרור). *Pascha, eo quod Deus transivit domicilia patrum nostrorum in Aegypto; azymum, eo quod patres nostri sedempti sunt ex Aegypto; amaritudo, eo quod Aegyptii vitam patrum nostrorum amaritudine affecerunt in Aegypto.*

Petrus und Johannes sind bereit: mehr wie zwei sind ja auch nicht nöthig, sie können Alles verrichten, denn auch das Schlachten verrichteten, da man den Raum möglichst in Acht nehmen musste, nur zwei, selbst wenn sie nicht so glücklich waren, dass sie ihr Lamm an einen der vielen in dem Vorhofe angebrachten Haken befestigen konnten (Mischna, Pesach. 5, 9), und Gehorsam haben sie gelernt, dass sie sich willig jeder Arbeit unterziehen. Doch eine Frage haben sie und an dieser Frage lassen Matthäus und Markus die Jünger insgesammt sich betheiligen: wir schliessen hieraus, dass der Herr nicht abseits von den Andern, heimlich den beiden Jüngern seine Weisung gegeben hat. Alle haben es gehört und so fragen sie alle mit einem Munde: *ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν*, wie Lukas in kürzester Fassung hat, Matthäus: *ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα*, und Markus aber in weiterer: *ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν, ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα*. Kein Ruf der Verwunderung, kein Schrei des Entsetzens, dass er nach Allem, was schon vorgefallen ist und droht, das Fest noch zu feiern gesonnen ist, sondern die Frage bloss nach dem *ποῦ*. Sehr bezweifle ich, dass Keim im Rechte ist, wenn er die Fragenden an Bethanien denken lässt, da die nächste Umgebung Jerusalems, wenigstens Bethphage, das Recht hatte, auf Grund der spitzfindigen Theorie von der Expansion des Festbezirkes, aber auch im Geist des Familienfestes und mit Rücksicht auf die Ueberfüllung Jerusalems das Osterlamm draussen zu essen. Bethanien ist nicht Bethphage und jenes Bethphage, da die Rabbinen erlauben das Osterlamm zu essen, lag näher bei der Stadt. Das Haus in Jerusalem wollen sie erfragen, da sie ihm das Passa zubereiten sollen, da er das Passa essen will. Sehr bezeichnend ist, dass die Jünger sich so ausdrücken, als ob die Mahlbereitung allein dem Herrn gelte, als ob er allein das Osterlamm essen wolle. Bengels Bemerkung, wenn Meyer sie auch lobt: *Jesus est ut paterfamilias inter discipulorum familiam*, trifft nicht in's Schwarze. Das familiäre Verhältniss zwischen dem Meister und den Jüngern würde viel voller hervortreten, wenn sie sich mit einschlössen: sie sprechen hier so, dass ein jeder erkennt, wie es lediglich von Jesu Bestimmung abhängt, wer an seinem Tisch zum Passamahle zu sitzen kommt. Wie ein König, der zu seiner Tafel befiehlt, so steht der Herr seinen Jüngern gegenüber: nennt er sie auch seine Freunde, seine Genossen, so wissen sie, dass sie kein Recht haben, sich solche Prädikate beizulegen und auf Grund solcher Prädikate irgend welche Ansprüche zu erheben. Fragen übrigens die Apostel nach dem Hause, da sie das Osterlamm bereiten sollen, so wissen sie von keinen Besprechungen, welche desshalb schon gepflogen sind.

Jesus bescheidet nach Matthäus die Frager insgesammt: nach Markus aber hat es die grösste Wahrscheinlichkeit, dass er nur den beiden Jüngern, deren Namen Lukas allein kennt, die Antwort ertheilte. Markus

wenigstens bemerkt, dass er erst zwei seiner Jünger abgesandt und dann zu ihnen gesprochen habe. Wir denken uns die Sache so: nachdem die Jünger insgemein gefragt haben, wo soll es geschehen, wählt der Herr den Petrus und Johannes aus ihnen zur Mahlbereitung und gibt ihnen, welche es allein wissen mussten, in Sonderheit den nothwendigen Bescheid.

Wenn wir nun die Relation des Matthäus allein hätten, so wäre es möglich, dass Jesus den Namen des Mannes, da sie das Ostermahl bereiten sollten, genannt hätte: die Worte: *ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ* stehen einer solchen Auffassung nicht in dem Wege: der Evangelist hätte den bestimmten Namen ausgelassen, weil er ihm entweder entfallen war oder weil er seinen guten Grund hatte, denselben zu verschweigen, damit dem freundlichen Manne, welcher sein Haus hergab, hinterher nicht noch Unannehmlichkeiten erwüchsen, oder weil auf den Namen selbst nichts ankam — was unter Andern de Wette, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Meyer, Olshausen behaupten. Allein wenn Matthäus den Namen des Mannes nicht nennen konnte oder wollte, warum, so müssen wir mit Weiss fragen, umgeht er dann nicht die ganze Frage, welche eine bestimmte Antwort erforderte? Er konnte ruhig diese Verse streichen und ohne alle Umschweife erzählen, dass an dem ersten Tage der süssen Brote die Jünger dem Herrn das Passalamm bereitet hätten, denn das Wort, welches nach Matthäus dem *δεῖνα* bestellt wird, enthält nichts neues von Belang. Fritzsche versteht unter dem *δεῖνα* eine ganz bestimmte Person, welche Jesus seinen Aposteln nicht mit Namen zu nennen brauchte, weil sie alle wussten, welche gemeint sei: *εἰς τὸν δεῖνα, ut discipulis ex diuturna consuetudine notissimum*: allein diese Person mag für die Jünger so erkennbar gewesen sein, wie Fritzsche glaubt, für die, denen er sein Evangelium schreibt, ist sie es nicht: wir kennen aus den evangelischen Berichten ja auch die Freunde des Herrn in Jerusalem, wissen wir aber, wer dieser *ὁ δεῖνα* war? Maldonatus, Olshausen denken an Joseph von Arimathia oder Nikodemus, Keim, der vielfach sehr bestimmt redet, meint auch nur, am ehesten sei es der Joseph. Ewald, Lichtenstein verfallen gar auf den Vater des Johannes Markus, dessen Mutter Maria nach Apostelg. 12, 12 ein geräumiges Haus in Jerusalem besass. Das *τὸν δεῖνα* im Matthäus bleibt räthselhaft, der Herr kann mit diesem Worte den beiden Sendboten die rechte Anweisung nicht gegeben, der Evangelist es auch nicht als ein *Nomen nescio* geschrieben haben: das Räthsel löst sich nur, wenn wir auf Markus und Lukas achten. Nach denselben hat Jesus dem Petrus und Johannes nicht den Namen des Hausbesitzers genannt, zu dem sie hingehen sollten, sondern ihnen nur, was ja auch Samuel that, als er dem Saul, dem Sohne Kis, 1 Sam. 10, 1 ff., den rechten Weg wies, Zeichen angegeben, an welchen sie das rechte Haus in der Stadt — es kann selbstverständlich nur Jerusalem sein, denn das ist die einzige Stadt, welche hier in Betracht kommen kann — finden sollen. Ein *ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων* wird ihr Wegweiser sein; sie haben ihn nicht anzureden, sie haben ihm nur stillschweigend, die Wege des Herrn anbetend, nachzugehen. Solcher Menschen, welche Wasserkrüge tragen, gibt es aber in Jerusalem viele: es ist dieser Wasserträger auch kein besonderer, ein *ἄνθρωπος*, wie es Tausende und aber Tausende in Jerusalem gibt, obgleich nicht alle, wie dieser hier, einen Wasserkrug auf den Schultern tragen, denn das Wasserholen ist nicht das Geschäft eines freien Mannes, es ist Knechtsarbeit ebensogut wie das

Auflösen der Schuhriemen und das Baden der Füsse. Deuter. 29, 10. Jos. 9, 21. Eine nähere Bestimmung über diesen Wasserträger ist noch nothwendig: sie fehlt nicht. Markus sagt nur *ἀπαντήσει*, also der Wasserträger steht nicht müssig an dem Brunnen, er ist in Bewegung: er hat den Krug voll Wasser geschöpft, sei es im Bache Kidron, sei es im Teiche Bethesda oder anderswo und ist auf dem Heimwege begriffen. Allein das reicht noch nicht aus; sie müssen wissen, wo oder wann sie auf den Wasserträger stossen sollen, dessen Führung sie sich anzuvertrauen haben. Das erfahren sie sofort: Jesus sagt nach Lukas: *εἰςελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν* werde ihnen solch ein Mensch begegnen: also der erste Wasserträger, dem sie, in die Stadt eingegangen, d. h. nachdem sie das Stadtthor passirt haben, begegnen, der ist es. Dem haben sie nachzugehen und in das Haus hinein nachzufolgen, in welches er seinen Wasserkrug hineinträgt, und dem Hausherrn — Markus sagt völlig ausreichend *τῷ οἰκοδεσπότῃ*, Lukas hat dafür *τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας*, wo der Genitiv überflüssig ist, aber solche pleonastische Verbindungen sind auch im klassischen Griechisch, wie Bornemann, Lobeck, Paralip. p. 536 f., Winer S. 560 belegen, nicht unerhört — sollen sie sagen — das Futur *ἐρεῖτε* bei Lukas vertritt, wie so oft, den Imperativus: *Λέγει σοι ὁ διδάσκαλος* (Markus führt diese an den Herrn des Hauses auszurichtenden Worte mit diplomatischer Treue durch *ὅτι* ein): *ποῦ ἐστι τὸ κατάλυμα*, nach Markus folgt noch *μοῦ, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;* Matthäus hat diese Frage nicht: nach ihm haben die Gesandten zu dem *δεῖνα* zu reden: *ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι, πρός σε ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου.* Die zu bestellenden Worte, welche Matthäus beibringt, lassen sich mit denen, welche die beiden andern Evangelisten enthalten, leicht verknüpfen und am Passendsten wohl so, dass dieselben jenen vorausgehen. Gemessen, feierlich ist das Vorwort, die Anrede: der *διδάσκαλος* sagt, lässt dir durch unsren Mund sagen. Wir dürfen aus dieser Bezeichnung, welche Jesus sich selbst gibt, folgern, dass der Hausherr ein Jünger war: was aus den folgenden Worten noch deutlicher in die Augen springt. Denn es wird vorausgesetzt, dass er die mysteriöse Formel *ὁ καιρός μου* versteht und dass er bereit ist, den, welchem die Obersten des Volkes nach dem Leben trachten, in den Frieden seines Hauses aufzunehmen. Es zweifelt daher mit Recht kein Ausleger an dem Christenthume dieses Mannes, nur findet der Eine bald in diesem Punkte, bald in jenem das sicherste Kennzeichen desselben. Chrysostomus betrachtet mehr die Lage der Dinge überhaupt: er sagt: *ἐγὼ δὲ οὐ τοῦτο θαυμάζω μόνον, ὅτι αὐτὸν ὑπεδέξατο ἄγνωστος ὤν, ἀλλ' ὅτι προςδοκῶν ἔχθραν ἐπισπάσασθαι τοσαύτην καὶ πόλεμον ἄσπονδον, κατεφρόνησε τῆς τῶν πολλῶν ἀπεχθείας.* Bengel legt wie Meyer u. A. mehr auf das *ὁ διδάσκαλος* den Finger und spricht: *ergo ὁ δεῖνα, hospes ille erat discipulus, sed non ex duodecim.* Andere wieder, wie Weiss und Keil, weisen vornehmlich auf das *ὁ καιρός μου* hin, welches ein tiefes Verständniss voraussetzt. Jesus ist diesem, den beiden Jüngern noch ganz unbekannten Manne der *διδάσκαλος* ohne Gleichen, *κατ' ἐξοχήν*, und der Lehrer hat zu dem Schüler, welcher sein Wort gehört hat, das Vertrauen, dass er für ihn auch etwas thun werde. *Ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι*; was ist dieser *καιρός*? Ungerechtfertigt ist es, wenn Ewald darunter die Zeit der messianischen Erscheinungen vom Himmel her versteht, durch welche Andeutung dem Manne am Ende gar eine Ver-

tröstung auf einen baldigen herrlichen Lohn gegeben werden soll. Der Meister, welcher dem Manne, dessen Esel sammt dem Füllen er bei seinem königlichen Einzuge in Jerusalem in Anspruch nahm, auch nur sagen liess: *ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει*, Matth. 21, 3, ohne eine Vergeltung in Aussicht zu stellen, denkt von dem Hausherrn, dessen Freundlichkeit er in ganz anderer Weise noch in Anspruch nimmt, nicht so gemein, dass er ihn durch eine Perspektive auf eine hundert- und tausendfache Vergeltung erst willig machen müsste. Und um so weniger kann hier der Hinweis auf einen Lohn statt haben, als die Einwohner von Jerusalem nach alter, guter Sitte zur Feier des Ostermahles ihre Häuser und Gemächer mit allen Geräthschaften unentgeldlich zur Verfügung stellten. In der Gamara bab. heisst es Jom. 12, 1 und Megilla 26, 1: *non dividebatur Hierosolyma inter tribus: nam traditio est, non mercede conduci domos Hierosolymis, quia propriae non erant. R. Eleazar bar Zadok dixit: nec etiam lectos. Recepit ergo paterfamilias ab hospitibus coria sacrificiorum. Abai dicit: hoc etiam inde discas, quod moris est, ut homo relinquat cantharum suum testaceum atque etiam corium sacrificiorum suorum hospiti suo. Glossa: Mercede non elocabant incolae Hierosolymitani domos suas ad festa accedentibus: sed gratis eas illis concesserunt.*

Nach Kühnöl soll *ὁ καιρός μου* die Zeit des Passas sein, meine Passazeit, die Zeit, da ich's, wenn ich noch ein Mal Passa feiern will, thun muss, ist jetzt da, und soll dann, was auch Bleek, Godet u. A., welche *ὁ καιρός* nicht vom Passamahl verstehen, billigen, sagen: ich kann nicht länger damit warten, ich muss mich eilen, ich muss es heute noch, einen Tag früher feiern: allein an demselben Tage hatten es alle Israeliten zu feiern und so wäre allerdings dieses Wort, womit der *διδάσκαλος* auf den Mann Eindruck machen will, ganz unbedeutend, „auffallend nichtssagend“, wie Meyer spricht. Unter *ὁ καιρός μου* haben wir mit den meisten Auslegern aller Zeiten — Origenes, Hieronymus, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Calvin, Beza, Gerhard, Bengel, Fritzsche, Olshausen, de Wette, Meyer, Wichelhaus, Keil, Hengstenberg — die Zeit des Leidens und Sterbens zu verstehen. Man hat gefragt: wozu diese Eröffnung, diese Meldung, dass die Stunde der Passion jetzt gekommen ist. Will man nicht tiefer gehen, so sage man mit Wichelhaus: ist der Zeitpunkt des Todes Christi jetzt da, so ist diese Bitte die letzte Bitte, welche der Lehrer an seine Schüler richtet, und letzte Bitten schlägt man einem Sterbenden nicht leicht ab. Doch der Lehrer, welcher jetzt die Nähe seines Todes ankündigt, ist diesem Manne ein Lehrer, welchem er nicht bloss zu Danke verpflichtet ist, sondern der Lehrer, welcher die Bedeutung seines Todes mehr als ein Mal aufgedeckt hat. Soll der Schüler nicht daran gedenken? Soll er dem, welcher sein Leben dahingibt zu einer Erlösung, nicht willig sein Haus öffnen, freudigst ein Gemach einräumen? Das thue ich für dich, würde diesem Unbekannten der Herr also zu Gemüthe führen, und fragen: willst du für mich nicht auch etwas thun? Godet behauptet, dass nur bei seiner Auffassung, nach welcher diese Worte dem Hausherrn ankündigen, dass das Ostermahl einen Tag früher gehalten werden müsse, dieses emphatische *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι* zum vollen Rechte gelange: ich sollte meinen, dass auch bei dieser Auslegung es nichts von seiner Schwerkraft einbüsste. Der Herr appellirt nicht an den Verstand, was Fritzsche's Paraphrase (*non par est, me, nisi celebrato convivio paschali supplicium, quod proxime mihi imminet, subire,*

illud autem in *tuis aedibus* *habere constitui)* nahe legt, sondern an das Gefühl, das Gemüth dieses wohlhabenden Bürgers von Jerusalem.

Der von Gott bestimmte Zeitpunkt — ὁ καιρός μου steht hier wie ἡ ὥρα μου, Joh. 17, 1 — ist jetzt erschienen und diese Eröffnung, dessen ist Jesus gewiss, genügt vollständig, das Herz des Hausherrn zu Allem bereit zu machen. Er weiss es, dass jedes Wort der Bitte bei ihm überflüssig, ja für ihn verletzend ist, darum spricht er kurz und gut: πρός σε ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. An der Tonstelle steht das πρός σε, wie Weiss richtig bemerkt: also bei dir, und keinem Andern, geniesse ich das Passamahl. Nicht bloss der Jude gebraucht sein עָשָׂה, Exod. 12, 48. Num. 9, 4. Josua 5, 10, im Sinne von feiern, wofür dort die 70 ποιεῖν hat, sondern auch bei den klassischen Griechen ist ποιεῖν dafür der *terminus technicus*. Fritzsche und Bleek erkennen in diesem ποιῶ ein *futurum atticum*, welches ihnen hier, weil nicht so bestimmt und diktatorisch, feiner und wohlanständiger dünkt; wir fassen es mit Winer, de Wette, Meyer, Wichelhaus, Hengstenberg, Keil als wirkliches Präsens. Dass der Zusatz μετὰ τῶν μαθητῶν μου nicht um desswillen gemacht ist, dass dem Hausherrn insinuirt werden soll, ein grosses Gemach sei wünschenswerth, weil die μαθηταί, hier sicher die μαθηταί, welche vorher gefragt hatten, also die Zwölfe, mit ihm das Osterlamm essen sollten, steht mir fest: denn da zum Wenigsten Zehn an einem Tische sitzen mussten, war für Dreizehn leicht Raum zu schaffen: um der Jünger willen ist es hinzugefügt, sie, welche ihn vorher demüthig gefragt hatten, wo willst du, dass wir dir das Osterlamm bereiten, hören jetzt aus seinem Munde, dass er mit ihnen an einem Tische sitzen will. Unter der Hand, ganz ungesucht erfahren sie, was sie gern wissen wollten: und diess in einer Weise, welche sie tief beschämen musste, denn als selbstverständlich sieht es der Meister an, dass seine Jünger, die darüber ungewiss waren, mit ihm speisen.

Auf das Leichteste schliessen sich an diese von Matthäus überlieferten Worte die an, welche die beiden andern Synoptiker uns aufbewahrt haben. Sie sollen nach jener Eröffnung nun die Frage an den Hausherrn stellen: ποῦ ἐστι τὸ κατάλυμα — Markus hat dafür nur κατάλυμά μου —, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; Bescheiden ist der Herr mit seinen Ansprüchen, er begehrt nicht den Vorsitz bei Tische, so auch nicht das Prunkgemach, das Staatszimmer; er bescheidet sich mit einem blossen κατάλυμα. Das ist kein klassisches Wort, wir aber finden es noch Luk. 2, 7: von καταλύειν kommt es her und bezeichnet sowohl den Ort, wo man das Thier aus dem Geschirr löst und von der aufgeladenen Last erlöst, als auch den Ort, wo der Mensch seine Schuhe und Kleider auflöst, um zu verweilen. Mit jeder Stätte ist Jesus zufrieden: er, welcher in einem Stalle seine erste Speise auf Erden zu sich nahm, hätte auch in einem Stalle, wenn es nicht anders ging, sein letztes Mahl mit den Seinen eingenommen. Aber eins wünschte er, dass er ein κατάλυμα für sich, für sich allein erhielte: Markus vergisst nicht zu schreiben τὸ κατάλυμά μου. Schwerlich ergründet Meyer mit seiner Anmerkung, die für mich bestimmte Herberge, den Sinn dieser Worte: ganz überflüssig wäre das Pronomen, denn der angehängte Satz sagt das viel besser aus. Wir erfahren aus den Rabbinen bestimmt, dass in einem Gemache häufig, ja meist mehrere Gesellschaften, φρατρίαι mit Josephus zu reden, das Osterlamm verzehrten: Jesus ist kein Eklektiker, mit Sündern und Zöllnern, mit gewöhnlichen

Pharisäern und Pharisäerobersten hat er an einem Tische gesessen; aber dieses Osterlamm will er nicht mit Fremden an einem Orte zusammen geniessen. Er will es nur in dem allerengsten Kreise der Seinen halten, er will mit ihnen, durch keine Fremden gestört, ganz vertraulich, ganz allein in einem besonderen Gemache zusammen sein. Wir wissen, warum er dieses besondere Gemach für sich so bestimmt forderte, er that es, weil er mit seinen Jüngern noch viel zu reden hatte und weil er das heilige Abendmahl einzusetzen gedachte. Alles bereitet Jesus weislich vor, er denkt auch an das Kleinste: sein Auge bleibt hell und klar, wenn die Schatten des Todes ihn auch schon treffen.

Der Hausherr wird die beiden Jünger nicht abweisen, er wird — das verheisst der Herr ihnen — sie ruhig anhören und ihnen nicht bloss ein *κατάλυμα* versprechen, sie sollen es selbst sehen, und der vornehme Mann wird nicht durch den Wasserträger etwa oder einen anderen dienstbaren Geist ihnen dasselbe zeigen lassen, er wird sich selbst dieser Mühe unterziehen. Der Mann ehrt in den Boten den Herrn, welcher sie sendet, er empfindet es tief gerührt, welche Ehre ihm und seinem Hause widerfährt, dass der *διδάσκαλος* bei ihm und keinem Andern das Osterlamm essen will. Er weist darum den Boten nicht ein *κατάλυμα* in dem Hofe, irgend eine Halle zu; er führt sie hinein in sein Haus, steigt mit ihnen die Treppe hinauf und zeigt ihnen ein *ἀνάγαιον* oder ein *ἀνώγεον*. Die Vulgata, der Calvin beitritt, übersetzt *coenaculum*, Luther: Saal; richtiger aber versteht Origenes schon, dem Friedlieb, Bleek, Meyer, Wichelhaus, Keil u. A. nachfolgen, das Obergemach, was Hesychius auch empfiehlt, welcher *ὑπερῷα* durch *ἀνώγαια* erklärt. Dieses Obergemach, welches Luther Söller benennt, war wie das stillste, heimlichste, so auch das luftigste und anmuthigste Gemach in dem ganzen Hause. Es wurde als geheimes Kabinet (2 Sam. 18, 33. Dan. 6, 10. Judith 8, 5), besonders als Betstübchen (2 Reg. 23, 12. Tob. 3, 12. Act. 1, 13. 20, 8), als Schlaf- und Gaststube (2 Reg. 4, 10), als Krankenzimmer (1 Reg. 17, 19. Joseph. Ant. 18, 8, 2), als Todtenkammer (Act. 9, 37, 39), im Sommer als Erfrischungsgemach (Judic. 3, 20) benutzt. Das schönste, beste Zimmer seines Hauses stellt der Herr also zur Verfügung — das *ἀνάγαιον*, welches noch näher von beiden Evangelisten als *μέγα, ἐστρωμένον* beschrieben wird, wozu Markus nach ganz überwiegenden Zeugen noch *ἕτοιμον* setzt. Die Grösse des Obergemachs, der alttestamentlichen עֲלִיָּה, hängt von der Grösse des Hauses ab, beide müssen in einem rationellen, harmonischen Verhältnisse zu einander stehen: wir erhalten hier also einen Fingerweis, dass wir die *οἰκία* des *οἰκοδεσπότης* uns nicht als eine arme Hütte, als ein kleines Häuslein, sondern als ein geräumiges, stattliches Gebäude zu denken haben. Und dieses *μέγα ἀνάγαιον* ist ein *ἐστρωμένον*. Luther übersetzt: gepflastert, Er. Schmid und Gerhard vertheidigten das, neuerdings hat sich Volkmar sogar dafür entschieden: mit grossen Quadersteinen, doch wohl aus Marmor, soll der Fussboden dieses Gemaches belegt gewesen sein. Man muss schon bedenklich werden, wenn man die Bauart der orientalischen Häuser in Erwägung zieht, denn diese können ja mit unsern an Solidität und Massivität nicht verglichen werden: welch ein Gewicht hätte da mitten auf dem Hause gelastet! Wir haben, was die neueren Ausleger einstimmig gutheissen, hier einen *terminus technicus* vor uns, welchen die 70 Ezech. 23, 41: *ἐκάθου ἐπὶ κλίνης ἐστρωμένης* schon hat und

den wir aus den griechischen Schriftstellern recht gut kennen. So sagt Anaxandrides bei Athenaeus 2, 9:

ἀλλὰ ξενῶνας οἶγε καὶ ῥᾶνον δόμους
στρώννυ τε κοίτας καὶ πυρὸς φλέξον μένος.

Die Griechen und Römer pflegten bei Mahlzeiten auf Polstern (Divans) zu liegen: cf. Terentius, Heauton. 1, 1, 70 f.:

adsido, adcurrunt servi, soccos detrahunt:
video alios festinare, lectos sternere.
coenam apparare.

Adelph. 2, 4, 21 f.:

et lectulos iube sterni nobis et parari cetera,
ego iam transacta re convortam me domum com obsonio.

Dass diese Sitte bei den Juden auch herrschte und zumal bei dem Passamahle auf Polstern geruht wurde, erhellt aus der früher schon mitgetheilten Stelle aus Joma und Megilla. Der Saal ist also zur Aufnahme von Gästen hergerichtet, was die Sitze oder richtiger das Lager anlangt, und auch sonst fertig, bereit, als warte er auf die Gäste. Ausser den Polstern gehörte noch mancherlei zum Ostermahle: sorgten die herbeigeströmten Fremdlinge auch für Speise und Trank, so gebrauchten sie doch allerlei Geschirr und vornehmlich Lampen, denn nur bei Licht ward das Mahl eingenommen. *Vesperi Paschatis,* heisst es in der Mischna 10, 1 ausdrücklich, *prope Mincham non comedet homo, nisi obortae fuerint tenebrae.* cf. auch 5, 10. Aber hier gilt, was in dem Gleichnisse Luk. 14, 17: *ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστι πάντα!* Alles ladet ein. Dort sollen sie zubereiten, was zuzubereiten ist und den Herrn mit seinen Jüngern erwarten.

Petrus und Johannes gingen fort, — dieses *ἐξῆλθον* des Markus bestätigt unsere Annahme auf's Neue, dass nicht in Jerusalem ihnen diese Aufträge ertheilt worden sind — sie kamen in die Stadt und fanden es, wie er ihnen gesagt hatte, so berichtet der zweite Evangelist am Eingehendsten, Lukas ist schon zufrieden mit der Angabe, dass sie es fanden, wie er gesagt hatte. Calvin weiht diesen Beiden, welche so willig auf das Wort sich auf den Weg begeben, und die, wenn auch nicht gefährliche, so doch missliche Sendung freudig übernehmen, einen Nachruf. *Quod discipuli prompto animo obtemperant, in eo notanda est pia eorum docilitas. Succurrere enim poterat dubitatio, quum hominem ignotum sequuti essent, an essent a patrefamilias impetraturi, quod magistri sui iussu petebant, quum scirent passim non modo contemptum, sed etiam exosum esse. Atqui non anxie inquirunt de eventu, sed imperio placide obediunt. Atque haec nobis regula tenenda est si fidem nostram probari cupimus, ut solo praecepto contenti pergamus, quo Deus iubet; ac sperantes quem promittit successum, ne simus minus solliciti.* Wenn die beiden nicht genannten Jünger ohne Bedenken vor wenigen Tagen erst in den Ort gingen, um den angebundenen Esel sammt dem Füllen zu lösen, wie sollten Petrus und Johannes sich besinnen und die Probe nicht bestehen? Hat Petrus nicht schon lange gelernt, auf das Wort des Herrn Alles zu wagen (Luk. 5, 5) und dem Jünger, welcher an der Brust seines Meisters lag, sollte es an Vertrauen und Liebe fehlen? Jeder Schritt nach Jerusalem hin macht sie nicht verzagter, sondern entschlossener: als sie auf den Wasserträger treffen, sind sie des Erfolgs ganz gewiss. Sie thaten, wie ihnen befohlen war, *καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.* Fritzsche hat Recht, wenn er gegen Lösner und Kühnöl sich er-

klärt, welche diese Worte auf den Auftrag Christi beziehen, *exsecuti sunt discipuli Jesu imperium, nempe apparaverunt coenam, paschalem emendo agnum, mactando, exenterando:* denn nach Matthäus sind wegen der Mahlbereitung keine Befehle gegeben worden. Es steht demnach dieser Satz bei ihm ganz unabhängig neben dem καὶ ἐποίησαν κτλ. und ist also mit Fritzsche zu verstehen: *et (praeterea autem) coenam apparaverunt, opinor, agnum, panes, herbas.* Aber er irrt sich gewaltig, wenn er weiter schreibt: *nam agnum Jesus, nisi fallor, aut ipse mactare debebat aut mactatui certe interesse. Non enim erant epulae paschales, nisi sacrificales.* Jesus hat auf keinen Fall das Osterlamm selbst geschlachtet oder passiv dabei gestanden, zu letzterem war kein Raum in dem Tempelvorhofe und zum ersteren keine Nöthigung. Die wenigsten israelitischen Hausväter und Herren besorgten das Schlachten selbst: wir erfahren aus der Mischna, Pesach. 8, 1, dass die Herren ihre Knechte damit beauftragten. *(Qui servo suo dixerit: ito et mactato pro me Pascha, si mactaverit hoedum, comedat, si mactaverit agnum, comedat.)* Bei Markus und Lukas liegt es anders: Jesus hat nach ihnen befohlen, dass sie das Mahl bereiten sollten, und somit berichten sie, dass sie als getreue Knechte gethan haben, was ihnen geboten war.

Wir haben die Ansicht derer, welche in dieser Geschichte ein ganz natürlich verlaufendes Faktum erkennen, schon abgewiesen: dass Männer, wie Neander, Olshausen, Krabbe, dem haben beistimmen können, ist uns ein Räthsel. Wenn Meyer meint, dass wohl nach dem Berichte des Markus und Lukas der Vorgang ein wunderbarer, aber nach dem des Matthäus ein natürlicher sei: so irrt er sich, wie wir schon früher nachgewiesen haben, in dem letzten Punkte. Die seltsame Bezeichnung jenes Hausherrn in Jerusalem, zu welcher wir keine Parallele aus dem ganzen Neuen Testamente beibringen können, mit ὁ δεῖνα, was nicht gesetzt sein kann, weil der Name in dem Evangelium nicht genannt werden konnte oder durfte, sondern darauf weist, dass Jesus selbst keinen Namen genannt hat, erklärt sich nur, wenn man des Schlüssels sich bedient, den die beiden andern Evangelisten uns reichen. Oder lässt sich die mysteriöse Art und Weise, wie nach ihnen der Hausherr gefunden wird, dadurch erklären, dass der Herr, welcher mit jenem Mann über den Wasserträger am Thore und über den Saal zum Passa im Stillen sich beredet hatte, den Namen zurückgehalten habe um des Judas willen. Alt ist diese Ansicht, Theophylactus, Euthymius haben sie schon ausgesprochen, Gabler, Stolz, Kühnöl haben sie wieder befürwortet und Olshausen, Krabbe, Kern, Neander, v. Hofmann billigen sie im Wesentlichen. Judas der Verräther sollte nicht erfahren, wo das Passamahl gehalten werde, weil er sonst gleich Anzeige gemacht und den Herrn verhindert hätte, dieses Mahl zu feiern, nach welchem sein Herz so sehr verlangte. Allein, davon ganz abgesehen, dass, da es damals noch keine Taschen- und Thurmuhren gab, es sich nicht einrichten liess, dass auf die Minute die das Thor durchschreitenden Jünger auf einen nicht ruhig dastehenden und wartenden, sondern auf einen unbekümmert seinen Weg dahingehenden Mann stiessen, so sieht man gar nicht ein, wozu diese Abkartungen getroffen wurden und der Name des freundlichen Hausherrn verschwiegen blieb: war dem Johannes und Petrus nicht zu trauen, staken sie mit dem Verräther unter einer Decke? Diesen Beiden gibt Jesus seine speziellen Aufträge, von welchen Judas gar nichts hörte!

Diesen beiden Jüngern konnte der Herr ohne allen Anstand den Namen

des Mannes sagen: er that es nicht. Wir fragen nach dem Warum? Wichelhaus erinnert an Theophylact's Aeusserung — *ἀποστέλλει αὐτοὺς πρὸς ἄνθρωπον μὴ γινωσκόμενον μήτε γινώσκοντα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ὄνου ἐποίησεν* — und lässt des Menschen Sohn hier bloss *πίστει*, im Glauben handeln, dass ihm schon Alles, was erforderlich sei, zu seiner Zeit zur Verfügung stehen werde, und selbst den Namen jenes Mannes nicht wissen. Ich gestehe, dass es mir unmöglich ist, das eine Mal anzunehmen, dass Jesus alle Nebensachen von dem Wasserträger, von dem Obergemach mit den Polstern auf das Genaueste weiss und die Hauptsache — den Namen jenes Hausherrn nicht wissen soll. Wie der Hausherr wusste, wer *ὁ διδάσκαλος* sei, ohne dass dieser ihm seinen Namen sagen liess, so wusste umgekehrt aber auch *ὁ διδάσκαλος*, wer der nicht genannte Schüler sei, von dessen Liebe er einen Dienst begehrte, er kannte ihn bei Namen. Sein Wissen, sein Vorherwissen aller Dinge will Jesus in ganz hervortretender Weise diesen beiden Jüngern gegenüber an den Tag legen, zugleich aber auch sie zu der Erkenntniss führen, dass er alle Dinge und auch der Menschen Herzen leitet durch sein Wort. Chrysostomus ist zu einseitig, wenn er spricht: *τί δήποτε πρὸς ἀγνῶτα πέμπει ἄνθρωπον; Δεικνὺς κἀντεῦθεν, ὅτι ἠδύνατο μὴ παθεῖν. Ὁ γὰρ τὴν διάνοιαν τούτου πείσας, ὥστε αὐτοὺς ὑποδέξασθαι, καὶ ταῦτα ἀπὸ ῥημάτων, τί οὐκ ἂν εἰργάσατο ἐν τοῖς σταυροῦσιν αὐτόν, εἴγε ἐβούλετο μὴ παθεῖν.* Es liegt kein reines Allmachtswunder vor: Calvin betont die andere Seite allein, was auch ein Fehler ist. Einen neuen Beweis seiner Herrlichkeit bietet der Herr. Ist er nöthig, so fragt Olshausen und verneint es. Müssen die Jünger nicht die schwerste Glaubensprobe sehr bald ablegen: alles, was ihnen bisher in den Weg trat, ist nur ein Sandkorn gegen diesen Felsen des Aergernisses! Und überführen uns die nächsten Stunden nicht, wie schwach sie noch waren im Glauben! Wie konnten aber so geringfügige Dinge eine solche Wirkung haben, wie konnte ein so kleines Wunder den Glauben stärken, welcher durch ungleich erhabenere schon begründet war? — Was ist gross und klein im Wissen und Wirken Gottes? Ist das nicht die Vollkommenheit des göttlichen Wissens und Wollens, dass beides zu dem Geringsten sich herablässt? Gott ist im Kleinen gross, überschwänglich gross! Das staunenswertheste, wunderbarste Geheimniss ist es, dass Gott die Haare auf unsrem Haupte gezählt hat und die Sperlinge auf dem Dache nicht vergisst! Und wenn eine Glaubensstärkung Noth thut, warum sendet Christus die Ersten, Besten seiner Zwölfe, warum nicht lieber dann die Schwächsten? Ich denke, ist der Glaube bei den Ersten gestärkt, so werden diese schon die Letzten stärken; während der gestärkte Glaube der Schwächeren, selbst wenn er dadurch über den Glaubensgrad der Stärkeren momentan sollte erhoben sein, diesen Dienst der brüderlichen Liebe nicht leisten könnte, weil er darin nicht geübt ist. Die Glaubensstärkung des Petrus und Johannes kommt allen andern zu gut. Die Erkenntniss und Erfahrung aber, dass der Herr alle Dinge wisse und füge, konnte nicht genug bei den Aposteln gestärkt werden, denn es kam ja nun die Zeit, wo der Fürst der Finsterniss Macht hatte, und der Zweifel sich regen und festsetzen konnte, ob der Heiland, wenn er das Alles vorher gewusst hätte, sich dem Allen auch unterzogen hätte, ob überhaupt noch ein Herr Herr auf dem Stuhle sitze.

6. Der Rangstreit bei dem Ostermahle.

Matth. 26, 20.

Am Abend aber setzte er sich zu Tische mit den Zwölfen.

Mark. 14, 17.

Am Abend aber kam er mit den Zwölfen.

Luk. 22, 14, 24—30.

Und da die Stunde kam, setzte er sich nieder und die zwölf Apostel mit ihm. (24) Es erhob sich auch ein Zank unter ihnen: wer von ihnen grösser zu sein scheine. (25) Er aber sprach zu ihnen: die weltlichen Könige herrschen und die Gewaltigen heissen gnädige Herren. (26) Ihr aber nicht also; sondern der Grössere unter euch soll sein wie der Jüngere und der Vornehmste wie der Diener. (27) Denn wer ist grösser? Der zu Tische sitzt oder der da dient? Ich aber bin unter euch wie ein Diener! (28) Ihr aber seid's, die ihr beharret habt bei mir in meinen Anfechtungen. (29) Und ich bescheide euch Herrschaft, wie mein Vater sie mir beschieden hat, (30) dass ihr essen und trinken sollt über meinem Tische in meinem Reiche und sitzen auf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels.

Zu der Stunde, in welcher das Osterlamm gegessen werden musste nach der heiligen Sitte — der Pentateuch sagt nur, dass diess des Abends zu geschehen habe, Num. 9, 2 und 3 —, kam Jesus, der bis dahin stille in Bethanien im Freundes Hause geblieben war, nach Jerusalem in das Haus jenes unbekannten Jüngers, da Petrus und Johannes Alles zubereitet hatten. Er kam und lagerte sich mit den Zwölfen, wie alle drei Synoptiker erzählen: zu denken gibt es, dass Lukas sich nicht mit dem blossen *δώδεκα* begnügt, sondern ganz wider die gewöhnliche Praxis schreibt: *οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.* Unmöglich thut er das um desswillen, weil er befürchtete, dem Theophilus und den sonstigen Lesern sei die Bezeichnung *οἱ δώδεκα* unbekannt oder zu wenig bestimmt: hat er ja wenige Verse vorher (V. 3) dieses Zahlwort als Bezeichnung der Apostel erst gebraucht. Offenbar sollen diese Zwölf in ihrer Dignität und Autorität recht hervortreten: diese Zwölf nehmen *qua* Apostel, d. h. in der Eigenschaft, dass sie des Herrn Zeugen sein sollen bis an der Welt Ende, an diesem Passamahle Antheil. Es muss also bei dieser Passafeier solcherlei, was in die apostolische Predigt nothwendig hineingehört, vorgekommen sein. Die Darstellung des Matthäus *ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο* würde erlauben, mit Theophylactus, Calvin, Beza, Gerhard anzunehmen, dass das Passamahl nun, wo Matthäus seine Geschichtserzählung wieder eröffnet, vorüber sei, allein Lukas schliesst mit seinen Worten: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσε* eine solche

Annahme aus. Als die Stunde des Passamahles gekommen war, liess sich Jesus auf das Polster niederfallen, um nun zu thun, was an der Zeit war, nämlich das Passalamm zu essen. Sitzend, auf den Polstern ruhend, thaten sie es also, was aber nach Theophylactus wider das Gesetz verstossen soll. Allein dem ist nicht so. Allerdings war den Israeliten, die aus Aegypten auszogen, geboten worden: also sollt ihr es essen; eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füssen und euren Stab in eurer Hand und sollt es essen in Eilfertigkeit, Exod. 12, 11: aber keine Stelle kann angeführt werden, in welcher ein solches Essen, was nicht anders als stehend geschehen konnte, zur Pflicht gemacht wird. Das jüdische Ritual, wie wir es aus dem Talmud erkennen, schreibt ausdrücklich das Liegen bei dem Passamahle vor. Die Mischna, Pesach. 10, 1 bestimmt: *etiam pauper in Israele non comedet, nisi inclinatus:* wozu Maimonides die Bemerkung fügt: *necesse est autem, ut comedamus corpore inclinato, quomodo reges et magnates edere solent, quod libertatem indicat.* Die Gemara Babyl. Pesach. 108, 1 stimmt damit vollkommen überein: *dicitur, quod azyma opus habent recumbentia, herbae amarae non habent: de vino dicitur nomine R. Nachmann, quod opus habet recumbentia.* Vgl. noch Hieros. Pesach. 37, 2: *R. Levi dicit: mos servorum est, ut edant stantes, at nunc comedant recumbentes, ut dignoscatur exiisse eos e servitute in libertatem.* Vgl. Lightfoot zu Matth. 26, 20.

Habe ich das Richtige getroffen, dass ich den Rangstreit, der unter den Jüngern sich bei dem letzten Passamahle erhob, an diese Stelle, in den Anfang des Mahles verwiesen habe? Die andern Evangelisten kennen ihn nicht und Lukas, der ihn allein bringt, erzählt ihn, nachdem er schon die Stiftung des heiligen Sakramentes berichtet hat. Godet belässt ihn an jener Stelle, die Lukas ihm gegeben hat: er meint, die Frage: wer ist der Grösste? stehe im Zusammenhang mit der Frage, welche die Jünger an einander gerichtet hätten: wer ist es, der ihn verrathen wird? Die Frage, wer unter ihnen der Schlechteste sei, habe leicht auf die Frage, wer unter ihnen der Beste sei, geführt: diese zweite Frage sei die Kehrseite jener ersten. Ist aber hier die Frage, wer der beste, der nach seinem inneren Zustande bestqualificirte Jünger sei? Darum handelt es sich, was v. Hofmann treffend hervorhebt, ganz und gar nicht, sondern vielmehr darum, wer der Grösste, d. h. der nach Aussen hin den Vorzug verdienende oder geniessende sei. Ein Zusammenhang lässt sich nicht nachweisen, kann auch nicht erwartet werden, da Lukas seine Erzählung nur höchst lose mit dem Vorhergehenden verbindet, er sagt: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς und erwähnt diesen Streit nur als einen Vorfall, der sich auch an jenem Abende ereignete. Wir können es uns nicht denken, wie nach der Feier des heiligen Abendmahles solch ein Streithandel unter den Aposteln ausbrechen konnte. Als eine akademische Frage kann jene Frage nach dem Grössern nicht angesehen werden, das wehrt der von Lukas gewählte Ausdruck, welcher nur hier im Neuen Testamente zu finden ist: denn bei einer φιλονεικία gibt's nicht ein ruhiges Erörtern des Streitpunktes, sondern ein rechthaberisches Zanken und Streiten mit einander. Mit Fug und Recht haben darum fast alle neueren Ausleger im Gegensatze zu den älteren, wie Theophylactus, Euthymius, Zwingli, welche den Lukas nach chronologischer Ordnung berichten lassen, diesen Rangstreit vor die Einsetzung des hochwürdigen Sakraments gestellt. Es ist da nun die weitere Frage möglich: fand er vor oder nach der Fusswaschung statt? Die Mehrzahl ent-

scheidet sich mit Kühnöl, de Wette, Bleek, Meyer für den Vorgang der Fusswaschung, hauptsächlich, weil V. 27 mit der Erklärung: ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν nur durch die schon vollzogene Fusswaschung seine Erklärung erhalte: allein entgegnen wir mit v. Hofmann, so kann es nicht sein; Lukas, welcher die Fusswaschung nicht erzählt, hätte sonst hier seinen Lesern etwas Unverständliches berichtet. Das ὁ διακονῶν muss sich demnach auch ohne jenen Akt vollständig erklären lassen. Olshausen, dem Stier, Hengstenberg u. A. beipflichten, verlegt diesen Streit ganz in den Anfang des Ostermahles; wie mir scheint mit Recht.

Sollte nach der Fusswaschung, in welcher der Herr seine sich selbst verleugnende, dienende Liebe als Beispiel aufgestellt hatte, die Streitfrage aufgetaucht sein, wer denn der Grösste sei? Die Fusswaschung wurde nicht vor dem Eintritt in das Gemach, sondern nachdem man sich zu Tische gelagert hatte, vollzogen: es geht dem νίπτειν τοὺς πόδας das ἀνακεῖσθαι voran und der Handel hier dreht sich noch nicht darum, wer die Füsse dem Andern zu waschen habe, sondern, wie sie nach Rang und Würden zu Tische liegen sollten. Langen meint, da die Plätze ihnen nicht zugewiesen worden, hätten sie sich gestritten, wo ein jeder seinen Platz nehmen sollte: allein wie oft hatten die Apostel nicht schon mit Jesus gegessen, eine gewisse Reihenfolge hat sich da von selbst ergeben. Olshausen glaubt, ein jeder habe dicht bei dem Herrn sitzen wollen an diesem Abende. Lichtenstein ähnlich, etliche seien unzufrieden gewesen, dass sie nicht in seiner Nähe einen Ehrenplatz erhalten hätten: allein wie konnten, wenn Alle in der gewohnten Ordnung zu Tische sassen, etwelche mit ihren Plätzen unzufrieden sein? Wollten sie einen Petrus und Johannes entthronen, denn diese werden doch wohl die bevorzugten Jünger gewesen sein? „War die Frage,“ bemerkt v. Hofmann scharfsinnig, „wer von ihnen wirklich und thatsächlich, also Jesu selbst, dafür gelte, grösser zu sein, als die andern, so wird sie auch irgendwie durch ihn selbst veranlasst worden sein. Bei einer Tischgemeinschaft gibt es hiefür keine andre Möglichkeit, als dass der Hausherr einem der Gäste den nächsten Platz neben ihm anweist.“ Unter den Zwölfen hatte gewiss Petrus, welcher in dem Apostelkataloge stets an erster Stelle erscheint, den ersten Platz neben dem Herrn eingenommen. Bei diesem Mahle erhält Johannes diesen, sonst dem Petrus eigenthümlichen Platz, es wird diess aus Joh. 13, 23 klar und so ist durch dieses aussergewöhnliche Sitzen des Johannes und Zurückgesetztwerden des Petrus die Frage vollständig motivirt: τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων;

Diese Frage lautet ganz anders wie die, welche sie einst beschäftigte: τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν (Luk. 9, 46) oder τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; wie Matthäus 18, 1 dafür sagt. Dort wollten sie wissen, wer unter ihnen in dem aufzurichtenden Messiasreiche wohl eine bevorzugte Stelle erhoffen dürfe, während sie hier sich streiten, welcher jetzt schon der Grössere zu sein scheine, wer in der Gegenwart schon als der Grössere, als der Höhergestellte erscheine. Dieses δοκεῖ, welches durchaus nicht überflüssig, sondern im Gegentheile sehr bedeutsam ist und wie Mark. 10, 42: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν und Gal. 2, 6: ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι zu fassen ist, worauf Stier, Meyer, Bleek, Keil u. A. schon aufmerksam gemacht haben, kann weder von dem eignen Schätzen, was Baumgarten-Crusius mit seinem: wer meinen dürfe? glaubt; denn in die Herzen konnten sie sich nicht sehen; noch von dem Dafürhalten der andern Jünger, was

Bengel, Meyer und Hengstenberg meinen, denn dann waren sie ja einig gewesen; noch von dem Urtheile der Menschen, was Godet will, denn das konnte für sie kein Streitobjekt sein, weil es keine Bedeutung hatte, sondern lediglich, was v. Hofmann, Keil u. A. behaupten, von der Werthschätzung dessen, auf dessen Urtheil die Apostel allein etwas gaben, gemeint sein. Wer in den Augen des Herrn, also nach dem ganzen Erweisen und Benehmen desselben, der *μείζων*, der Höchstgestellte unter den Aposteln sei, diess ist die Frage. Und nicht in die Zukunft blicken sie, wie Kühnöl will, der da auslegt: *quis videatur habere (habiturus esse) principatum;* dann passt das *εἶναι*, dieser *Infinitivus praesentis* durchaus nicht: sondern auf die Gegenwart lassen sie sich allein ein. Ich weise desshalb auch die Ansicht des Euthymius ab, welcher die Jünger, in der Erkenntniss, dass der Meister und Führer jetzt von ihnen scheidet und dass sie einer Oberleitung schlechterdings nicht entrathen können, fragen lässt: *τίς ἐξ αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, ἵνα διδάσκαλος γένηται τῶν ἄλλων.* Haben die Apostel so gefragt, während der Herr noch mitten unter ihnen war, so muss ihnen jeder Takt und jedes Gefühl abhanden gekommen sein. Die Thatsache, meine ich, dass Johannes den Platz auf ein Mal einnimmt, welcher dem Petrus bis dahin gehört hatte, ist so auffallend, dass sie die Frage hinlänglich motivirt: wen stellt der Meister höher, den Petrus oder den Johannes? Eine müssige Frage war das aber nicht, denn sie vermeinten, wen dieser höher stelle, den müssten sie auch höher stellen, als ihren Sprecher, Leiter, Führer betrachten und verehren, dem seien sie zu allerlei Diensten und zur Folgsamkeit, zum Gehorsam verpflichtet. Dass der Ehrgeiz, das Gelüste selbst obenan zu sitzen an des Herrn Seite, diese Frage nicht inspirirte, scheint mir auch aus der Antwort klar hervorzugehen, welche Jesus gibt. Hätte der Ehrgeiz, welcher schon ein Mal sich in dem Kreise der Zwölfe bemerklich gemacht und seine Züchtigung erfahren hatte, hier wieder den Mund aufgethan, so müssten wir eine scharfe, jene erste weit überbietende Zurechtweisung erwarten; die erste Lektion hätte ja dann nichts gefruchtet und zu einer späteren die Zeit gefehlt. Die Antwort hat aber nichts von Spiessen und Nägeln, sie ist ernst und bestimmt, aber durchaus in dem ruhigen Tone der Belehrung gehalten.

Es dürfte hiermit wohl das Bedenken beseitigt sein, welches Neander und Wichelhaus selbst nicht losgeworden sind: ein solches Gespräch, ein solcher Streit, wer der Grössere sei, hat nichts Anstössiges, nichts das fromme Gefühl Verletzendes. Er kann bei dem letzten Mahle, ja er muss bei demselben, weil provocirt durch die dem Johannes auf Kosten des Petrus widerfahrene Auszeichnung, vorgefallen sein. Doch andre Instanzen sind noch geltend gemacht worden, um die richtige Einfügung dieser Erzählung in den Bericht von dem letzten Mahle zu bestreiten. Der Bescheid soll nämlich jeglicher Originalität entbehren: Lukas soll hier aus Aussprüchen, welche zu andrer Zeit gethan worden, eine Rede zusammengeflickt haben. Calvin steht an der Spitze: er schreibt: *videtur Lucas* (22, 25 ff.) *concertationem hanc* (Matth. 20, 24—28 und Mark. 10, 41—45) *referre in aliud tempus. Verum quisquis prudenter caput illud 22 expendet, clare videbit sermones diversis temporibus habitos, neglecto ordine simul contexi,* und bemerkt bei Matth. 19, 27 ff., Mark. 10, 28 ff.: *quanquam diversum Christi sermonem et alio tempore habitum videtur referre Lucas* (22, 28 ff.), *ego tamen non dubito, quin ad idem tempus pertineat. Neque enim perpetua*

illic narratur Christi concio, sed diversae sententiae, neglecto ordine temporis. Nach solchem Vorgange konnte es nicht ausbleiben, dass diesem Abschnitte der Process gemacht wurde, welchen er nach Strauss, Ewald, Keim, de Wette, Meyer auch verloren hat. Letzterer leitet gleich ein: „frühere Redestücke (Matth. 20, 25 f. 19, 28), für deren Hierhergehören die von Lukas berichtete Veranlassung *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς* weder psychologisch wahrscheinlich, noch geschichtlich motivirt wird." Wir lassen uns nicht abschrecken und werden bei der Auslegung nicht versäumen, auf die Parallelstellen Streiflichter zu werfen, damit der Unterschied dieser verwandten Stellen sichtbar werde.

Wer der Grössere unter ihnen sei, darüber war zwischen den Aposteln Streit: Jesus führt ihnen nun zu Gemüthe, dass sie sich gestritten haben, wie man sich in der Welt so oft streitet, um nichts. Es ist ein gegenstandsloser Streit, denn das Grössersein als ein Anderer, als die Andern alle, gibt dem, der so dasteht, keinen Vorrang, keinen Vorzug, kein Vorrecht und keine Obermacht, sondern legt ihm nur Pflichten und Dienste auf, macht ihn nicht zu einem Herrn, sondern im Gegentheil zu einem Diener und Knecht der Andern. In der Welt ist es freilich nicht so: aber das Reich Gottes ist nun ein Mal nicht von dieser Welt. *Οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται.* Die *βασιλεῖς* und *ἐξουσιάζοντες* sind nicht von einander unterschieden, wie die Fürsten von den hochgestelltesten Würdenträgern, was Meyer, Weiss u. A. wollen. In der Parallele Matth. 20, 25 haben wir *οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν*, Herrscher, Könige einer und anderer Seits *οἱ μεγάλοι*, die Magnaten, Grossen, aber hier können unter den *ἐξουσιάζοντες* nur wieder die *βασιλεῖς* verstanden werden, weil nicht Magnaten des Reiches, sondern nur die Herrscher des Reiches *εὐεργέται* genannt wurden. Dieselben Personen werden hier das erste Mal nach dem Titel, den sie tragen, und das andere Mal nach den Mitteln, welche ihnen zur Verfügung stehen, bezeichnet. Die Könige *τῶν ἐθνῶν* — nicht ohne Bedeutung ist diese nähere Bestimmung, sie gehören der Heidenwelt, so auch Meyer, v. Hofmann, Keil, eigenthümlich zu, denn Könige, welche wissen, dass sie von Gottes Gnaden ihre Krone tragen, setzen ihren königlichen Beruf nicht da hinein, dass sie herrschen, die gebietenden Herren spielen, sondern betrachten sich, mit Luther zu reden, als Gottes Amtsleute, die einen Dienst erhalten haben und dem Gemeinwesen in hervorragender Weise dienen. — *κυριεύουσιν αὐτῶν.* Matthäus hat in der Parallele *κατακυριεύουσιν αὐτῶν*: mit Recht verweist Fritzsche es Kühnöl, dass er das *verbum compositum* dem *verbum simplex* gleich achtet, und schliesst sich Erasmus, Grotius u. A. an, welche dem *κατακυριεύειν* den Sinn zuerkannten: *imperare adversus aliquem*, *potestatem exercere*, *quae nationibus detrimentum importet.* Die weltlichen Fürsten — das führt der Herr hier bloss aus — haben die Herrschaft, während er dort andeutet, dass sie diese Herrschaft missbrauchen, indem sie die ihnen unterworfenen Völker drücken, niederhalten und als Schemel ihrer Füsse benutzen, und die, welche die Macht besitzen, *καλοῦνται* — welches nicht mit Bengel und Stier als *medium, hunc titulum sibi vindicant*, sondern, wie sonst allgemein geschieht, als *passivum* zu fassen ist — werden genannt *εὐεργέται*, wie ja, worauf Wetstein, Grotius, Kühnöl, Baumgarten-Crusius schon hingewiesen haben, nicht bloss mehrere Könige aus dem Hause des Ptolemaeus, sondern auch andre, z. B. Kaiser Cajus Caligula

von Philo (ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης, Legatio. II, 549), ehrenvoll benannt worden sind. Nicht darauf ist angespielt, dass mit dem schmeichlerischen Titel die Menschen oft die ärgsten Tyrannen zu beehren nicht erröthen, was Godet will: ein solcher Gedanke liegt hier weit ab, wie uns ein Blick auf die verwandten Stellen (Matth. 20, 25 und Mark. 10, 42) belehrt. Dort ist von den Grossen ausgesagt, dass sie κατεξουσιάζουσιν, hier ist nicht an solche ihre Macht missbrauchenden Gewaltigen gedacht, sondern an solche, die ihre Macht zum Wohle ihrer Untergebenen gebrauchen und gnädige Herren, wie Luther nicht übel übersetzt, desshalb in der That und Wahrheit heissen. In den Reichen dieser Welt ist es an dem, dass die Grössern, welche über die Andern hinausragen, eine dominirende Stellung einnehmen und dass, wer als ein Wohlthäter genannt werden will, Macht besitzen muss. In dem Reiche Gottes liegt es anders: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως. Ein Zeitwort ist offenbar zu ergänzen: ποιεῖτε, schlagen Kypke, Kühnöl, de Wette vor, ein ποιήσετε oder ein ἔσεσθε Winer, letzteres allein Schöttgen und Olshausen, ein einfaches ἐστέ Meyer, Bornemann, Keil, v. Hofmann. Eine Form von εἶναι ist leichter, als eine entsprechende von ποιεῖν zu ergänzen: das Futurum würde eine bestimmte Erwartung, also ein mildes Gebot aussprechen, wie denn auch Viele ἐστέ nicht als Indikativ mit Bornemann und v. Hofmann, sondern mit Meyer, Keil u. A. als Imperativ heranziehen. Ein Imperativ ist nicht erforderlich: das ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως sagt weiter nichts aus, als dass jene Thatsache, welche der vorhergehende Vers ausgesprochen hat, unter Jüngern des Herrn kein Analogon hat. Gibt's da auch solche, welche mit Königen verglichen werden dürfen, so besitzen sie doch keine Herrschaft und das Mittel, zu dem Namen eines Wohlthäters zu gelangen, ist hier nicht die Entfaltung, die Geltendmachung ihrer Macht. Hier erwirbt man sich dieses Ehrenprädikat auf einem ganz andern Wege und die, welche etwas zu sein scheinen, haben etwas ganz anders zu thun, als zu herrschen, als in einsamer, stolzer Höhe über den Andern zu schweben. In dem Reiche Gottes herrschen andre Gesetze und Ordnungen: ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. Jesus stellt es durchaus nicht in Abrede, dass unter seinen Gläubigen gewaltige Unterschiede bestehen, es gibt da solche, die wirklich grösser sind als die Andern, die um eines Hauptes Länge alle Uebrigen übertreffen, so gab es unter den Aposteln einen Petrus, Johannes, Paulus, unter den Kirchenvätern einen Augustinus, unter den Reformatoren einen Luther, und so gibt es in jeder Gemeinde von Gläubigen solche, welche einen höhern Grad der geistigen Entwicklung erreicht haben und Männer in Christo geworden sind, und solche, welche eine Führerstellung einnehmen, welche durch Wort und Werk den Andern die rechten Wege zeigen, ja die ganze Bewegung auf andre Bahnen lenken, man denke an einen Spener, Zinzendorf u. A. Aber diese von dem Geiste Gottes selbst zu Grösseren und Führern gesalbten Personen — ganz verkehrt denkt Kühnöl an solche, welche grösser zu sein wünschen, sich selbst für grösser schätzen als die Uebrigen, was von Meyer, v. Hofmann, Keil entschieden zurückgewiesen wird, es würde dann dem ἡγούμενος ein ähnlicher Sinn untergelegt werden müssen, was sich von selbst verbietet — sind nicht dazu da, um zu herrschen und nach Aussen hin als die Grössern, die Höhergestellten sich zur Geltung zu bringen. Der μείζων soll sein, soll werden ὡς ὁ νεώτερος. Euthymius bemerkt: νεώτερον δὲ λέγει τὸν ἔσχατον, was

ihm Kypke, Kühnöl, de Wette nachsprechen. Man sieht aber nicht, wie der Jüngere nicht auch ein Grösserer sein kann: war Johannes nicht, obwohl er ein *νεώτερος* war gegen die Andern, ein, wenn nicht gar, *ὁ μείζων*? Der Jüngere soll nach Meyer ein gläubiger Jüngling sein, wie solcher mehrere, um die Bedienung zu besorgen, als gegenwärtig zu denken seien. Allein, da der Streit unter den Zwölfen entbrannt war und Jesus ausdrücklich von *ὁ μείζων ἐν ὑμῖν* spricht, wird es das Gerathenste sein, auch diesen *νεώτερος* nicht ausserhalb ihres Kreises zu suchen. Der Jüngere, wir sagen nicht mit Bengel: *aetate vel discipulatu*, sondern lassen nur *aetate* gelten, ist nicht bloss durch die natürliche Ordnung, wesshalb Plato (de republ. 412. C.) sagt: *πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους*, sondern dazu noch durch Gottes Wort angehalten, den Aelteren Ehrfurcht und Dienste zu erweisen: es gehört das Dienstleisten, das Dienen so sehr zu dem Begriffe eines *νεώτερος*, dass in dem Alten Testament נַעַר, wie *ὁ παῖς* und *puer*, sowohl einen Knaben als einen Knecht bezeichnet und dass in der Muttergemeinde zu Jerusalem die Gemeindediener, welche sonst *οἱ διάκονοι* genannt werden, wohl als *οἱ νεώτεροι*, Act. 5, 5, vgl. Meyer z. St., auftreten. Der also, welcher in dem Reiche Gottes wirklich ein solcher ist, der grösser ist als die Andern, soll, dem Jüngeren gleich, dienen und nicht sich dienen lassen. Der, welcher ein Vorgänger und Anführer ist, dem die Andern entweder freiwillig oder, weil es die Ordnung also fordert, folgen, soll sich betrachten und erweisen als einen *διακονῶν*, der aus seiner Führerschaft nicht irgend welche Einbildungen sich macht und Rechte ableitet, sondern sein Führen als ein Dienen, als einen Dienst lediglich ansieht, welchen er dem Herrn und seinen Brüdern zu leisten verpflichtet ist. Ungeachtet der unleugbaren Unterschiede, welche es auch in dem Reiche Gottes gibt, weil die innere und äussere Stellung Aller nicht die gleiche ist, so soll sich doch der Grössere und Leitende über den Jüngeren und Geleiteten nicht erheben und erhöhen, er soll sich ihm gleichstellen und für das Dienen nicht zu gut achten, er soll sich nicht bloss zu ihm herablassen, sondern selbst sich ihm unterordnen und ganz dahingeben. Je höher ein Jünger über dem Andern steht, desto mehr soll er in selbstverleugnender Demuth ihr Diener werden. Je vollkommener der Grössere und Führende seine Stellung ausfüllt, desto fester schlägt er die Brücke über die Kluft, welche ihn von den Andern scheidet. Das Regieren in dem Reiche Gottes ist ein Dienen, ein den Brüdern Dienen mit der Gabe, welche man empfangen hat.

Der Gedanke ist frappant. Er bedarf einer Klarstellung, Gegensätze, kontradiktorische Widersprüche scheinen in ihm enthalten. Jesus gibt die Erläuterung: er selbst ist der beste Kommentar seiner Rede. Es bleibt ewig wahr, dass, was er lehrt, er auch in seinem ganzen Wandel vorbildlich darstellt, dass, was er lehrt, er lebt. Wer ist grösser? so fragt er. Der, welcher sich hingelegt hat, wir können nach der ganzen Situation nichts anders dazu denken als: um zu speisen oder *ὁ διακονῶν*? Diess Wort, welches vorher in weitem Umfange genommen werden musste, ist hier sicher in dem engern Sinne gemeint, welchen es Matth. 4, 11. Joh. 12, 2 hat, nämlich von dem Dienen bei Tische. Jedermann wird den, welcher sich niedergelassen hat, um zu speisen, für den Höhergestellten, und denjenigen, welcher ab- und zugeht, um ihn mit Speise zu versorgen, für den Geringeren ansehen. Diese Erfahrungsthatsache bringt der Herr

in der Form einer Frage bei, weil sie auf diese Weise durch die stille Zustimmung der Gefragten bekräftigt wird. Nicht wahr der, welcher sich gelagert hat? Gewiss, es erleidet keinen Zweifel. Nun gut, wenn das, so müsste er, dessen Grösse, dessen unvergleichliche Superiorität die Jünger allesammt anerkennen, ein *ἀνακείμενος* sein und doch ist er unter ihnen in einer ganz andern Gestalt. Er fragt sie nicht, sondern sagt es frei heraus, denn eines Zugeständnisses ihrer Seits bedarf es nicht mehr: *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν.* Nicht als ein Dienender, sondern als der Dienende, also als der, welcher ihnen allen in absoluter Weise dient, befindet er sich mitten unter ihnen. Ihm käme es, wenn irgend einem, zu, sich hinzusetzen und sich bedienen zu lassen, aber er thut das Gegentheil und gibt also allen denen, die grösser sind als die andern, ein Vorbild, ein Gesetz. Inwiefern waltet Jesus aber als *ὁ διακονῶν* unter den Seinen? An die Fusswaschung soll nach Kühnöl, de Wette, Bleek, Godet u. A. dieses Wort anspielen: „da geht denn," sagt Bleek, „das *ἀνακείμενος* auf die Jünger, wie sie dalagen, als Jesus ihnen die Füsse wusch und sie von ihm bedient wurden, und der ursprüngliche Sinn und Zweck der Worte im Munde Jesu ist der, dass er die Jünger darauf hinweist, wie er, ihr Herr und Meister, sich wie bei dieser symbolischen Handlung, so überall als ihnen dienend beweise." Allein hiergegen hat Meyer schon ganz richtig bemerkt, dass Lukas keinen seiner Leser zumuthen konnte, diese Beziehung hier zu finden, weil er ja von der Fusswaschung schweigt. Theophylactus sieht hier einen Hinweis auf die Einsetzung und Austheilung des heiligen Abendmahles: sollte der Herr aber sein priesterliches Walten hier unter diesen Gesichtspunkt stellen, selbst wenn wir uns ein Mal den Rangstreit nach dem heiligen Sakramente gefallen liessen. „Bei der Passamahlzeit selbst bediente," sagt v. Hofmann, „der Hausvater die Tischgenossen mit Speise und Trank. So that Jesus, indem er inmitten seiner Jünger die Stelle des Hausvaters einnahm. Wie sonst ein Diener den Tischgenossen zu trinken gibt, so reichte er ihnen den Becher." Allein, müssen wir mit Keil einreden, der Hausvater verrichtete hierbei doch kein dem Diener zukommendes, sondern das nur ihm als dem *μείζων* und *ἡγούμενος* gebührende Geschäft. Diess war eine Ehre und würde das, was hier ausgesagt werden soll, ein Herabsteigen des Herrn von seiner Höhe nicht einschliessen. Das unmittelbar folgende Wort, in welchem der Heiland von dem treuen Ausharren seiner Jünger unter den vielen und schweren Anfechtungen redet, gibt uns wohl Freiheit und Recht, von einem einzelnen Thatbeweise abzusehen, dass Jesus in der Mitte seiner Zwölfe als *ὁ διακονῶν* gewaltet hat, und sein ganzes Leben mit ihnen als eine Illustration dieses Wortes anzuschauen: ich bin unter euch wie der Diener. In jeder Weise ist er ihr Diener gewesen. Wie er sie leiblich mit Speise und Trank und Bett versorgt hat — denn sie lebten alle von dem, was dem Herrn gegeben wurde zum Opfer des Dankes und fanden nur als die Seinen offne Häuser, so hat er sie auch geistlich bedient und versorgt. Er ist ja des Menschen Sohn, der gekommen ist, nicht dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für Viele! Wie es in der verwandten Stelle (Matth. 20, 28. Mark. 10, 45) heisst, wo das *διακονεῖν* aber bis auf seinen Tod ausgedehnt wird, was in unserer Stelle nicht der Fall ist. Man hat Bedenken gegen diese Auffassung, welche Meyer schon entschieden vertreten hat, und meint, dass so der Gegensatz zwischen

dem ἀνακείμενος und dem διακονῶν nicht zu seiner Geltung gelange. Ich kann das nicht einsehen. Der ἀνακείμενος ist ein Ruhender, ein Unthätiger, ein Geniessender, der διακονῶν ist der, welcher jenem die Ruhe, den Genuss verschafft, der Thätige und Geschäftige. Hat diess nicht seine volle Wahrheit in Bezug auf das Verhältniss zwischen dem Herrn und seinen Jüngern? Sie sind nur Zeugen von seiner Arbeit, Zuschauer seiner Werke, Hörer seiner Worte: er ist in ihrer Mitte sowohl ihnen als auch dem Volke gegenüber der Einzige, der da wirkt, in Thätigkeit ist, alle Arbeit und Mühe auf sich liegen hat, und dieses rastlose ἐργάζειν ist nichts als ein διακονεῖν, denn es geschieht nicht im eignen Interesse, zum eigenen Gewinne und Frommen, sondern lediglich im Interesse der Andern, zu ihrem ewigen Nutzen und Heile.

Wenn nun er, der unter ihnen nicht ist wie ein μείζων, welcher nur relativ grösser, höher gestellt ist, als sie alle, sondern als ὁ κύριος in absoluter Weise ὁ μείζων ist, dazu seine höhere Dignität anwendet, dass er ihnen dient, wenn sein κυριεύειν in dem διακονεῖν besteht, so gibt es in dem Reiche Gottes keine Superiorität, welche zu irgend welcher Herrschaft über die Andern berechtigte, sondern höchstens eine Superiorität, welche zu fortwährendem, eifrigem, sich selbst verleugnendem und hingebendem Dienen verpflichtet, und welche desshalb als eine Inferiorität in die Erscheinung tritt. Wenn der grosse Preussenkönig Friedrich sich *qua* König als den ersten Diener des Staates ansah, so hat jeder, welchen der Herr in seinem Reiche höher gestellt hat, sich nicht als einen so hochgestellten Menschen anzusehen, dass er sich entschlagen dürfte, dem Niederen zu dienen, und das Recht hätte, sich dienen zu lassen: keiner ist zum Dienen zu hochgestellt, vielmehr gerade um desswillen, dass er den Anderen desto besser zu dienen im Stande sei, so hochgestellt.

Wenn man in diesen Aufklärungen des Herrn über die wahre Grösse in seinem Reiche eine Bestrafung, eine Demüthigung des Ehrgeizes gefunden hat, der trotz so mancher Stäupung sein Haupt noch ein Mal frech erhoben hätte, so hat man die Worte hier mit einer falschen Brille gelesen. Gegen Olshausen, de Wette, Meyer, Weiss u. A. treten mir in diesem Punkte v. Hofmann, Keil u. A. bei. Es folgt darum auf das die Apostel wegen ihrer Rangsucht tadelnde Wort nicht ein sie wieder aufrichtendes, erhebendes, sondern an das Wort, welches ihnen klargelegt hat, worin die Grösse vor seinen Augen, in seinem Urtheile besteht, schliesst sich nun eins an, welches den Lohn sicher stellt, der solchem treuen Dienen verheissen ist. Der innere Zusammenhang ist so untadelig, dass man Calvin nicht begreifen kann, welcher von einem Zusammengewobensein verschiedener Aussprüche des Herrn redet: was übrigens schon dadurch verboten ist, dass wir zu dem Worte, welches zu dem Stücke überführt, das an Matth. 19, 28 erinnert, durchaus keine Parallele beibringen können. Hat Lukas dieses Wort aus seinem Eigenen hinzugesetzt oder hat er dieses λόγιον aus irgend einer besonderen Sammlung geschöpft?

Zu seinen Aposteln richtet Jesus das Wort in Sonderheit: es ist nur ihnen gesagt, es greift nicht, wie so manches Wort, welches zu ihnen mit Ausschluss des Volkes geredet wurde, über ihren Kreis hinaus. Es enthält die ihnen ausschliesslich gehörende Verheissung. Nicht zu Judas, was Godet meint, werden diese ὑμεῖς δέ, ihr aber, in Gegensatz gestellt, dann hätte in irgend welcher Weise diess ausgesprochen werden müssen; sondern

offenbar bezieht es sich auf das *ἐγὼ δέ* in dem vorhergehenden Satze, wie ja auch in den folgenden Worten der belohnende Herr und die belohnten Apostel aus einander treten. Ein *διακονῶν* ist er gewesen, kein grosser Herr, in dessen Nachfolge sie Ruhm und Ehre, Genuss und Herrschaft finden konnten, sondern ein armer Knecht voll Niedrigkeit, Schmach und Schande, dessen Genossen sein Elend mit ihm theilen und tragen mussten. Aber sie haben sich daran nicht gestossen, sie haben ausgeharrt bei ihm *ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*. Diese *πειρασμοί* Jesu sind zweifelsohne nicht innere, sondern äussere, nämlich die Schmähungen, Verketzerungen, Verfolgungen und Lebensgefahren, welchen er ausgesetzt war. De Wette findet für solcherlei Widerwärtigkeiten den Ausdruck *πειρασμός* zu stark. Ich möchte nicht mit Bengel an Versuchungen noch denken, welche unmittelbar von dem Satan ihm bereitet wurden, denn die evangelische Geschichte erzählt bis auf die, welche im Leiden noch bevorstand, nur noch von einer: der nämlich in der Wüste, diese aber haben die Apostel nicht mit ihm ausgehalten, denn er wurde allein dort versucht und fing darauf erst die Predigt des Evangeliums an. Waren jene Schmähungen und Verleumdungen wirklich so leicht zu ertragen? Man bedenke doch, dass der Herr, welcher unter das Gesetz gethan war, nur zum Scheine dem Gesetze unterstanden hätte, wenn er vor den Meistern auf dem Stuhle Mosis und vor den Priestern in Aarons heiligem Schmuck nicht auch Respekt empfunden hätte. Wie es einen innern Kampf ihm kosten musste, von seiner Mutter sich loszureissen und sie in die gebührenden Schranken zurückzuweisen, so musste es ihm auch schwer auf die Seele fallen, als es galt, um Gott zu gehorchen, jenen Menschen den Gehorsam zu kündigen. Waren jene Nachstellungen wirklich so leicht vermieden worden? Hatte er nicht die Grenzen von Tyrus und Sidon, die Dekapolis aufsuchen und jüngst erst wieder nach Ephraim sich zurückziehen müssen! Jene Anfeindungen waren so gross, dass sie selbst für Jesus den Charakter von *πειρασμοί* erhielten, und nicht bloss *πειρασμοί* für die Seinen waren. Der Hebräerbrief beschränkt, wie mir wenigstens scheint, die Versuchungen des Herrn nicht auf die Passionszeit: alles Erdenleiden stellt er 2, 18: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς* und 4, 15: *πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα* als ein Versuchtwerden dar, und mit vollstem Rechte, weil durch sie, wie Erasmus schon gut bemerkt hat, *pater coelestis voluit exploratam ac spectatam esse meam obedientiam*. Und bei allen diesen seinen Versuchungen haben sie ausgeharrt, *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ*, heisst es. Godet findet, dass fast ein Gefühl der Dankbarkeit in diesen Worten sich ausspreche: ich lese mehr daraus eine Anerkennung, welche aus vollem Herzen den Aposteln gezollt wird. Der Herr weiss es sehr gut, dass viele, welche zu ihm gekommen waren, nur eine kleine Weile bei ihm ausharrten; dass das eigne Herz, welches nicht gründlich Busse thun wollte, sie hinter sich gehen hiess und dass die Ränke und Drohungen seiner Widersacher viele ihm abtrünnig machten. Es kamen Zeiten, wo ihm so viele den Rücken wandten, dass er sie, die bis dahin treu zu ihm gestanden hatten, zu fragen sich veranlasst fühlte: wollt ihr auch weggehen? Joh. 6, 67. Sie haben wirklich eine grosse Standhaftigkeit an den Tag gelegt, und der Heiland ist beflissen, diess ganz und voll zur Anerkennung zu bringen. Er drückt sich sehr absichtsvoll, sehr gewählt aus: *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες*. Das *Verbum compositum* und die *Conjugatio periphrastica* ist in's Auge zu

fassen. Sie haben nicht ein Mal angefangen, es mit ihm zu halten, sondern sie haben es fortwährend, ohne auch nur ein einziges Mal die Hand von dem Pfluge abzuziehen, mit ihm gehalten: sie haben es auch nicht bloss von Anfang bis zu dieser Stunde mit ihm gehalten, sondern ausgehalten haben sie in all den Drang- und Trübsalen. *Tota igitur vita Jesu Christi tentationum plena fuit, per quas intravit in gloriam, et sic fidelium. Etiam Christus discipulos tentavit*, merkt Bengel treffend an. Von Anfang an bis jetzt haben sie nichts als *πειρασμοί* erfahren, denn sie konnten bei ihm, der sich in solchen Anfechtungen befand, nicht sein, ohne mit ihm diese Anfechtungen, diese Leiden und Trübsale zu theilen, und sie haben es gethan. Der Herr stellt ihnen jetzt, wo es zu Ende geht, das rühmlichste Zeugniss aus. Es ist viel, dass die Apostel so ohne zu wanken ausgehalten haben bis an das Ende; und ganz mit Unrecht findet de Wette das *διαμένειν* zu stark. Als sie kamen, haben sie ein weltliches Messiasreich erhofft und gute Tage für sich erwartet, eine Zeit lang schien es, als wenn etwas daraus würde: aber wie bald haben die Pharisäer und Obersten des Volkes, zu welchen sie als zu den Führern ehrerbietig alle Zeit aufgeschaut hatten, sich gegen ihren Meister erklärt und sie haben Anfeindungen, Verfolgungen, Exkommunikationen statt Ehre, Macht und Herrlichkeit gefunden. Aber nichts hat sie zur Untreue verführen können. Der, dem sie unter all diesen schweren Versuchungen treu zur Seite gestanden haben, will das ihnen reichlichst vergelten. Der Herr spricht zu Abram: ich bin dein Schild und dein sehr grosser Lohn. In allen Anfechtungen hat er den Schild vor sie gehalten und alle Streiche aufgefangen, welche sie treffen konnten: den sehr grossen Lohn spricht er ihnen jetzt zu. Und ich, dieses *κἀγώ* steht mit dem *ὑμεῖς δέ* im engsten Zusammenhange: ihr habt das für mich gethan und ich thue nun diess für euch — *διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε κτλ.* Diese Worte sind verschieden construirt worden. Theophylactus, dem Grotius, Baumgarten-Crusius und selbst v. Hofmann beipflichten, findet in dem Satze, welchen *ἵνα* einführt, das angegeben, was Jesus seinen Aposteln verheisst, und verbindet *βασιλείαν* mit *διέθετο.* Eine solche Konstruktion aber raubt dem *ἵνα* seine ständige Bedeutung: *ἵνα* drückt die Absicht, den Zweck aus und auch die v. Hofmann angezogene Stelle Joh. 9, 22 soll nicht aussagen, worüber die Juden übereingekommen waren, sondern die Absicht, welche ihrem Uebereinkommen zu Grunde lag. Das Objekt, auf welches sich das *διατίθεσθαι* bezieht, kann unmöglich ausgelassen sein. Sowohl zu *διατίθεμαι* als zu *διέθετο* gehört desshalb *βασιλείαν*, wie die anderen Ausleger sämmtlich annehmen. Unter dieser *βασιλεία* verstehen Grotius, Bengel, Hengstenberg, Godet das Reich, Bleek sowohl das Reich als die Herrschaft, Meyer und Keil bloss Herrschaft. Auffallend ist es, dass der Artikel fehlt, welcher in dem folgenden Verse vor *βασιλείᾳ* steht, und so werden wir unter dieser artikellosen *βασιλεία* doch etwas von jener, den Artikel führenden verschiedenes anzuerkennen haben. Eine königliche Stellung, Königswürde und Königsherrschaft stellt der Herr seinen Aposteln als den ihrer Treue gebührenden Lohn nicht bloss in Aussicht, sondern unverrücklich fest. Das *διατίθεμαι* lässt sich eben so wenig abschwächen, wie das *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες*, welches Baumgarten-Crusius in dem Sinne: wenn ihr ausharret, ganz wider alle Grammatik fassen wollte; es spricht einen unwiderruflichen Entschluss aus. Was aber bedeutet es?

Erasmus Schmid, Bengel *(verbum morienti conveniens)*, Olshausen, Godet, Stier finden hier eine Verfügung, welche ein Sterbender trifft, also ein Testament. Euthymius, Theophylactus, Calvin, Beza, Grotius, Kühnöl, de Wette, Bleek, Meyer, v. Hofmann, Keil nur eine allgemeine Verfügung und Bestimmung. Wir treten diesen Letzteren bei: Grotius hat mit Recht schon hervorgehoben, dass *διατίθεσθαι = legare — patri non convenit*, denn der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist ein ewig lebendiger Gott. Aber in dem *καθώς* scheint er mir mehr zu suchen, als Jesus hineingelegt hat, wenn er anmerkt: *sensus est: sicut pater mihi regnum addixit acquirendum per tolerantiam rerum adversarum, ita et ego vobis addico gloriam regiae maiestati proximam simili ratione acquirendam; ὥσπερ κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτω καὶ τῆς παρακλήσεως*, 2 Cor. 1, 7; *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*, 2 Tim. 2, 12. *Cohaeret autem optime cum superioribus, ubi eos ab ambitione deterruit: nam quorum gloria in coelo reposita est, ii non debent eam in terris quaerere. Deinde via ad gloriam est humilis patientia, ambitioni plane adversa.* An und für sich ist der Gedanke schön und richtig, aber in dem *καθώς* ist er durchaus nicht eingeschlossen. Nicht über die Art und Weise, wie die Apostel zur Herrschaft gelangen können und sollen, will der Herr ihnen hier noch einen leisen Wink geben, sondern den Lohn, welchen sie für ihr Ausharren bis an's Ende erhalten sollen, will er ihnen durch diesen Zusatz ausser allem Zweifel und über Alles in der Welt stellen. Dass der Vater dem Sohne alle Macht und Gewalt, Herrlichkeit und Herrschaft bestimmt hat, das wissen und glauben sie: so sollen sie auch wissen und fest glauben, dass sie mit ihm zu gleichen Ehren gelangen. Er verfügt über sie, wie der Vater seinetwegen bestimmt hat, und so stellt er sich mit diesem Worte seinem Gotte und Vater gleich und bezeugt, dass ihm jetzt schon alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden; anderer Seits aber stellt er damit auch sie sich gleich, denn dasselbe, was der Vater ihm zugedacht hat, denkt er ihnen zu und theilt so sein Erbe und Eigenthum mit ihnen. Herrschaft sollen sie, welche hienieden alle Zeit nur Diener gewesen sind, erhalten und diese Herrschaftsübertragung wird nicht den Erfolg haben, dass sie mit ihm essen und trinken, wie de Wette, das *ἵνα ἐκβατικῶς* fassend, meint, sondern dieser Erfolg ist beabsichtigt, wie Keil richtig anmerkt, zu dem Behufe, in ganz bestimmter Absicht überweist Jesus seinen Aposteln diese *βασιλεία, ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.* Wie sie jetzt um ihn herumsitzen an seinem Tische, welchen er hat zubereiten lassen und an welchem er als der Hausvater den Vorsitz führt, so sollen sie in seinem Reiche auch an seinem Tische mit ihm essen und trinken. An das heilige Abendmahl, sowie an die Stellung, welche die Apostel in der Urkirche einnahmen, lässt sich nicht denken, denn jenes heilige Abendmahl sollen sie ja nicht allein geniessen, sein Genuss ist nicht ihr absonderliches Privilegium und jene einzigartige Stellung in der Urkirche wäre doch höchst seltsam durch Essen und Trinken zur Anschauung gebracht, zudem auch ganz dem widerstreitend, was so eben erst darüber gesagt worden war, dass sie nämlich nicht auf ein *ἀνακεῖσθαι*, sondern auf ein *διακονεῖν* ihre Rechnung zu stellen hätten. Und wenn dieses Essen und Trinken an dem Tische ihres Herrn in der nächsten Zeit stattfindet, dann muss auch das Richten der zwölf Stämme Israels in die nächste Zeit, in die Lebenszeit der Apostel hineinfallen und könnte also höchstens von einem

sittlichen Gerichte über Israel verstanden werden. Die *βασιλεία* des Herrn ist, wie schon die Worte *διέθετο — βασιλείαν* ahnen lassen, denn sie sind nicht gleich *ἔδωκε τὴν βασιλείαν*, noch nicht gegenwärtig, auch nicht in der nächsten Zeit zu erwarten. Sie haben in Geduld zu harren: *emphasis*, bemerkt Calvin richtig, *subest in verbo disponendi, ne rapido desiderii fervore nimis accelerent ad regnum occupandum, cuius ordinandi ipse unus est legitimus arbiter et suo exemplo eos ad patientiam hortatur.* Mit der *παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ* — wie es in der verwandten Stelle des Matthäus 19, 28 heisst, kommt erst die Erfüllung. Der Heiland, mit dem es jetzt rasch zu Ende geht, blickt hinaus bis an das Ende aller Dinge: und seine Apostel, welche bis dahin ihre superiore, dominirende, leitende Stellung behaupten, welche darin besteht, dass sie mit ihrem alle Zeiten überdauernden Zeugnisse von dem, was sie mit ihren Augen gesehen und mit ihren Ohren gehört haben und was in ihr Herz gekommen ist, allen Geschlechtern und Völkern dienen zu dem Heile ihrer Seelen, werden dann nicht degradirt oder gar ganz emeritirt werden, sie sollen, wenn das Ende aller Dinge gekommen ist, das Ende ihres Glaubens davon tragen, der in allen Anfechtungen bestanden hat, und in neuer Herrlichkeit erscheinen mit und bei ihrem Herrn, der in grosser Kraft und Herrlichkeit kommt. Wenn der König des Reiches der Herrlichkeit dann sitzt auf seinem hohen und erhabenen Stuhle, so sollen sie mit ihm sitzen an seinem Tische und den Hunger und Durst, welchen es in dem Reiche der Herrlichkeit allein noch geben kann, aber auch geben wird, denn Niemand ist herrlich und selig in sich und durch sich selbst, sondern nur in dem Herrn, der Alles in Allen ist, und durch seine Gnade, vollkommen stillen. Aber sie sollen nicht bloss Theil haben an dem Tische, welchen Calvin fälschlich als eine Metapher *pro eo, quod est, communis gloriae esse socios*, betrachtet, da er vielmehr Symbol der Seligkeit ist, sondern auch an dem Throne ihres Herrn. Die, welche der König an seinen Tisch zieht, das sind seine vertrautesten, bewährtesten Diener, welchen er allerlei Aufträge ertheilt. Auch die Apostel sollen einen empfangen: *καὶ καθήσεσθε* (denn so und nicht anders ist nach den besten Handschriften zu lesen) *ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.* Man kann diesen Satz entweder von *ἵνα* abhängen lassen, denn *ἵνα* mit dem Futur ist weder in dem klassischen Griechisch, cf. Hermann zu Vigerus 851, noch in dem Neuen Testamente, cf. Apoc. 22, 14. 3, 9. 6, 11. 14, 13. 1 Petr. 3, 1, unerhört, und wenn in der ersten, aus der Offenbarung angezogenen Stelle auf *ἵνα* zuerst das Futurum und dann ein Konjunktiv folgt, so könnte hier eine umgekehrte Ordnung stattfinden; oder man kann ihn dem *διατίθεμαι* korrelat setzen. Welches das vorzüglichere ist, kann erst entschieden werden, wenn die Bedeutung dieses Satzes festgestellt ist. Was ist unter *κρίνειν*, was ist unter den *δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ* zu verstehen? *Κρίνειν* soll nach v. Hofmann in dem Sinne zu fassen sein, wie sonst *κρίνειν τὸν Ἰσραήλ, τὸν λαόν* die gesammte Verwaltung des Gemeinwesens in sich begreift (z. B. 70. Richter 12, 7, 8, 11, 13, 14. 1 Macc. 9, 73), und die mit ihr Betrauten שֹׁפְטִים, *κρίται* (z. B. Ruth 1, 1. Act. 13, 20. 24, 10), die Regenten *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν* (Sapient. 1, 1) genannt werden, *κρίνειν ἔθνη* mit *κρατεῖν λαῶν* abwechselt (Sap. 3, 8) und *κρῖμα ἐδόθη αὐτοῖς* (Apoc. 20, 4) von denselben gesagt ist, von denen es dann heisst *ἐβασίλευσαν.* Keil tritt dem entschieden bei: ich kann es nicht. Ich weiss recht

wohl, dass bei den alten Königen in Israel das Richten so sehr die Hauptsache war, dass die Kinder Israel zu Samuel sprechen konnten: setze uns einen König, der uns richte (1 Sam. 8, 5; cf. V. 20), und dass als der König Usia mit dem Aussatze befallen war, sein Sohn Jotham über das Haus gesetzt wurde, dass er das Volk richte (2 Reg. 15, 5): nichtsdestoweniger kann ich dem *κρίνειν* hier nicht jenen weiten Sinn: „das Reich verwalten, regieren“ zugestehen. Ganz abgesehen davon, dass, wenn Jesus seine Jünger an das Ende aller Dinge erinnert, sie zu allererst, wenn er von einem *κρίνειν* redet, an ein *κρίνειν* in des Wortes engster Bedeutung denken müssen, da er in seiner grossen eschatologischen Rede dieses Wort in keinem anderen Verstande gebraucht hat, so wird, nachdem das Reich der Herrlichkeit ein Mal gekommen ist mit grosser Kraft und Herrlichkeit, das Herrschen gar nicht mehr als ein *κρίνειν* sich erweisen können, weil die Bürger des vollendeten Reiches in einem solchen vollendeten Zustand sich befinden, dass sie keine Händel und Rechtsstreite unter einander führen. Wie seltsam, wie gedankenlos wäre es da nicht, wenn Jesus das *βασιλεύειν* in diesem Reiche nach einer Funktion des *βασιλεύς* in diesem Aeon bezeichnet, welche in jenem zukünftigen Aeon vollständig pausirt. Weil dann das Herrschen sich in keinerlei Richten offenbaren kann, ist es nicht möglich, dass durch *κρίνειν* das dereinstige Herrschen ausgedrückt wird. Wir haben unbedingt an einen richterlichen Akt zu denken, welchen die Apostel über die *δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ* vollziehen. Wer sind nun diese zwölf Stämme Israels? Wieder versichert uns v. Hofmann sehr bestimmt, dass diess die konstante Bezeichnung Israels als des einheitlichen Volkes Gottes ist (Apoc. 21, 12. Act. 26, 7. Jacob. 1, 1). „Israel bleibt diess, bleibt der edle Oelbaum, wie viele seiner Zweige auch herausgehauen und wie viele Zweige des wilden Oelbaums ihm auch eingepfropft werden (Röm. 11, 17), und dieses Israel, wie es das Volk des in seiner königlichen Herrlichkeit geoffenbarten Jesus sein wird, sollen diejenigen, die er sich in seiner Niedrigkeit erkoren hat, der Grundbau seiner Gemeinde zu sein (Ephes. 2, 20), in dem Sinne regieren, in welchem das Regieren eines solchen Gemeinwesens gemeint sein kann.“ Was hier etwa an der wünschenswerthen Deutlichkeit noch vermisst wird, bringt Keil bei. Die zwölf Stämme Israel sind nicht bloss die gesammte jüdische Nation, sondern alle Völker. „Israel ist genannt als das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes, dem Jesus und seine Jünger angehören; und die zwölf Stämme sind genannt mit Beziehung auf die zwölf Apostel. Die alttestamentliche Verheissung lautete dahin, dass mit der Erscheinung des Messias Israel, d. i. das Volk Gottes, in den Besitz der Weltherrschaft gelange, das Reich Gottes über die ganze Erde ausgebreitet und alle Völker in sich aufnehmen werde. Dieses alle Völker umfassende messianische Reich meinten die Apostel, als sie Jesum vor der Himmelfahrt fragten, ob er in dieser Zeit das Reich Israel aufrichten werde (Act. 1, 6). In diesem Reich verheisst Jesus den zwölf Aposteln das Richten der zwölf Stämme Israels, d. i. des neutestamentlichen Volkes Gottes, der aus allen Völkern gesammelten Christenheit.“ Auch diese Deutung der *δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ*, welche de Wette, Bleek, Hengstenberg u. A. übrigens auch haben, müssen wir zurückweisen. Weder aus dem Evangelium, noch aus der Apostelgeschichte, ja nicht ein Mal aus den paulinischen Briefen, auf welche v. Hofmann sich mit bezog, kann irgend eine Stelle erbracht werden, in welcher die Gesammtheit der Reichsgenossen

durch die δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ dargestellt ist, dagegen aber lassen sich viele Stellen anführen, in welchen die universelle Bestimmung des Christenthums so ausgesprochen wird, dass der Unterschied zwischen Israel und den Heiden ersichtlich ist. Vgl. nur Luk. 2, 32 (7, 9). Act. 26, 17, 23. Ich finde hier bestimmt ausgesagt, dass die Apostel auf den Stühlen des Gerichtes sitzen und dass die zwölf Stämme Israels ihrem Gerichte unterliegen sollen. Es ist nun möglich, dieses Richten mit Weiss auf alle, die zu dem Volke Israel gehören, auszudehnen, so dass die Apostel sowohl über die Gläubigen als auch über die Ungläubigen in dem Endgerichte erkennen sollen, aber eben so statthaft ist es auch, mit Meyer dieses Richten auf die Ungläubigbleibenden aus den zwölf Stämmen Israels zu beschränken. Ich ziehe die letztere Auffassung, welche Bengel offenbar auch vertritt, denn seine neugierige Frage: *singuline singulas (sc. tribus)?* zielt auf die Stämme des Volkes Israel und durchaus nicht auf die vielen Nationen, vor, weil mir im Gegensatze zu dem den Aposteln eben zugesprochenen Genusse an dem Tische des Herrn es passender scheint, an einen Ausschluss von dem Reiche zu denken. Aber, wird dieser Auslegung eingeworfen, dann entsteht die Incongruenz, dass der erste Satz eine ewige Belohnung und dieser zweite nur eine vorübergehende, eine zeitweilige verheisst. Wir müssen dieses zugeben, und dürfen es doch auch andrer Seits verneinen. Denn wenn den Aposteln von dem Erlöser verheissen wird, dass sie auf Thronen sitzen sollen als Richter der zwölf Stämme Israels, so ist ja dadurch, dass sie nicht auf βήματα (Matth. 27, 19), sondern ἐπὶ θρόνων sitzen sollen, angezeigt, dass sie als Könige, denen ein θρόνος zukommt, das Gericht abhalten: üben sie aber dieses eine Amt des Königs, wie sollte das andre Amt des Königs zu herrschen ihnen abgesprochen werden können. Es wird demnach mit Fug und Recht von Grotius, Bleek, Neander, de Wette, Sommer u. A. aus diesem Richten abgeleitet, dass sie, was die früher schon citirten beiden Stellen 2 Cor. 1, 7 und 2 Tim. 2, 12, zu denen Röm. 8, 17 sich noch fügen lässt, schon aussagen, mit dem Herrn herrschen sollen über Alle. Der Thron ist Symbol der Macht, der königlichen Majestät, mit welcher der König aller Könige sie als seine Reichspalatine bekleidet, wie das Essen und Trinken an seinem Tische ein Sinnbild ist von der Freude und dem Frieden, von dem Genusse und dem vollen Genüge, womit durch die von Anbeginn der Welt her aufbewahrten Güter des grossen Vaterhauses ihre Seelen erquickt werden sollen. Da dieses Sitzen auf Thronen die Apostel als Könige erweist, also als solche, denen die βασιλεία zu Theil geworden ist, so möchte ich diesen Satz auch von ἵνα abhängig setzen. Der Herr bestimmt ihnen Herrschaft in der Absicht, dass sie als Richter fungiren können. Welch ein Lohn ist denen gewiss, welche bei dem Heiland ausharren: sie sollen nicht bloss bei ihm, sondern durch ihn selig und mit ihm herrlich sein. Und in welchem Kontraste steht dieses Einst mit dem Jetzt! Gut hebt Luther (oder, richtiger gesagt, Melanthon, denn von diesem rührt jene Predigt her) ihn hervor in seiner Hauspostille. „Mein Reich auf Erden heisst anders nichts denn dienen und leiden; wer es besser auf Erden will haben, der mag es anderswo suchen und sich meines Reichs verwegen. Aber wenn es in jenes Leben kommt, da soll es anders werden; hier müsst ihr zu Tische dienen; dort sollt ihr sitzen, und das mehr ist, ihr sollt bei mir an meinem Tische sitzen. Hier müsst ihr auch leiden und die Welt mit euch lassen umgehen und

euch richten, wie sie will; dort sollt ihr auf Stühlen sitzen und die Welt richten. In Summa, in jenem Leben soll es den Christen und sonderlich denen, die das Predigtamt führen, Alles reichlich bezahlt und wiedervergolten werden, was sie hier auf Erden gethan und gelitten haben. Denn eben wie es eine Anzeigung einer grossen Gnade ist, wo einer mit einem Fürsten zu Tische sitzt; also will der Herr hier auch anzeigen, wenn wir hier unseres Amtes treulich warten, wir sollen's im andern und bessern Leben wohl geniessen." Von den Aposteln redet Jesus, es versteht sich, dass von Judas Ischariot nicht die Verheissung gilt, denn auf ihn passt ja das Signalement nicht, welches der, welcher diesen Lohn reicht, von denen, die ihn empfangen, gegeben hat. Er hat es ja an dem *διαμένειν ἐν τοῖς πειρασμοῖς* vollständig fehlen lassen. Er hat sich selbst um den Lohn gebracht. Godet redet von einem Dolchstich, der den Verräther, da er solche Verheissungen gegen seine Mitapostel aussprechen hörte, in's Herz treffen musste: schwerlich ist es auf einen solchen Dolchstich abgesehen gewesen. Der Verräther wird vollkommen ignorirt: mit keiner einzigen Sylbe wird angedeutet, dass einer von dieser Verheissung ausgeschlossen ist, weil er die Vorbedingung nicht erfüllt hat. Wenn der Herr auch hier von dem besonderen Lohne redet, welchen die Apostel in dem Reiche der Herrlichkeit als die Getreuesten unter seinen Getreuen und als die Grössten von allen Grossen und Grösseren in seinem Reiche empfangen sollen, so nimmt jeder wahrhaft Gläubige in gewissem Sinne an ihrer Erhöhung und Verherrlichung Theil. Wie der Erlöser ihnen *βασιλεία*, bescheidet, so bescheiden sie uns wieder dieselbe *βασιλεία*, denn nicht in der ersten Person, sondern kommunikativ, sich mit uns auf eine Linie stellend, in der ersten Person des Plurals spricht Paulus: *εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν*, 2 Tim. 2, 12. Jeder Knecht Gottes hat die Verheissung, dass er am Ende ein König sein soll: die *πρᾳεῖς*, spricht der Herr Matth. 5, 5, *κληρονομήσουσι τὴν γῆν* und die *δοῦλοι αὐτοῦ*, heisst es Apoc. 22, 5, *βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. Ja sie tragen das Scepter jetzt schon unsichtbar in ihren Händen, denn während die Kinder der Welt der Welt, der Sünde und dem Teufel dienen, überwinden sie Welt, Sünde und Teufel. Ihre *βασιλεία* ist jetzt noch eine latente, eine immanente, aber am Ende wird offenbar, was sie in dem Grunde ihres Wesens schon waren in der Zeit.

Wenn Christus, ihr Leben, wird offenbar werden,
Wenn er sich einst, wie er ist, öffentlich stellt,
So werden sie mit ihm als Götter der Erden
Auch herrlich erscheinen zum Wunder der Welt.
Sie werden regieren und ewig floriren,
Den Himmel als prächtige Lichter auszieren;
Da wird man die Freude gar offenbar spüren!

7. Die Fusswaschung.

Joh. 13, 1—17.

Vor dem Feste aber der Ostern, da Jesus erkannte, dass seine Zeit gekommen war, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater, wie er hatte geliebt die Seinen, die in dieser Welt waren, so liebte er sie bis an's Ende. (2) Und bei dem Abendessen, da schon der Teufel hatte dem Judas, dem Sohne Simons, dem Iskariot, in's Herz gegeben, dass er ihn verriethe, (3) wusste Jesus, dass ihm der Vater hatte Alles in seine Hände gegeben und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ging; (4) stand er vom Abendmahl auf, legte seine Kleider ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich, (5) darnach goss er Wasser in ein Becken, hob an den Jüngern die Füsse zu waschen und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war.

Wir haben, ehe wir an die Auslegung selbst herantreten, den Nachweis zu erbringen, dass wir mit Recht die Fusswaschung, welche Johannes allein erzählt, für den letzten Abend in Anspruch nehmen, und dass wir diese Geschichte hier an dem rechten Orte eingegliedert haben.

Bengel will die Fusswaschung — man sehe seinen Gnomon und seine Harmonie nur an — auf den Abend vor der Passamahlzeit verlegen. Welche Gründe ihn dazu bewegen, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben; wie mir scheint, hat er sich um der Worte willen: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς*, dazu entschlossen; wenigstens bemerkt er zu ihnen im Gnomon: *proxime ante, pridie.* Allein dass diese fraglichen Worte nicht in dem Sinne, welchen Bengel ihnen zumisst, gemeint sein können, ergibt sich daraus, dass Johannes in einem Athem fort erzählt, nirgends eine Ruhepause macht, sondern Alles, was in den nächsten Kapiteln folgt, als an diesem Abende der Fusswaschung vorgefallen, darstellt. Die Fusswaschung nun wird nicht von Allen, die sie auf den letzten Abend legen, da untergebracht, wo wir es gethan haben. Nicht in den Anfang, sondern an das Ende des Mahles soll sie gehören nach Godet. Er ist so billig anzuerkennen, dass die von ihm bevorzugte Lesart: *γενομένου δείπνου* (V. 2) und *ἐκ τοῦ δείπνου* (V. 4) nicht absolut fordern, dass das Mahl schon angefangen und weit fortgeschritten sein müsse, allein er meint, der ganze Vorgang erkläre sich ungezwungener, wenn man annehme, die Fusswaschung sei vor Beginn dieses letzten Mahles unterblieben und Jesus habe es wie Luk. 7 zuerst stillschweigend hingehen lassen; aber da während des Mahles ein für sein Gemüth betrübender Streit die bei den Jüngern noch vorherrschenden fleischlichen Gedanken klar herausstelle, so benutze er die Unterlassung jenes Waschens, um durch Nachholung des Versäumten ihnen die nöthige Lehre zu geben. Wenn eine Fusswaschung zu Anfang des Mahles schon stattgefunden hätte, so habe Schweizer ganz Recht, wenn er die Handlung des Herrn, da sie keinem Bedürfniss entspräche, erkünstelt findet, wie auch Weisse, der einen Beigeschmack von theatralischer Absichtlichkeit empfindet. Wir geben zu, dass in dem Osterrituale das Fusswaschen nicht aufgenommen ist: diess aber, dass dieselbe nicht gesetzlich vorgeschrieben war, berechtigt uns aber nicht zu der Behauptung, dass dieselbe nach Belieben stattfinden und unterbleiben konnte. In dem Oriente ist kein grosses, feierliches *δεῖπνον* möglich, ohne dass die Füsse gewaschen werden: diess gehört so nothwendig dazu, dass bei der Anordnung der Gebräuche bei dem Passamahle dieser Punkt als selbstverständlich, weil diesem Mahle nicht vor andern Mahlen

eigen, unerwähnt bleiben durfte. Gerade das Wort des Herrn Luk. 7, 44 bestätigt die Allgemeinheit dieser Sitte in den Zeiten Jesu Christi. Wir stehen also mit unserer Erzählung, da ein zwiefaches Fusswaschen nichts für sich, sondern Alles gegen sich hat, noch in den ersten Anfängen des Passamahles. Es war ganz und gar noch nicht geschehen und es hatte auch nicht den Anschein, als ob es noch geschehen solle. Kein Jünger war bereit dazu, diesen niedrigen Dienst, den sonst Knechte und Mägde verrichteten, den Andern zu leisten. Dass Petrus oder Johannes dem Herrn die Füsse gewaschen und sich dann ruhig hingelegt hätten, weil sie nicht Willens waren, den andern Jüngern denselben Dienst zu erweisen, was Hengstenberg annimmt, hat nicht viel für sich: es scheint, als wenn Jesus selbst darunter gelitten habe, dass kein Jünger vor seinem Mitjünger sich demüthigen wollte. Es wäre wohl an Petrus und Johannes gewesen, den Andern die Füsse zu waschen: ein Mal hatten sie das Passamahl zubereitet und nun konnten sie die Genossen des Mahles zum Genusse desselben zubereiten, und zum Andern hatten sie eben erst aus dem Munde des Herrn, welcher sie vor den Andern geehrt und erhöht hatte, vernommen, dass der *μείζων* seine Stellung als eine anzusehen habe, welche ihn ganz und gar nicht berechtigt, Dienste von den Andern, die unter ihm stehen, zu fordern, sondern im Gegentheile ihn verpflichtet, den Andern zu dienen. Beide scheinen aber in dem Gefühle ihrer Würde sich hingelegt zu haben, die Andern folgten ihrem Beispiele und diejenigen, welche sonst dieses Dienstes gewartet hatten, verdross es, dass die Andern, was sie sonst aus freien Stücken gethan hatten, als ein Recht von ihnen in Anspruch nahmen. Mit Schmerz erkennen wir, dass der fleischliche Sinn sowohl bei den Grösseren, als auch bei den Jüngeren noch in solcher Macht vorhanden ist, dass die Fusswaschung unterbleibt und somit das Passamahl seinen Anfang nicht nehmen kann.

Die Uebersetzung, welche wir von dem ersten Verse gegeben haben, im Einklange mit Luther, ist nicht nach Aller Sinne. Viele betrachten den ersten Vers, welcher, was auch Luthardt zugesteht, einen nach den Regeln der Syntax vollständigen Satz bildet, nur als den Anfang eines Satzgefüges, welches die ersten fünf Verse umfasst: so Griesbach, Matthäi, Knapp, Schulz, Scholz, Rödiger, Bleek u. A. Uns kann diese Auffassung nicht zusagen. Darauf legen wir nicht den Nachdruck, dass dann die Periode ausserordentlich umfangreich und schleppend wird, weil das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* nach allerlei Einschiebungen erst mit *ἐγείρεται* (V. 4) sich verbindet, sondern das Entscheidende ist uns, dass erstens auf eine unausstehliche Weise der Satz *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς* (V. 1) in V. 3 mit denselben Worten wiederkehrt und dass zweitens der Satz *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* in Parenthese gesetzt werden muss, was kein Leser vermuthen kann, weil in ihm der mit *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* begonnene Satz zu seiner Ruhe kommt. Wir schliessen uns desshalb Origenes, Luther, Calvin, Beza, Lange, Tholuck, Lücke, Bäumlein, Hengstenberg, Godet, Meyer, Lachmann, Hahn, Tischendorf u. A. mehr an, welche in dem ersten Vers einen abgeschlossenen Satz erkennen. Exegetische Schwierigkeiten erwachsen, wie Cyrillus schon gesehen hat, aber diese sind wohl nicht unüberwindlich. Offenbar enthält das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* eine Zeitbestimmung: es fragt sich, was es bedeutet und wozu es gehört. Die Auffassung, welche wir bei allen Exegeten von Anfang bis auf unsere Zeit finden, ist neuerdings von Hengstenberg und

Keil aufgegeben worden. Johannes soll nach ihnen in 12, 1 und 13, 1, ebenso wie in 2, 13 und 23 zwischen *τὸ πάσχα* und *ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα* unterscheiden, nämlich mit *τὸ πάσχα* die Festzeit im Allgemeinen und mit *ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα* die Feierzeit des Pascha bezeichnen. Wenn es daher nach der Angabe „sechs Tage vor dem Pascha" (12, 1) hier heisse „vor der Feier des Pascha", so führe uns diese Bestimmung in die unmittelbarste Nähe des Paschamahles am 14. Nisan, mit welchem die Paschafeier ihren Anfang nahm. Bei der Genauigkeit, mit welcher Johannes in 12, 1 und 12 die Tage vor dem Feste zählt, könne *πρὸ τῆς ἑορτῆς* nicht einen Zeitraum eines ganzen Tages involviren, sondern nur, wie z. B. *πρὸ τοῦ ἀρίστου* Luk. 11, 38, den Moment unmittelbar vor Anfang der Festfeier, d. i. vor Beginn des Paschamahles, angeben. Ich habe mich aber nicht mit Luthardt überzeugen können von der Wahrheit der Voraussetzung, von welcher Hengstenberg und Keil ausgehen. Johannes gebraucht *ἡ ἑορτή* nicht in diesem engen Sinne: es bedeutet bei ihm die gesammte Festzeit und nicht einen bestimmten Tag, geschweige denn einen einzelnen Festakt an einem einzelnen Festtage. Vgl. 6, 4. 7, 2, 14. 11, 56. Wollte Johannes das sagen, was diese ihn sagen lassen wollen, so hätte er, wie Godet richtig anmerkt, schreiben müssen: *πρὸ τοῦ δείπνου τοῦ πάσχα*.

Was soll durch *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* nun näher bestimmt werden? Das *ἠγάπησεν αὐτούς* oder das *ἀγαπήσας* oder endlich das *εἰδώς*? Die Verbindung mit *ἠγάπησεν* wird von bedeutenden Autoritäten, z. B. Olshausen, Lücke, Meyer, de Wette, Bäumlein (im Commentare), Hengstenberg, Godet, Keil empfohlen. Da es sinnlos sein würde, wenn Johannes sagte, Jesus habe vor dem Feste des Passas eine liebevolle Gesinnung gegen seine Jünger gehegt, weil in dem Participialsatze dasselbe noch ein Mal bemerkt sein würde, — wie soll *ἀγαπήσας κτλ.* anders verstanden werden? — so hat man sich veranlasst gesehen, *ἠγάπησε* nicht als lieben in dem Sinne von liebhaben, sondern in dem engen Sinne von Liebe bezeigen und beweisen zu nehmen. Kühnöl ist hierin vorgegangen: er bemerkt: *ἀγαπᾶν amorem declarare, amoris documenta exhibere. Verba enim Hebraeorum saepius habent vim declarandi. Per amoris documentum, quod in hac ultima coena Jesus discipulis exhibuerit, evangelista ipsam actionem symbolicam intelligit, de qua paulo post sermo est.* Lücke bemerkt, der hebräische Sprachgebrauch nütze nichts, wenn nicht auch der griechische entspreche. Nun werde allerdings bei den Griechen *ἀγαπᾶν* auch von der liebevollen Handlung oder der einzelnen Liebeserweisung, z. B. der gastlichen Aufnahme, dem Abschiednehmen, gebraucht, vgl. Odyss. 23, 214: allein das Neue Testament kenne diesen Sprachgebrauch sonst nicht. Meyer gibt auf diese Einsprache, welche Lücke schliesslich doch fallen lässt, gar nichts. Nach ihm steht *ἀγαπᾶν* in dem Neuen Testamente nicht bloss hier, sondern auch V. 34. 1 Joh. 4, 10, 19. Eph. 2, 4. 5, 2 und 25 von der thatsächlich erzeigten Liebe. Vor dem Osterfeste — so würden wir nun übersetzen dürfen — gab Jesus ihnen einen Beweis seiner Liebe *εἰς τέλος*. Was will das nun sagen? Meyer behauptet, es könne bedeuten: *postremo,* aber auch *maxime summe.* Die letztere Bedeutung, welche durch Pflugk ad Eurip. Hecub. 817 und Schweighäuser Lex. Polyb. p. 616 festgestellt sei, passe hier aber nicht. „Völlig, im höchsten Grade" soll hier nicht am Platze sein? Euthymius ist seiner Zeit schon anderer Meinung gewesen, wie Godet heut zu Tage. Warum soll Johannes in der Fusswaschung nicht den

Gipfel von allen Liebesthaten Jesu an seinen Jüngern erblickt haben? Meyer lässt ohne Auskunft: irre ich, wenn ich annehme, dass er in der Stiftung des heiligen Mahles den Höhepunkt der Liebe Christi erkennt? Kommt man mit Meyers Auffassung des *εἰς τὸ τέλος* = zuletzt, schliesslich, wofür auch Luthardt, Lücke, Hengstenberg sind, weiter, denn ihre Möglichkeit zu bestreiten, wäre Angesichts von Luk. 18, 5. 1 Thess. 2. 16. Herod. 3, 40. Xenoph. Oecon. 17, 10. Sophocl. Phil. 407 und dazu Hermann ein thörichtes Unterfangen? Am Ende also hat Jesus seine Liebe den Seinen erwiesen, sein letzter Liebeserweis ist die Fusswaschung. Ist das richtig? Ist die Feier des heiligen Abendmahles nicht auch eine Liebesfeier und dieses heilige Sakrament, dessen Einsetzung jedem Leser des Evangeliums bekannt war, ist doch erst nach der Fusswaschung eingesetzt worden? Soll man spitzfindig betonen, dass es dem Johannes nicht auf eine Liebesbezeigung des Herrn ankommt, an welcher alle Gläubigen Antheil haben, sondern auf eine, welche ausschliesslich den Aposteln galt? Kann aber Johannes, der ein so erhabenes Evangelium geschrieben hat, solche Kleinigkeitskrämerei treiben? Godet sucht den beregten Bedenken dadurch zu entgehen, dass er diese Verse gar nicht die Fusswaschung, sondern überhaupt diesen ganzen Abschnitt einleiten lässt. Er hat die Bemerkung gemacht, dass Johannes die Prologe überhaupt liebt, in welchen er die moralische Sachlage, unter welcher die Handlung sich entfaltet, darstellt: hier liege ein doppelter Prolog vor. V. 1 bilde die Einleitung zu diesem ganzen Theile des Evangeliums Kap. 13—17: in V. 2 folge auf diesen allgemeinen der spezielle Prolog für die Fusswaschung. Uns ist dieses doppelte Vorreden des Guten zu viel und wir erkennen aus diesem Verfahren, dass es ein verfehltes Unternehmen ist, *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* mit *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* zu verbinden. Geht es besser, wenn man das Zweite erwählt und diese Zeitbestimmung auf *ἀγαπήσας* sich beziehen lässt? Tholuck und Wieseler thun das. Der Evangelist soll nach ihnen aussagen, dass der Herr, wie er die Seinen vor dem Passa geliebt habe, sie bis an sein Ende auch geliebt habe: er sei also in der Liebe sich gleich geblieben. Allein diese Auffassung wird durch den Text, wie er nun ein Mal vorliegt, ganz entschieden abgewiesen: war das die Absicht, dass dem Geliebthaben bis zu dem Passa das Lieben nach dem Passa gegenübergesetzt werde, so musste *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* vor *ἀγαπήσας* stehen, gerade wie *εἰς τέλος* vor *ἠγάπησεν*, was Lücke, Meyer mit Recht einwenden. Es bleibt daher nur das Dritte noch übrig: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* muss zu *εἰδώς* gehören, auf welchem, da es V. 3 wiederkehrt, der Accent ruht, was Bäumlein (Studien und Kritiken, 1846, S. 397) sehr richtig erkannt hat. Meyer spricht sich sehr bestimmt gegen diese offenbar am Nächsten liegende Verbindung der Zeitbestimmung mit *εἰδώς* aus. Es soll diese von Chrysostomus, Bäumlein, Graf (ebenda 1867, S. 741), Riggenbach und Luthardt früher vertretene Auffassung desshalb unrichtig sein, weil der Ausdruck als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesus das bestimmte Bewusstsein seiner Stunde eingetreten, zu vag und unbestimmt wäre. Ich kann diesen Einwand nicht für berechtigt halten: der Evangelist hat gar kein Interesse, den Tag zu bezeichnen, an welchem Jesus die Stunde seines Todes erkannte, es kommt ihm nur darauf an zu konstatiren, dass er seinen Tod vorauswusste und bei diesem Vorauswissen so handelte, wie hernach erzählt wird. Auf eine blosse Notiz kann es nicht hinauslaufen, denn jeder aufmerksame Leser des Evangeliums

hat bis zu dieser Stelle schon eine ganze Anzahl von Aussprüchen Jesu gefunden, in welchen er entweder seinen Tod andeutet oder denselben ganz bestimmt vorausverkündet. In einem inneren Zusammenhange muss dieses Wissen mit der Fusswaschung, zu welcher übergegangen wird, stehen, oder sollen wir, an allem Zusammenhange verzweifelnd, den Weg einschlagen, welchen Lücke allerdings selbst nicht einschlägt, aber doch für gangbar hält, dass nämlich diesem *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* etwas folge, was der Evangelist, als er jene Worte niederschrieb, noch nicht im Sinn hatte? Der Jesus, welcher vor dem Passafeste wusste, dass seine Stunde gekommen sei, bewies seinen Jüngern am Ende seine Liebe. Was hat aber dieses Vorherwissen mit dem Fusswaschen zu schaffen? Wir denken, es konnte ihn ein Mal von dem Fusswaschen abhalten, aber anderer Seits ihn auch dazu treiben. Lücke, Luthardt, Godet u. A. finden in diesem *εἰδώς* wie in dem folgenden *ἀγαπήσας* ein Motiv der Liebeshandlung angegeben: weil der Herr wusste seit geraumer Zeit, dass seine Stunde gekommen sei, gab er den Seinen noch diesen eklatanten Beweis seiner Liebe. Hengstenberg dagegen findet hier ein Hinderniss angegeben, welches er durch die Kraft seiner Liebe überwand. „Erklärt man: obgleich er wusste, so wird zuerst", bemerkt er, „auf das Hinderniss der letzten Liebeserweisung hingewiesen und dann in dem: weil er liebte, auf das lebendige Prinzip, durch welches diess Hinderniss überwunden wurde. *Ἀγαπήσας* allein enthält das Motiv, das vorausgeschickte *εἰδώς* weist darauf hin, was dem Motiv entgegenstand und durch die Energie desselben besiegt werden musste. Der Liebesbeweis, den Jesus den Seinen noch zuletzt gab, strahlt in um so hellerem Lichte, da Jesus sich klar bewusst war, dass sein Uebergang in den Stand der Herrlichkeit nahe bevorstand. Dass er sich trotz dieses Wissens noch so tief gegen seine Jünger erniedrigte, ihnen die Füsse wusch, das muss ganz besonders mit dankbarer, anbetender Liebe erfüllen. War es doch, als wenn Gott vom Himmel selbst unmittelbar herabkäme, um sterblichen Menschen die Füsse zu waschen. Und das that er an Menschen, die sich unmittelbar vorher um ein bischen ärmliche Ehre gezankt hatten." Ich muss aber gestehen, dass es meinem exegetischen Gefühle widerspricht, zwei neben einander gestellte Partizipia in ganz entgegengesetztem Sinne zu nehmen, zumal da auch nicht durch ein Partikelchen angedeutet ist, dass hier ein *pro* und *contra* vorliegt. Kann man nicht beide Partizipien in gleichem Sinne verstehen, so hat man den Sinn des in Frage stehenden *εἰδώς* nicht getroffen. Können wir mit „weil" gewähren? Mit dem ersten *εἰδώς* sicher, aber bei dem *ἀγαπήσας* geht es, wenn auch Hengstenberg es für das Allerleichteste hält, schon nicht so leicht. Ist es wohl so selbstverständlich, wie man gewöhnlich annimmt, dass *ἀγαπᾶν* in diesem Verse unmittelbar hinter einander in verschiedenem Sinne gebraucht wird, dass es das erste Mal die Gesinnung und das andere Mal das Werk der Liebe bezeichnet? Fassen wir es dem *ἠγάπησεν* entsprechend, so mochte der Herr, welcher vor dem Feste seinen Aposteln schon so zahlreiche und sprechende Beweise seiner Liebe gegeben hatte, doch wohl nicht nöthig haben, ihnen noch einen neuen jetzt zu geben! Und wenn wir auch zugestehen wollen, dass bei *ἀγαπήσας* es mit „weil" noch angehe, was soll aus dem *εἰδώς* in V. 3 werden? Fühlt sich Jesus dadurch, dass alle Dinge ihm übergeben sind vom Vater, bestimmt, aufzustehen und wie der Geringsten Einer den Jüngern zu dienen? Hier soll offenbar der Kontrast,

welcher zwischen dem Wissen und dem Handeln Jesu besteht, zur Anerkennung gelangen, d. h. hier ist das εἰδώς durch obgleich, trotzdem und dergleichen etwas zu umschreiben. Ich entschliesse mich daher, alle drei Partizipien hier nicht begründend, motivirend, sondern auf drei Contraste hinweisend zu fassen. Obgleich Jesus vor dem Osterfeste wusste, dass seine Stunde gekommen sei, obgleich er die Seinen in der Welt mit Liebesbeweisen begnadet hatte, so bewies er ihnen am Ende seines Lebens noch seine Liebe in der auffälligsten Weise. Das Wissen um das Ende, welches ihm vor dem Passa schon aufgegangen war, sowie die Erweise der Liebe, mit welchen er die Seinen überschüttet hatte, hätten ihn davon dispensiren können und sollen, am Ende noch einen neuen Liebesbeweis zu geben. Das Wissen um seine Todesstunde hätte seine Sinne und Gedanken von seinen Jüngern abziehen können: aber er, der den Töchtern Jerusalems zurief, dass sie nicht über ihn, sondern über sich und ihre Kinder weinen sollten, liess sich von dem Gedanken an sein eigenes Leiden und Sterben nicht so hin- und einnehmen, dass er seiner Jünger darüber vergessen hätte. Die vielen Erweisungen der Liebe, welche er ihnen zu schmecken gegeben hatte, hätten ihn abhalten können, einen weiteren Erweis darzubieten, allein trotzdem, dass er in ihrer Mitte fort und fort als ὁ διακονῶν gewaltet hatte, leistete er ihnen noch ein Mal einen Dienst. Der Evangelist kann augenscheinlich sich nicht genug thun, um den neuen Liebesbeweis unter die rechte Beleuchtung zu stellen.

Jesus wusste also vor dem Feste, dass seine Stunde gekommen sei. Wir verstehen unter ἡ ὥρα hier dasselbe als unter ὁ καιρός μου zu Matth. 26, 15. Johannes liebt diese Bezeichnung der Todeszeit des Herrn 7, 30. 8, 20. 17, 1: wie er überhaupt die Zeit, in welcher etwas zu geschehen oder nicht zu geschehen hat, konstant durch ἡ ὥρα bezeichnet, vgl. 2, 4. 4, 21, 23. 5, 25, 28. 12, 27. Er weiss, dass Alles, was in der Zeit geschieht, zu seiner Zeit geschieht und dass diese Zeit durch Gottes Rathschluss nicht bloss im Allgemeinen, so zu sagen auf Jahr und Tag, vorherbestimmt ist, sondern dass der Moment selbst in diesem Zeitraum nach Gottes ewiger Vorherbestimmung feststeht. Der Evangelist spricht nicht von der Stunde des Todes, sondern von der Stunde, welche, was Olshausen schon richtig gesehen hat, zu einem bestimmten Behufe, in einer bestimmten Absicht ausersehen worden ist, denn er schreibt, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα: die Stunde selbst kann keine Absicht haben, nur der, welcher die Stunden kommen und gehen heisst, und so lenkt dieser Absichtssatz auf Gott unsre Augen. Und die Absicht, welche in dieser Stunde realisirt werden soll, wird nicht mit dürren Worten angegeben: ganz bestimmt wird hervorgehoben, was der Tod für den Herrn ist. Er bildet in seinem Leben einen entscheidenden Wendepunkt, eine neue Periode beginnt mit ihm, denn in ihm findet eine Metabase, ein Uebergang statt aus dieser Welt zu dem Vater. An das Passa, diesen Vorübergang Gottes ist nicht angespielt durch den gewählten Ausdruck: ein Bild liegt ihm zu Grunde, was weitverbreitet ist. Wir wissen recht gut, dass auch die Griechen und Römer das Sterben vielfach als ein Wandern, ein Ziehen aus dem einen Lande in ein andres Land sich gedacht haben: aber dieser Zug war nicht ein Zug aus dem Lande der Knechtschaft in das Land der Freiheit. Der arme Pilger wandert aus dem Reiche des Lichtes und der Freude in ein Land der Finsterniss, in welchem ein

Held wie Achilleus den ärmsten Tagelöhner, der diese unfreiwillige Wanderschaft noch nicht angetreten hat, um seine Existenz beneidet. Für den Herrn ist der Uebergang kein Verlust, sondern ein seliger Gewinn. Aus dieser Welt geht er ja zum Vater. Aus dieser Welt, in welcher die Finsterniss das Licht unterdrücken will, und das Licht und Leben der Welt keine Aufnahme findet: aus dieser Welt — das Pronomen weist noch ganz besonders auf die Beschaffenheit dieser Welt hin, die in dem Argen liegt, was Zwingli schon bemerkt: *hoc non dicitur sine emphasi*, *quasi dicat*: *ex hoc mundo nequam et perverso* — gelangt er nun zu dem Vater, in dessen Schosse er vor aller Zeit gesessen und dessen Willen er bis auf das letzte Jota erfüllt hat. Nach dem Vater verlangt der Sohn: er freut sich der Stunde, da er wieder bei ihm ist in jener Klarheit, die er bei ihm hatte, ehe die Welt war. Aber obgleich dieses Wissen dem Heiland vor dem Osterfeste schon eignet und sein Sehnen, vgl. 12, 27 ff., ganz auf den Vater gerichtet ist, so handelt er doch nicht aus diesem vollen und klaren Bewusstsein, dass sein zeitliches Leben zu Ende geht, und entzieht sich denen, die noch in dieser Welt leben. Er hätte es wohl thun können, denn es war nichts von alle dem unterblieben, was er hätte thun sollen: er hatte ja die Seinen in der Welt geliebt, ihnen nur Liebe erwiesen und zwar ohne Rückhalt, ohne Mass. Als *τοὺς ἰδίους* hat er sie betrachtet und demgemäss behandelt: als die, welche sein Eigenthum sind und welchen er eigenthümlich zugehört. Offenbar schwebt dem Johannes das alttestamentliche Gottesvolk vor den Augen, welches er 1, 11 ausdrücklich so bezeichnet. Zwischen Gott dem Herrn und dem Volke Israel besteht ein Bund, welcher auf Gegenseitigkeit beruht. Gott gelobt sich dem Volk als sein Gott und das Volk gelobt sich diesem Gotte als sein Volk: der Eine will nur für den Andern sein. Jesus ist nur für seine Jünger gewesen, er hat sich ihnen in unendlicher Liebe ganz dahingegeben, mit Leib, Seele und Geist geweiht — welche Gnade, welche Energie offenbart sich in diesem *ἀγαπᾶν* des Herrn! Der Evangelist will auf dieses Moment die Aufmerksamkeit richten. Jesus liebte *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*. Unmöglich kann in diesem Prologe, wo ein jedes Wort vollwichtig ist, dieses *τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*, welches durch die Vorsetzung des Artikels, welcher nicht absolut nothwendig ist, ausgezeichnet wird, müssig hier stehen, wie es Lücke ansieht, der da meint, jenes *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* habe dieses *ἐν τῷ κόσμῳ* hervorgerufen. Es soll hiermit ein charakteristischer Umstand an den Seinen in's Licht gestellt werden. Sie sind in der Welt, wir dürfen dazu denken, welche den Herrn verfolgt und die Seinen nicht ohne Verfolgungen dahingehen lassen wird: so fassen diesen Zusatz nach dem Vorgange der Kirchenväter, Calvin, Grotius, Hengstenberg u. A. Luthardt meint, es solle an die sittlichen Verpflichtungen des Berufes erinnert werden, den sie in der Welt zu erfüllen hätten und zu welchem Jesus sie durch sein Vorbild rüsten wolle; allein dieser Gedanke liegt zu weit ab, nicht für ihre Missionsthätigkeit, sondern für ihren Verkehr unter einander wird ihnen ein Beispiel gegeben. Aber statthaft ist es auch, in dieser Zufügung ein sittliches Charakteristikum der Seinen zu finden. Der Fürst dieser Welt hat an Jesus nichts mehr: wie viel aber hat er noch an seinen Auserwählten? Haben sie nicht eben erst dadurch, dass weder der Kleineren noch der Grösseren Einer bereit war, den Andern die Füsse zu waschen, es bewiesen, wie sehr sie noch in dieser Welt sind, wie sehr sie

noch Theil haben an dem Ehrgeize, dem Hochmuth, an der Herrschsucht der Kinder dieser Welt? Der Herr vollreif für seinen Heimgang zu dem Vater und seine Jünger noch so wenig in dem Glauben und in der Liebe gefördert und so reichlich mit allen Erweisungen der Liebe schon ausgestattet: sollte man es denken, dass er in dem Vollbewusstsein seiner Herrlichkeit sich zu einem Dienste hergibt, dass er die, welchen seine Liebe die Welt noch nicht hat verleiden können, in dieser Liebe, in diesem Erweisen der Liebe bis an das Ende ausharret! Er aber thut es, denn er kann seine Natur, seine Wesenheit nicht verleugnen und wählt zu seinem Liebesdienst die Zeit *δείπνου γινομένου*, denn so möchte ich nach dem Codex Sinaiticus und Vaticanus mit Tischendorf, Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Keil u. A. lesen. Der *textus receptus*, welcher unter andern den Codex Alexandrinus für sich hat und von Lücke, Godet u. A. beibehalten wird, hat *γενομένου*: dieses Partizip des Aoristes nöthigt übrigens nicht, die Fusswaschung, was Godet meint, an das Ende dieses Mahles zu setzen, denn es kann, ja es muss, in Betracht nämlich von V. 28, dann übersetzt werden: da das Mahl bereitet worden war, und nicht: als das Mahl, die Mahlzeit geschehen war. Das Partizip des Präsens, welches eben so gut, wenn nicht noch besser, als das des Aoristes bezeugt ist, wird auch wegen des Contextes vorzuziehen sein, denn in diesem wird von der Handlung fortwährend im Präsens berichtet. Als die Mahlzeit geschieht, im Werden begriffen ist, so würde der *Genitivus absolutus* mit Luthardt, Hengstenberg, Meyer u. A. zu übertragen sein. Was es für ein *δεῖπνον* war, gibt der Evangelist nicht an. Meyer glaubt, dass der bestimmte Artikel nicht fehlen dürfe, wenn das Passamahl dieses Mahl gewesen: begründet aber diese kühne Behauptung nicht weiter. Wir werden nur mit Bengel sprechen dürfen: *indefinite* und der Schriftsteller überlässt es dem Scharfsinne seiner Leser, das Weitere zu ermitteln. Ist es so schwer, sich hier zurecht zu finden? Hat Johannes nicht bestimmt genug ausgesprochen, dass das Osterfest der Israeliten nahe herbeigekommen sei? 12, 1. Wenn er nun von einem Mahle ausserordentliches zu berichten hatte, welches in dieser Zeit stattfand, so wird man, da er von diesem wichtigen Mahle doch wohl auch die Zeit angegeben haben würde, wenn es ein andres Mahl gewesen, als das, was in dieser Zeit das einzige Mahl ist, welches Bedeutung hatte, wohl berechtigt sein, an dieses Mahl *κατ' ἐξοχήν*, an das Passamahl mit den meisten Auslegern aus alter und neuer Zeit, denen auch Winer beipflichtet, zu denken. Die Redensart *δεῖπνον γίνεσθαι* begegnet uns Tob. 2, 1, wo sie nichts andres aussagt, als dass die materielle Zubereitung des Mahles geschieht. Das Abendmahl, denn *δεῖπνον* ist zum Unterschied von dem *ἄριστον* nur dieses, wie wir schon gesehen haben, war also in seinem Werden begriffen, es sollte beginnen; wir erwarten, dass nun folgt, da geschieht das und das. Allein auf den ersten *Genitiv absolutus* folgt ein zweiter: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου*, so lese ich denselben, allerdings gegen die Autorität des Codex Sinaiticus und Vaticanus, mit denen eine nicht geringe Anzahl älterer Handschriften und Lachmann wie Tischendorf und Luthardt es halten. Was soll aber der Satz: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς καρδίαν, ἵνα παραδῷ αὐτὸν, Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης*, als der Teufel es in sein Herz geworfen hatte, dass Judas, Simons Sohn, der Iskariot, ihn verriethe? Legt Johannes dem Teufel auch ein Herz bei? wollen wir nicht mit Lücke

fragen, da uns die johanneische Psychologie zu wenig bekannt ist; aber soll der Teufel jetzt erst — man stosse sich nicht an dem Worte, es entspricht aber dem Ausdrucke des Originales am Besten — auf den Einfall gekommen sein, den Judas zum Verrathe des Herrn zu reizen, aus ihm den Verräther zu machen? Seltsam der Evangelist, welcher in dem Judas den werdenden Verräther schon lange vorgeführt hat, lässt jetzt, wo es zum τέλος gekommen ist, den Teufel erst den Judas zu seinem Knechte und Werkzeuge sich erwählen? Er, der in der ganzen Geschichte der Welt bis Christus nur einen grossen Kampf erblickt zwischen Licht und Finsterniss und denselben auf das Heftigste, nachdem das Licht in die Welt gekommen ist, durch die Kinder der Finsterniss, die Juden, geführt sieht, sollte jetzt erst den Fürsten der Finsterniss handelnd eintreten und eingreifen lassen? Luthardt sucht sich aus dieser Klemme so zu retten, dass das Herz, in welches dieses βάλλειν stattgefunden habe, natürlich das Herz des Judas gewesen sei: allein dann hätte sich Johannes sehr missverständlich und schief ausgedrückt. Ich ziehe mit Lücke, Hengstenberg, Godet den recipirten Text vor, der auch nicht übel bezeugt ist. Der Teufel also hatte, ehe noch das Abendmahl bereitet war, was bestimmt hervorgehoben werden soll, wesshalb ausser dem Partizip des Perfekts auch noch ἤδη steht, einen Wurf gethan und mit diesem Wurf in das Schwarze, in das Centrum, in das Herz bei dem Judas hineingetroffen. Von einem βάλλειν ist die Rede: Bengel schätzt mit Grund diesem Ausdrucke eine *magna vis* zu. Denn bei jedem Wurfe ist ein Kraftaufwand, ein Schwung erforderlich: allein es soll doch wohl mehr die Rapidität, die überraschende Geschwindigkeit damit ausgedrückt werden. Judas ist ein heissblütiger Mann, ein Mensch von raschen und verzweifelten Entschlüssen: der Teufel kennt seine Beute, er bemächtigt sich ihrer auch durch einen schnellen Anlauf, mit blitzartiger Hast. Nicht langsam, Tropfen für Tropfen bringt er sein Gift dem Judas bei, er injicirt es ihm mit einem Male in reicher Fülle. Er reisst ihn in's Verderben und drängt ihn nicht langsam Schritt für Schritt in den Abgrund. Eine Absicht, die Absicht, seinen Herrn und Meister zu verrathen, wirft er ihm in's Herz, und das, was er ihm in's Herz hineingeworfen hatte, behielt Judas in demselben, das gewählte Partizip sagt ja ausdrücklich, dass die Wirkung dieses diabolischen Wurfes in dem Herzen des Judas noch fortdauerte, dass er von diesem Wurfe wirklich in's Herz getroffen und zu Fall gebracht war.

Was soll diese Mittheilung einer Thatsache, welche Johannes weder von Judas noch von einem Andern empfangen haben konnte, die er also entweder durch irgend eine Divination seines Geistes oder durch Eingebung des h. Geistes wusste? Soll sie, was Godet vermuthet, die folgenden Anspielungen Jesu auf den Verrath des Judas und den bevorstehenden Kampf mit dem Verräther, wodurch er zum Fortgehen gebracht wird, verständlich machen? Hat aber Johannes nicht schon früher den Verräther in dem Kreise der Zwölfe mit Namen genannt? Die Anspielungen Jesu mussten jedem einiger Massen aufmerksamen Leser verständlich sein. Oder meint Godet, dass der Evangelist diese Thatsache beibringt, weil er ohne Konkurrenz des Teufels es für unmöglich erachtet, dass Judas zum Verräther werden konnte? Ist letzteres die Meinung, so verstehen wir nicht, warum Johannes seine Erklärung auf diesen Punkt aufgespart hat: dann dürften wir sie doch wohl bei der Geschichte der Salbung in Bethanien

erwarten. Will der Evangelist, was Lücke, Meyer u. A. angeben, sagen, dass, da Judas bereits den teuflischen Gedanken gefasst hatte, die Zeit drängte und Jesus schnell handeln musste, wenn er seinen Jüngern noch einen Beweis seiner Liebe geben wollte? Allein, wenn der Verräther noch da war, was sicher anzunehmen ist, so drängte, da er sich mit den Andern hingelegt hatte, um das Mahl zu geniessen, den Herrn auch gar nichts, jetzt schnell an's Fusswaschen zu gehen. Er hätte die Sache am verkehrten Zipfel angegriffen. Denn da die Fusswaschung dem Essen vorangehen musste, und Judas das Mahl noch mitzufeiern sich vorgenommen hatte, so hätte er ja, je länger er damit zögerte, den Verräther aufgehalten. Nicht Judas hatte den Herrn, sondern der Herr hatte den Judas vollständig in der Hand. Die gewöhnliche Ansicht ist, dass die Energie der Liebe Jesu durch diese Bemerkung recht hervorgehoben werden soll. Obgleich ein Verräther unter den Zwölfen, die mit zu Tische sassen, sich befand, so hielt er doch nicht an sich, sondern wusch seinen Jüngern die Füsse, also auch dessen Füsse, der ihn mit Füssen zu treten schon entschlossen war. Wenn Meyer meint, dass die heitere Ruhe, die ungestörte, klare Erhabenheit seiner Liebesmacht über den bereits so nahen Ausbruch der teuflischen Gewalt im eignen Jüngerkreise zur Geltung gebracht werden solle, so irrt er sich, wie sich auch die im Irrthum befinden, welche mit Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Calvin u. A. hier einen Triumph der Geduld des Erlösers bewundern, denn welchen Seelenschmerz der Verrath dem Herrn bereitete, wissen wir, und wenn die Geduld gegen Judas die Tendenz wäre, müsste in der Erzählung besonders hervorgehoben sein, dass auch demselben die Füsse gewaschen wurden. Der Kontrast zwischen dem Jünger, welcher über seinem Verrathe brütet, und dem Herrn, der sich in selbstverleugnender, dienender Liebe den Seinen dahingibt, ist so enorm, dass kein Maler, und wir werden uns gleich überzeugen, was für ein unübertrefflicher Kleinmaler der Evangelist an seinem Orte auch sein kann, Licht und Schatten besser hatte vertheilen können. Welch ein Sonnenblick fällt jetzt hinein in den Kreis der Zwölfe, in welchem es auf traurige Weise Nacht geworden ist, da keiner zu einem Liebesdienste gegen die Andern geneigt war: wie fliehen die Schatten, wie athmen die Herzen von einem peinlichen Drucke auf und die rechte festliche Stimmung stellt sich nach einer augenblicklichen, aber gründlichen Missstimmung wieder ein! Und welch ein Nachtgesicht: ein Auserwählter, welcher dieser Liebe sein Herz nicht öffnet, sondern dem Satan sich Preis gibt! Nichts, obgleich selbst die Hölle sich gegen ihn verschworen hat, kann den Herrn von dem Erweise seiner Liebe, von der Bethätigung seiner liebevollen Gesinnung abhalten: er schreitet unaufhaltsam vorwärts, trotz Hölle und Himmel. Denn auch der Himmel scheint sein Veto einzulegen und zwar ein so starkes, dass Weisse des Herrn Verfahren nicht gerechtfertigt findet und erklärt, an solchen Demuthsbezeigungen sich nicht erbauen zu können. Jesus weiss, *ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.* Von einem Wissen hat der Evangelist schon V. 1 gesprochen, Jesus handelt dort wohlwissend, dass die Stunde seines Uebergangs aus dieser Welt zum Vater gekommen ist: von einem andern Wissen redet dieser Vers: das *εἰδώς* hier knüpft unbedingt an das *εἰδώς* V. 1 an, nimmt es wieder auf, um es nach seinem Inhalte weiter zu entfalten. So auch Ebrard, de Wette, Hengstenberg. Wir sollen

uns nicht bloss im Allgemeinen jene *μετάβασις* vorstellen, sondern dieselbe auf die Bedeutung hin fest in das Auge fassen, welche sie für Jesus hat. Für ihn ist dieselbe der Uebergang aus dem Stande der Knechtschaft zu dem der absoluten Herrlichkeit. Er weiss, dass ihm Alles der Vater in seine Hände übergeben hat: er weiss es, dass diese Begabung jetzt schon erfolgt ist, jetzt schon vollendete Thatsache ist. Freilich ist die Krone noch nicht auf seinem Haupte und die Dornenkrone ist erst noch zu tragen, aber Jesus, der vor dem Leidenskampfe steht, weiss das herrliche Ende desselben sicher im Voraus. Er kennt sich selbst, sein Herz mit dem unbedingten Gehorsam gegen seinen Gott und Vater und mit der überströmenden Liebe zu den verlorenen Sündern: was an ihm liegt, daran kann nichts fehlen, er setzt es durch, wozu er entschlossen ist. Kann Gott der Vater es an sich fehlen lassen? Kann er dem treuen Knechte den Lohn schuldig bleiben, den er ihm durch den Mund der Propheten schon verkündet hat. Die Krone fasst der Herr in's Auge, und diese Krone hilft ihm über alles Kreuz. Herrlich ist die Kreuzeskrone! Alle Dinge sind ihm gegeben in seine Hände! Nicht bloss alle lebenden Wesen, die an seinen Namen glauben werden, auch die, welche an ihn nicht glauben wollen, legt Gottes Hand ihm zum Schemel seiner Füsse: nicht bloss *πάντας*, sondern *πάντα*, alle Dinge im Himmel und auf Erden, hat ihm der Gott Himmels und der Erde gegeben, recht eigentlich behändigt. Diese Uebergabe vollzieht sich von Hand zu Hand, wodurch der Verkehr des Vaters mit dem Sohne sich als eine keines Mittlers bedürftige Gemeinschaft erweist und so das Wissen von dieser Uebergabe aller Dinge mit dem Wissen des Ausganges vom Vater und des Heimganges zum Vater verknüpft ist. Jesus handelt in dem Vollbewusstsein seiner Stellung zu allen Kreaturen und zu Gott dem Vater, in dem Vollbewusstsein seiner absoluten Macht über Alles und seiner Wesensgemeinschaft mit Gott, denn, wenn er das Wissen in sich trug, *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε*, so will das von einem *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐπέμφθη* oder *ἀπεστάλθη* unterschieden sein, denn während dieses Letztere ihm keine Initiative, also keine Selbstständigkeit im Denken und Wollen zugestehen würde, kann dieses *ἐξῆλθε* sich nicht vollziehen, wenn er nicht Herr seiner Entschliessung und Bewegung ist. Ist er von Gott ausgegangen, so muss er als Person bei Gott gewesen sein: die ewige persönliche Existenz des Herrn als das Logos resultirt so nothwendig aus dem gewählten Ausdruck. Dasselbe gilt von dem *καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*. Denn damit ist ausgesprochen, dass er das Gelangen zu dem Gott, von welchem er ausgegangen ist, denn der Artikel jetzt bei *θεός* winkt auf *θεοῦ* ohne Artikel hin, nicht irgend welcher *assumptio*, irgend welchem Gnadenakte seines Gottes zu verdanken hat: er wird nicht aufgenommen in den Himmel, sondern fährt in eigner Machtfülle auf gen Himmel. Seine schlechthinige Erhabenheit über die Auserwähltesten unter den Menschenkindern kann nicht schärfer dargestellt werden. Jesus, der mit Gott die Allmacht theilt und wesenseins ist, dieser Jesus nimmt jetzt nicht einen Akt vor, in welchem er diese ihm voll zu Bewusstsein gekommene Majestät den Seinen zur Anschauung bringt, sondern im Gegentheile, was man nach einer so in die allerhöchste Höhe hinaufgehenden Einleitung nicht erwarten kann, einen Akt, in welchem er sich aller seiner Majestät entkleidet und als ein *ψιλὸς ἄνθρωπος*, als ein Knecht waltet.

Die Beschreibung, welche der Evangelist von der also eingeleiteten

Handlung liefert, ist malerisch in dem höchsten Grade. Wir begegnen solchen kleinen Gemälden nicht eben häufig bei Johannes, sein Sinn geht auf das Grosse, Erhabene: aber der Adler, welcher sich auf seinen starken Schwingen hoch in den Himmel aufschwingt, hat auch ein scharfes Auge für das, was sich auf Erden zuträgt. Er hat die tiefsten Blicke in des Verräthers Seele gethan: er hat aber auch des Herrn Wirken mit einem Auge angeschaut, in welchem mehr noch lag als die Seele, nämlich sein ganzes, volles Herz. Er ist alt geworden, seine Greisenhand hat das Evangelium niedergeschrieben, aber bis in die kleinsten Züge hinein steht diese Fusswaschung frisch vor seinem Geiste: haben wir recht vermuthet, was dieser Fusswaschung vorausging, so dürfen wir wohl sagen, dass die fleischernen Tafeln seines Herzens dieses Bild so tief aufgenommen haben, weil sie durch das strafende Wort bei dem Rangstreit weich geworden waren. Aber nicht bloss malerisch schreibt Johannes, er schreibt, nachdem er umständlich, den Hintergrund der Handlung genau darstellend, vorgegangen war, in lauter kurzen Sätzen, welche das Zeitwort im Präsens allesammt haben. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise in grösster Lebendigkeit vor das Auge, ihre einzelnen Momente folgen Schlag auf Schlag auf einander.

Er erhebt sich von dem Mahle: fast möchte ich glauben, dass Jesus zu dem Fusswaschen seinen Jüngern den äussersten Termin liess. Denn *ἐκ δείπνου* weist doch wohl darauf hin, dass das, was zu einem *δεῖπνον* nothwendig gehört, die Speisen also schon aufgetragen waren. Aber der Anblick der Speisen, die Stunde des Mahles bringt keinen Jünger zur Besinnung. Die Kleineren, die Geringeren wollen den Grösseren und Höheren den Dienst nicht leisten, weil diese den Dienst als selbstverständlich, als ihr Recht von ihnen fordern, und von den Grösseren und Verständigern will auch keiner aufstehen und dienen, um dadurch seinem vermeintlichen Rechte nichts zu vergeben, oder um dadurch, dass er jetzt thut, was er vorher nicht gethan hat, nicht in den Verdacht zu kommen, ein Unrecht gethan zu haben und so von seiner Ehre zu verlieren.

Jesus erhebt sich von dem Mahle, denn was sich bei jeder anständigen, feierlichen Mahlzeit gebührt, soll bei dieser hochfeierlichen, heiligen Passamahlzeit nicht unterbleiben. Ist keiner bereit zum dienen, so ist er es. *Hypotyposi quadam omnia graphice depingit*, sagt Zwingli sehr richtig, *in qua summam humilitatem cum summa caritate intelligimus.* Er legt zuerst seine Kleider ab; es versteht sich von selbst nicht alle, das Decorum wurde schon bei den Griechen und Römern gewahrt, die Sklaven, welche bei denselben diesen Dienst verrichteten, thaten das, ob die Alten auch Liebhaber von nackten Formen waren, nicht nackt, sie legten die hindernden Oberkleider ab oder schürzten dieselben nur in die Höhe. Darauf nahm er ein leinenes Tuch als Schurz und umgürtete sich damit. Er will sein Werk nicht obenhin thun, er will, wie es ja in der Folgezeit vielfach geschehen ist, nicht zum Prunke und Schein den Seinen die Füsse waschen, sondern es gründlich thun: gut bemerkt Grotius: *nihil ministerii omittit;* besser aber noch sagt Chrysostomus: *ἔπειτα οὐδὲ ἁπλῶς νίπτει, ἀλλὰ τὰ ἱμάτια ἀποτιθέμενος· καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἔστη, ἀλλὰ καὶ λέντιον διεζώσατο· καὶ οὐδὲ τούτῳ ἠρκέσθη, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐγέμισε καὶ οὐχ ἑτέρῳ πληρῶσαι ἐκέλευσεν, ἀλλὰ πάντα αὐτὸς ἐργάζεται, διὰ πάντων δεικνύς, ὅτι οὐκ ἀφοσιουμένους, δεῖ ποιεῖν τοιαῦτα, ὅταν εὖ ποιῶμεν, ἀλλὰ*

μετὰ πάσης προθυμίας. Darauf schüttet er (*βάλλει*, schreibt Johannes, es soll hierdurch sowohl die Raschheit des Eingiessens als auch die Fülle des Eingegossenen bezeichnet werden) Wasser in ein Becken, welches er nicht erst von dem Hauswirth entlehnen liess, sondern an der Wand irgendwo stehen sah, wohin der Hausherr oder die beiden Jünger es gestellt hatten, welche die Bereitung des Mahles zu besorgen hatten. Und kein Apostel springt voll Entsetzen auf, dass es soweit gekommen ist und der Herr selbst diesen Dienst, wenn er anders noch geschehen soll, leisten muss. Sie sehen Alles ruhig mit verhärteten Herzen an. Petrus, der Jesum schon ein Mal bedroht hatte, als er von seinem Leiden redete, und der ihm sofort wieder wehrt, als derselbe ihm die Füsse waschen will, und Johannes, der Liebling, können es ruhig mit ansehen: sie die nicht bloss am Weitesten gefördert waren, sondern auch als die Bereiter des Mahles für den rechten Verlauf des Passamahles verantwortlich waren! Petrus fühlt das Unschickliche, dass der Herr dem Jünger die Füsse waschen soll, tief — aber sein Stolz, seine Rechthaberei binden ihm die Zunge und lähmen ihm die Glieder. Johannes hat über seine Sünde sein Lebenlang Leid getragen und sich diese Geschichte zu einem rechten Bussspiegel dienen lassen, sich zur Strafe hat er die Fusswaschung so genau beschrieben.

Und er fing an die Füsse der Jünger zu waschen und sie mit dem Leintuche zu trocknen, damit er umgürtet war. Mit wem er den Anfang machte, gibt der Evangelist nicht an. Nach Chrysostomus und seinen Nachfolgern war es Judas Ischariot: nach Augustinus, Nonnus, Beda, Rupert, Maldonat, Baumgarten-Crusius, Ewald, Hengstenberg aber Petrus. Wir können es nicht sagen: nur das scheint auch mir wie Bengel (*non plane ante omnes, sed tamen in primis ad Petrum venisse videtur*), Luthardt gewiss, dass Petrus nicht der Erste war. Es ist hier von einem Anfange der Handlung die Rede und in dem folgenden Verse heisst es: wie Chrysostomus scharfsinnig schon herausgestellt hat, *ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον:* demnach muss der Herr, ehe er zu Petrus kam, auch schon gewaschen und abgetrocknet haben; sollte ausgesagt werden, dass Petrus der Erste war, so müsste hier stehen: *καὶ ἔρχεται, ἀρχόμενος νίπτειν τοὺς πόδας κτλ., πρὸς Σίμωνα.*

Die Ausleger pflegen hier die Frage aufzuwerfen, wie Jesus dazu kam, seinen Jüngern die Füsse zu waschen: wir sind dieser Frage überhoben, denn wir konnten dieser Fusswaschung nur diesen Platz in der Leidensgeschichte des Herrn anweisen und haben den Anlass, die innere Nöthigung zu diesem Akte in dem Umstande gefunden, dass kein Jünger vor Hochmuth diesen Liebesdienst leisten wollte. Die, welche die Fusswaschung nicht in diesen Zusammenhang bringen, wissen nicht zu sagen, wie Jesus, gerade auf diese Art, ihnen seine Liebe zu erweisen, verfallen ist. Godet meint, er habe ein Zeichen seines Vaters erkannt, welches hierauf ihn kommen liess: was mir in hohem Grade befremdlich ist, soll der Vater mit seinem eingebornen Sohne durch Zeichensprache reden? Andre wie Meyer lassen die Form dieser symbolischen Handlung das Erzeugniss des Augenblicks sein: wir kommen damit nicht aus der Verlegenheit, denn in diesem Augenblicke, in welchem Jesus erfüllt ist von dem Bewusstsein seiner göttlichen Herrlichkeit, kann sein Handeln durchaus nicht die Inspiration eines Augenblickes sein, sondern, wie Gottes Handeln, muss es

auf einem vorbedachten Rathe beruhen und seine innere Nothwendigkeit haben.

Joh. 12, 6—11.

(V. 6). Da kommt er zu Simon Petrus und derselbige spricht zu ihm: Herr, solltest du mir meine Füsse waschen? (7) Jesus antwortete und sprach zu ihm: was ich thue, das weisst du jetzt nicht; du wirst's aber hernach erfahren. (8) Da spricht Petrus zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füsse waschen! Jesus antwortete ihm: werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil mit mir. (9) Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr nicht die Füsse allein, sondern auch die Hände und das Haupt (10) Spricht Jesus zu ihm: wer gebadet ist, der darf nicht denn die Füsse waschen, sondern er ist ganz rein. Und ihr seid rein, aber nicht alle. (11) Denn er wusste seinen Verräther wohl, darum sprach er: ihr seid nicht alle rein.

Als nun an den Petrus die Reihe kommt, will der es nicht dulden. Hengstenberg schliesst aus diesem Umstande, dass bei jenem die Fusswaschung begonnen habe. Die Andern hätten auch Einspruch erheben müssen: hätten sie dem Herrn nicht gewehrt, so hätte Petrus auch nicht wehren können, zumal da das Werk schon länger im Gange gewesen sei. Es ist immer schwierig bestimmen zu wollen, was habe geschehen müssen in einem bestimmten Falle, denn die Ansichten der Sterblichen von dem, was sich schickt, sind zu verschieden. Warum aber der Protest des Petrus nicht habe erfolgen können, wenn Andern schon die Füsse gewaschen worden seien, ist mir ganz unerfindlich. Die Verstimmung unter den Aposteln ist so gross, dass keiner auf den Andern Rücksicht nimmt und ihn schonet: hatten Andre sich schon die Füsse waschen lassen ohne dagegen sich zu sträuben, so könnte Simon Petrus seinen Protest recht gut in der Absicht mit eingelegt haben, diesen Andern eine Lektion zu ertheilen, dass sie es sich in ihrer Thorheit und ihrem Hochmuth hätten ruhig gefallen lassen. Petrus, welcher wohl nicht ohne Absicht auch Simon genannt wird, weil seine alte Natur, sein nichtwiedergebornes Wesen jetzt ein Mal wieder zum Durchbruch bei ihm gelangte, wehrt Jesus von sich ab. *Oratio*, sagt Calvin sehr richtig, *est abominantis rem absurdam et indignam. Nam interrogando, quidnam faciat Christus, quasi manum illi iniicit. Laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu atque honore potior obedientia esset apud Deum; imo nisi haec vera et unica humilitatis esset regula, subiicere nos in obsequio Dei et sensus omnes nostros habere eius arbitrio devinctos, ut quidquid sibi placere pronuntiat, nobis quoque absque ulla controversia probetur.* Der Widerspruch ist in der Form massvoll: er ist in eine Frage eingekleidet, Simon Petrus appellirt wider das Fusswaschen an den, der es vollzieht. Jesus soll sich die Sache noch ein Mal recht überlegen. Es schickt sich nicht, dass er sich soweit herablässt, dass er mit seinen Kleidern auch seine Würde und Hoheit ablegt. Jedes Wort ist gewählt, um dieses so scharf als möglich heraustreten zu lassen. Mit der Anrede κύριε beehrt Petrus Jesum: es ist verkehrt, wenn Kühnöl dieses Wort mit *magister* wiedergibt: nie ist κύριε gleich ῥαββί. Durch den Ausdruck Rabbi wird der Herr nicht in seiner einzigen Grösse und Höhe vorgestellt, der Rabbinen gab es viele in dem Lande, er tritt mit dieser Bezeichnung nur neben jene Meister in Israel als der, welchen die, welche ihn also anreden, zu ihrem Lehrer und Führer sich erwählt haben. Durch κύριος hingegen wird der Meister als derjenige gekennzeichnet, welchem die Andern ohne Ausnahme unterstehen. Je mehr der Schüler zunimmt, desto mehr nähert er sich seinem Meister und aller Unterschied ver-

schwindet am Ende, denn relativ ist ja immer aller Unterschied zwischen Schüler und Meister: dahingegen ist zwischen dem *κύριος* und den Andern, welche ihm gehören, kein solches zeitweiliges, relatives Verhältniss: der Herr bleibt Herr, wenn es sein Untergebener auch noch so weit bringt. Petrus hat von der absoluten Erhabenheit Jesu einen tiefen Eindruck empfangen schon damals, als er zum Menschenfischer berufen wurde, er redet ihn Luk. 5, 5 das erste Mal mit *ἐπιστάτα* und dann V. 8 mit *κύριε* an. Und dieser erste Eindruck hat gehaftet und von Tag zu Tag noch an Tiefe gewonnen. Ist er doch der unter den Aposteln, welcher am Freudigsten die Herrlichkeit Jesu als des Sohnes des lebendigen Gottes bekannt hat! An seine *κυριότης* soll Jesus gedenken und sie wahren. Was hat er nur vor: *σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;* Man übersehe nicht, dass *σύ* an der Tonstelle steht, *πολλὴν γὰρ ἔμφασιν καὶ τοῦτο ἔχει*, sagt Chrysostomus richtig, und dass *μοῦ* nicht hinter *πόδας*, sondern hinter *σύ* steht. Der Widerspruch, welcher zwischen diesem Verhalten des Herrn und dem Verhältniss zwischen dem Herrn und den Jüngern besteht, soll scharf in's Licht gesetzt werden. Was ist er gegen den Herrn? Der Herr — Alles, und er — ein Nichts vor ihm. Wir werden wie Bengel, welcher anmerkt: *indigne fert, quasi rem indignam*, dem Reformator Recht geben müssen in der Auffassung dieser Einsprache und sicher auch in dem Urtheile, welches er über dieselbe fällt. Simon Petrus, welcher für die Ehre des Herrn eifert, eifert nicht bloss mit Unverstand, da er noch keinen rechten Begriff hat, worin die Ehre in dem Reiche Gottes besteht. Ist das die Ehre Gottes des Vaters, dass er sich beschränkt, sich entäussert, sich erniedrigt zu den Niedrigen und herablässt, so kann die wahre Ehre vor seinen Augen nur darin bestehen, dass man sich selbst verleugnet. Das Eifern des Petrus verletzt die Ehre des Herrn. In demselben Augenblicke, da er für dieselbe meint eintreten zu müssen, tritt er sie selbst mit den Füssen. Oder heisst es nicht die Ehrfurcht vor dem Herrn ausser Acht lassen, wenn der Jünger es besser wissen will, wenn er das Werk seines Meisters meistert?

Jesus lässt sich durch das Zufahren des Simon Petrus nicht verbittern: er bleibt die Sanftmuth und Geduld. Er geht auf den Abstand ein, von welchem Petrus ausgegangen war, und stellt sein Wissen, sein bewusstes Handeln dem Nichtwissen des Jüngers gegenüber. Was ich thue, das weisst du jetzt nicht, du wirst es hernach erfahren! Alles Handeln des Herrn ist ein klares und vollbewusstes; es ist geheimnissvoll und verborgen vielfach, aber alle Dunkelheiten vertragen das Licht und kommen zu ihrer Zeit an das Licht. So soll Petrus sich bescheiden und ihn thun lassen, was er nicht aus einem dunkeln Drange, sondern nach vorbedachtem Rathe thut. Wann aber soll ihm das Wissen aufgehen? Der Heiland spricht ganz unbestimmt von einem Später, *μετὰ ταῦτα.* Chrysostomus denkt an die Zeit der Ausgiessung des h. Geistes, Grotius sekundirt ihm: *nempe quum in apostolica functione et in simili sedulitate purgabis, quod sordium in Christianis restabat.* Euthymius bringt aber noch die Erklärung bei: *οὐκ εἰς μακρὰν γὰρ ἐρεῖ περὶ τούτου, ὅτι εἰ ἐγὼ ἔνιψα κτλ.* V. 14. Wir treten dieser letzteren Deutung des *μετὰ ταῦτα* bei mit Kühnöl, de Wette, Meyer, Lücke, Godet u. A. und verweisen noch besonders auf Bengel, welcher ganz richtig sagt: *vide v. 12 (quo pacto verba γνώσῃ, γινώσκετε, cognosces, cognoscitis strictissime cohaerent) et v. 17 vel etiam Luc. 12, 37. Eventus non modo hoc posthac, sed statim celerius incipit, quam promissio sonat.*

Nicht immer hebt der Herr mit seiner Gnadenhand so schnell die Decke, dass wir seine Geheimnisse zu verstehen anfangen, denn Hengstenberg hat so Unrecht nicht, wenn er mit den angeknüpften erläuternden Reden nur das Licht erst aufbrechen lässt und von einem immer volleren Lichte redet, was dem Petrus in Folge seines Falles zu Theil ward. Wir haben uns zu merken, was Calvin anmerkt: *hic verbis docemur, simpliciter obsequendum esse Christo, etiamsi non appareat ratio, cur hoc vel illud fieri velit. In domo bene morata consilium est penes unum patrem familias: illi servos decet manus ac pedes impendere. Nimis ergo fastuosus est, qui Dei imperium detrectat, cuius ratio ei nota non fuerit. Quin etiam latius patet ista admonitio, ne scilicet nescire nobis molestum sit, quae Deus vult nobis esse ad tempus abscondita. Nam quavis scientia doctior est haec ignorantiae species, quum domino concedimus, ut supra nos sapiat.*

Petrus gibt sich aber auf dieses verweisende, auf einen späteren Aufschluss hinweisende Wort noch nicht: es fällt dem Menschen, selbst dem Jünger Jesu so schwer, von seiner vorgefassten Ansicht abzustehen und seinen Eigensinn zu brechen. Die Abwehr ist jetzt viel stärker als vorhin: auf die Zukunft hat Jesus mit dem *μετὰ ταῦτα* vertröstet, aber es scheint, als ob der Jünger dieses Wort in seiner Erregung gar nicht gehört hat, hat er's dennoch gehört, so will er doch nichts davon hören. Was der Herr thun will, darf sich der Jünger auf keinen Fall gefallen lassen. Nie, nie kann Petrus einsehen, dass es schicklich und recht sei, dass der Herr den Seinen die Füsse wasche. Mögen die Andern es dulden, sein Gewissen ist enger, skrupulöser, er wird es sich weder jetzt noch jemals gefallen lassen. Ohne *κύριε* ruft er aus: *οὐ μὴ νίψῃς τοὺς πόδας μου εἰς τὸν αἰῶνα. Hactenus*, spricht Calvin sehr richtig, *excusabilis fuit Petri modestia, quamquam ne illa quidem vitio carebat: nunc tamen gravius peccat, quod correptus nondum cedit. Atque hoc commune vitium est, ut ad errorem pertinacia accedat. Speciosus quidem color, quod ex reverentia oritur detrectatio.*

Jesus lässt sich nicht abweisen: er spricht ernst und bestimmt: *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.* Jeder, der diese Antwort oberflächlich ansieht, staunt über sie: wie eigen, dass der Herr das *μέρος μετ' ἐμοῦ* von dem Waschen der Füsse abhängig macht. Man kann die Redensart *μέρος ἔχειν μετά τινος* verschieden fassen: sie mag ursprünglich nur bedeuten mit einem Theil haben, mit einem partizipiren an etwas, wie Luthardt und Meyer mit Berufung auf Matth. 24, 51. Mark. 12, 46. Deut. 10, 9. 12, 12. 14, 27. 18, 1. Ps. 50, 18 behaupten, aber dass der Herr, welcher mit dem vollen Selbstbewusstsein hier handelt, dass ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind, nicht gut sagen kann: du sollst mit mir nicht in das Theil gehen, versteht sich von selbst, denn hat er alle Dinge in seine Hand überkommen, so kann ein Anderer nur so noch irgend ein Gut im Himmel und auf Erden erhalten, dass er seine milde Hand aufthut und von seinem Besitze mittheilt. Hiernach wird Lücke, de Wette, Godet und Hengstenberg nicht zu tadeln sein, wenn sie *μέρος ἔχειν μετὰ χριστοῦ* so verstehen, dass der Herr das Gut in eigenster Person ist. „Kein Theil an Jemand haben," bemerkt Hengstenberg, „heisst nichts mit ihm zu schaffen haben, von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen sein, Josua 22, 24, 25. 2. Sam. 20, 1. 1. Reg. 12, 16. 2. Cor. 6, 15." Es lässt sich hiernach nicht sagen, was z. B. von Luthardt gesagt worden ist, dass Jesus

dem Petrus bloss einen Abbruch, einen Verlust an seiner dereinstigen Herrlichkeit in Aussicht stelle: nein, er erklärt ihm auf das Bestimmteste, dass er, wenn er sich diesen Dienst nicht gefallen lasse, des ewigen Heils verlustig gehe. Wie kann aber der Seelen Seligkeit davon abhängen, dass Jesus die Füsse wäscht?

Jesus, sagen wir für das Erste, will dem Petrus die Füsse waschen und Petrus will es in alle Ewigkeit hinein nicht leiden: was heisst das anders, als Petrus will dem Herrn einen unaufhörlichen Widerstand entgegensetzen und sich nie im demüthigen Gehorsam des Glaubens vor ihm beugen. Kann einer, der dem Herrn, wenn auch nur in geringen Dingen den Gehorsam bis an das Ende verweigert, eingehen zur Freude seines Herrn in das Reich, wo es die höchste Wonne ist, mit den Engeln Gottes Befehle auszurichten? Woher, hat man weiter gefragt, kommt dieses hartnäckige Sträuben bei dem Petrus? Er hat kein Verständniss, keinen Sinn für die Selbstverleugnung, die Demuth der Liebe. Godet, welchem unter den alten Auslegern Ammonius und unter den neueren Lücke und de Wette vornehmlich vorausgegangen waren, bemerkt: „ganz natürlich scheint die Annahme, Jesus betrachte die Weigerung des Petrus, den ihm angebotenen Dienst anzunehmen, als eine Weigerung, völlig in den Geist seines Werks einzugehen, als ein eigensinniges Beharren in dem Hang nach fleischlicher Grösse, von welchem eben Jesus durch sein Beispiel persönlicher Erniedrigung reinigen wollte. Indem Petrus die Selbsterniedrigung des Herrn sich nicht gefallen lassen wollte, wollte er doch im Grunde seine eigene Erniedrigung beseitigen. So gefasst, spricht das Wort Jesu mit erneutem Nachdruck die Wahrheit wieder aus, welche er aus Veranlassung eines ähnlichen Streites unter den Jüngern in andern Ausdrücken ihnen vorgehalten hatte: es sei denn, dass ihr umkehret und werdet wie die Kinder, so wird nicht nur keiner von euch der Grösste im Himmelreich sein, sondern ihr werdet gar nicht hineinkommen (Matth. 18, 1—4).“ Allein so viel Bestechendes diese Auslegung auch hat, so muss sie doch von der Hand gewiesen werden. Denn Jesus macht den Antheil an sich und seinem Reiche nicht von einem Verhalten und Thun des Petrus, sondern von seinem Thun an Petrus abhängig. Die Fusswaschung — das wird ja allgemein anerkannt — ist eine symbolische Handlung und so werden wir ein Recht haben, dieses Waschen auch symbolisch zu nehmen, wie Jesus in dem nachfolgenden Worte es selbst genommen hat. Das Wasser ist das Element zur leiblichen Reinigung und so fassen wir es hier am Besten als Symbol der geistigen Reinigung, welche von Hengstenberg meinem Ermessen nach zu enge als Vergebung der Sünden gedacht wird: das Wasser hat nicht bloss eine wegnehmende Kraft, sondern auch eine erfrischende, neubelebende, und so wird hier das Waschen mit Wasser als Symbol der Heiligung durch den h. Geist auch verstanden werden dürfen. Wer von Christus sich nicht will reinigen lassen von seinen Sünden, so haben Theophylaktus, Lampe, Bengel, Olshausen, Meyer, Luthardt und Hengstenberg schon ganz richtig ausgelegt, der ist ausgeschlossen auf immer und ewig von ihm. Es kommt Alles darauf an, dass man ihm geduldig stille hält und sich von ihm rein machen lässt. Gut lässt sich Calvin also an diesem Orte aus: *tantum similitudine ab anima ad corpus deducta admonet, nihil se novum facere aut persona sua alienum discipulis lavando pedes.' Interim ostendit, quam stulte sapiat Petrus. Idem et nobis accidet, simulac nobiscum litigare*

coeperit dominus. Quamdiu tacet, non temere ab eo se dissentire putant homines: verum nihil illi facilius, quam uno verbo refutare quicquid colorum obtendunt. Quia dominus ac magister est Christus, absurdum videtur Petro pedes ab eo suos lavari. Atqui tale officium repellens, quod praecipuum est in salute sua repudiat. Continet etiam haec sententia generalem doctrinam, nos omnes foetidos esse et inquinatos coram Deo, donec sordes nostras Christus abstergat. Iam quum ipse sibi uni vindicet abluendi munus, suam quisque immunditiem illi purgandam offerat, ut locum obtineat inter Dei filios. Sed antequam ultra progredimur, tenendum est, quid hic significet lavandi verbum. Sunt qui ad gratuitam peccatorum veniam, sunt etiam alii, qui ad vitae novitatem referant: tertii ad utrumque extendunt, quod postremum libenter ego admitto. Lavat enim nos Christus, quum peccata nostra sacrificii sui expiatione delet, ne in Dei iudicium veniant. Lavat rursum, quum pravas et vitiosas carnis cupiditates spiritu suo abolet. Sed quia paulo post in contextu patebit, de regenerationis gratia eum loqui, in illa sententia praecise non insisto, quod hic abluitionem veniae complexus sit.

Wie Petrus diese bestimmte Erklärung seines Heilands hört, gibt er seinen Widerstand auf, welcher ja nur aus falscher Liebe zu dem Herrn hervorgegangen war. Er hielt den Herrn für viel zu hoch und herrlich, als dass er von ihm Dienste wie von einem verachteten Knechte hätte annehmen können. Die Liebe zu dem Herrn trieb ihn zu seiner Weigerung, dieselbe Liebe treibt ihn jetzt, dem Erlöser ausser den Füssen auch die Hände und das Haupt darzubieten, denn, denkt er in seinem Unverstand, je mehr Theile meines Leibes er rein wäscht, desto sicherer ist mir das beste Theil. Gut sagt Chrysostomus: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται, ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Allein es ist wohl nicht bloss das Verlangen, des Herrn ganz sicher zu sein, was Petrus in diese Worte ausbrechen lässt, eine Ahnung, was Olshausen nicht zugibt, steigt in ihm auf, dass dieses Fusswaschen, in welchem er bis jetzt nur eine äussere Handlung sah, eine tiefe, innere Bedeutung habe. Er, der, als der Heiland, in sein Schiff getreten, ihn so überschwänglich gesegnet hatte, sofort sprach: Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch, Luk. 5, 8, hat ein tiefes und höchst lebendiges Sündenbewusstsein. Sein Versehen, seine Uebereilungs- und Unwissenheitssünde tritt ihm jetzt in's Bewusstsein: er sieht bei sich nichts als Sünde und Missethat. Ueber dem Schuldbewusstsein verliert er das Bewusstsein der ihm widerfahrenen Gnade. Er sieht sich als einen Menschen an, welcher noch ganz unrein ist von dem Haupte bis zu den Sohlen und bietet zu einer gründlichen, völligen Reinigung seinen ganzen Leib dar. Richtig bemerkt Calvin: *hic quoque per ignorantiam errat, quod acceptum iam beneficium pro nihilo ducit. Perinde enim loquitur, acsi nulla adhuc peccatorum remissione, nulla spiritus sanctificatione donatus esset:* besser aber sagt Bengel: *gradatio. Ex maiestate domini usque adeo demissa, Petro sensus impuritatis propriae obortus haec verba dictavit. cf. Luc. 5, 8.*

Jesus kann von diesem Anerbieten keinen Gebrauch machen: wenn Petrus auch einen Augenblick, was ihm zur höchsten Ehre gereicht, sich als einen Menschen erkennt, in welchem das gute Werk der Reinigung noch gar keinen Anfang genommen hat, so kann der Herr doch nicht wegen dieses einen Falles ihn für völlig unrein erklären. Freundlich weist er den Jünger, welcher, weil er in seinem Verhalten gegen seinen Meister

sich verfehlt hatte, seine Haltung verloren hatte und desshalb von einem Extrem in das andere haltungslos gefallen war, mit den Worten zurecht: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος*. Sprachlich macht dieser Satz durchaus keine Schwierigkeiten, wohl aber, wenn wir ihn auf seinen Sinn ansehen. Lücke, dem de Wette zustimmt, glaubt, dass Jesus mit seiner Antwort zunächst in dem sinnlichen Schein der Handlung und in dem sinnlichen Sinne der Rede des Petrus stehen bleibe. Bei den Juden sei es auch Sitte gewesen, sich vor dem Essen zu baden, die Jüngerschaft habe sich also vor dem Passamahle gebadet und so habe es nur noch des Abwaschens der Füsse bedurft, welche durch das Gehen aus dem Bade beschmutzt worden waren. Die Antwort bekomme so allerdings eine, wenn man will, etwas heitere Wendung, aber nur in der äusseren Anknüpfung; die tiefere, ernstere Beziehung, welche schon darin enthalten gewesen sei, trete aber erst bestimmt in dem Schlussworte: *καὶ ὑμεῖς κτλ.* hervor. Ich kann dem berühmten, sinnigen Ausleger nicht beipflichten. Das Bad vor der Mahlzeit war bei den Juden durchaus nicht Gewohnheit; hatte Jerusalem auch in jenen gesegneten Zeiten keinen Mangel an Wasser zu leiden, so war doch schwerlich eine solche Fülle vorhanden, dass alle Festbesucher, auch die ärmsten unter ihnen, zu denen Christus und seine Apostel zählten, sich den Luxus eines Bades gönnen durften. Die Hauptsache aber ist, dass dieses Wort, so verstanden ausserordentlich trivial wäre, und dass nicht bloss der Schlusssatz, was Lücke zugesteht, die Reinwaschung geistlich versteht, sondern schon das vorhergehende Wort des Herrn auf den tieferen Sinn, welchen er dieser Fusswaschung verlieh, deutlich hinwies. Ich fasse daher mit Augustinus, Beda, Theodor v. Mopsueste, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Luther, Calvin, Jansen, Bengel, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Hengstenberg, Luthardt, Godet dieses Wort gleich *παραδειγματικῶς*, wie Euthymius sich ausdrückt, von Haus aus in übersinnlicher Bedeutung geredet. Der Herr geht aus von dem Unterschiede und dem Zusammenhange, welcher zwischen dem *λοίεσθαι* und dem *νίπτεσθαι* besteht. Das *λούεσθαι* kommt dem ganzen Menschen zu gut, denn fälschlich spricht Kühnöl von dem Waschen des Angesichtes und der Hände, es ist das Baden des ganzen Leibes: das *νίπτεσθαι* hat es nur mit den Füssen zu thun, es reinigt nur diesen Theil des Leibes. Ohne *νίπτεσθαι* ist kein *λούεσθαι* zu denken, das Baden des ganzen Menschen macht das Waschen der Füsse nicht überflüssig: der Mensch, welcher dem Bade entsteigt und seine Kleider wieder anlegt, betritt den Fussboden und so bedürfen seine Füsse einer nachträglichen Reinigung, obgleich er sonst ganz rein ist. Ein Kopf- und Händewaschen ist bei Petrus nicht mehr nothwendig, denn er ist wie die andern Jünger allesammt ein *λελουμένος*. Er ist gebadet, durch ein Wasserbad gereinigt, natürlich von dem, wovon Petrus rein werden wollte durch des Herrn Gnade, da er ihm Haupt und Hände darbot, von seinen Sünden. Wodurch ist das geschehen? Die älteren Ausleger denken mit Augustinus fast ausnahmslos an das Sakrament der Taufe. Hengstenberg bemerkt: „die Grundlage bildete nach 3, 5 und andern Aussprüchen des N. T. die Taufe. Diese bedurfte aber der Ergänzung um so mehr, da sie die Taufe Johannis war, die ihren Zweck, die Vergebung der Sünden zu gewähren Mark. 1, 4 und also die Reinheit zu wirken, nur unvollständig erreichen konnte. Diese Ergänzung erhielten die Apostel durch das Verhältniss zu

Christo 15, 3. Sie wurden durch dasselbe zu Busse und Glauben geführt, und der Glaube führte die Vergebung der Sünden, Apostelg. 10, 43 und die darin beruhende Reinigung des Herzens, Apostelg. 15, 9 mit sich. In Folge ihres Glaubens sprach sie der Menschensohn, der auf der Erde das Recht hatte Sünden zu vergeben, von ihren Sünden los, als solche die in ihm gerecht geworden." Allein an das Sakrament der h. Taufe kann hier nicht angespielt sein, weil, da ein wesentlicher Unterschied zwischen der Taufe Johannis und dem Taufsakramente besteht, die Apostel, selbst wenn sie alle, was wir nicht wissen und gar nicht glauben können, von Johannes getauft worden wären, sie nicht gereinigt worden wären von ihren Sünden. Und nicht von denen, welche durch sie getauft werden sollen, sondern von ihnen selbst sagt Jesus aus, dass sie rein gewaschen sind. Durch ihn müssen sie gereinigt, gebadet worden sein.

Meyer schliesst sich Chrysostomus an, welcher auf 15, 3 verweist, wo der Herr spricht: *ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον, ὃν λελάληκα ὑμῖν*, und sieht das Wort des Herrn als das reinigende Element an. Allein wir werden mit Luthardt und Meyer über das Wort noch hinausgreifen dürfen: dieses Wort ist nur eine Lebensäusserung Jesu, seinem ganzen Leben eignet eine reinigende Kraft. Seine Gegenwart, seine heilige Nähe dämpfte in ihnen das Gelüsten des Fleisches, gab ihnen erleuchtete Augen des Verständnisses für sittliche Vollkommenheit, spornte sie an zur Heiligung des Herzens und des Wandels. Wie kann jener stille Einfluss, jene ununterbrochene Einwirkung unterschätzt, gar ganz vergessen werden! Gebadet sind die Apostel, aber wie jeder, der gebadet ist, bedürfen sie noch einer nachträglichen Reinigung der Füsse: aber auch nur dieser. Luthardt, Meyer betonen mit Recht das Medium *νίψασθαι*, sie bedürfen also nicht mehr einer Reinigung durch ihren Herrn und Meister, sondern nur der Selbstreinigung. Die Füsse gebraucht der Mensch zum Wandeln. Es resultirt also der Gedanke, welchen, wenn auch im Einzelnen von einander abweichend, die Ausleger aller Jahrhunderte richtig erkannt haben. Augustinus gelte als Zeuge unter den Kirchenvätern. *Dominus dicit, veritas loquitur, quod opus habeat pedes lavare etiam ille, qui lotus est. Quid, fratres mei, quid putatis, nisi quia homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino: verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt: ubi ex humanis rebus afficimur et sic afficimur, ut, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas in nobis non sit. Quotidie igitur pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis, et quotidie nos opus habere, ut pedes lavemus, i. e., vias spiritualium gressuum dirigamus, in ipsa oratione dominica confitemur, cum dicimus: dimitte nobis etc.* Calvin sei der Wortführer der Reformatoren. *Quemadmodum Christus a capite usque ad pedes abluit, quos sibi discipulos initiat, ita in eis, quos purgavit inferior pars quotidie purganda restat. Neque enim primo statim die toti regenerantur filii Dei, ut nihil quam coelestem vitam spirent: quin potius manent in illis carnis reliquiae, quibuscum tota vita assiduum certamen habent. Ergo pedes metaphorice vocantur omnes affectus et curae, quibus mundum contingimus. Nam si omnes nostri partes occuparet spiritus, nihil cum mundi sordibus nobis amplius esset: nunc vero qua parte sumus carnales humi reptando, vel saltem pedes in lutum figendo, tantundem immundi sumus. Ita semper Christus*

invenit, quod in nobis purget. Als Mund der neueren Exegeten gelte Meyer: „Dieser Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will: Wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und Ganzen in der Gemeinschaft mit mir erfahren hat gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Körper gereinigt, der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; sonst aber ist er rein nach seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit. Dieses die tägliche Busse fordernde Bedürfniss der Einzelreinigung, welches Jesus hier am *λελουμένος* durch *τοὺς πόδας νίψασθαι* darstellt, wie ist es gerade bei Petrus hervorgetreten! Z. B. nachdem er den Herrn verleugnet und nach der Heuchelei in Antiochia. Gal. 2."

Für Gebadete erklärt Jesus in bildlicher Rede die Seinen: er tritt aber aus diesem Bilde heraus, denn es liegt ihm einer Seits viel daran, dass seine Jünger diess bestimmt wissen, und zum Andern will er bei dem Verräther noch einen Versuch machen, ob er ihn durch die Herausstellung seines Alles durchdringenden Wissens nicht von seinem Vorhaben zurückhalten und zur Busse locken kann. Er sagt in unverblümter Rede: *ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.* Rein sind sie, und zwar ist dieses *καθαρός* nach den unmittelbar vorhergehenden Worten: *ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος,* nicht von einer partiellen, sondern von einer totalen Reinheit zu verstehen. Wie kann das von ihnen ausgesagt werden? Der Gebadete, der welcher sich gebadet hat, ist am ganzen Leibe rein, auch seine Füsse sind rein, nur werden sie durch den Staub und Schmutz des Bodens, auf welchen sie nothwendig treten müssen, wieder befleckt. Die Apostel sind auch rein geworden, ganz rein geworden. Der Herr hat ihnen ihre Sünden vergeben und einen heiligen Eifer in ihnen entzündet: sie haben ein gutes Herz, den besten Willen. Freilich beflecken sie sich wieder: der Staub dieser Welt fliegt sie an, der Schmutz, in den sie treten müssen, denn in alle Welt sollen sie ja gehen mit der Predigt des Evangeliums, klebt ihnen an: aber trotz alledem sind sie doch rein, denn das, was den Ausschlag gibt vor Gott, das Herz ist rein. Ein neues Lebensprinzip ist ihren Herzen eingepflanzt: eine fundamentale Aenderung ist in ihnen vorgegangen. Die Sünde hat ihren Herrschersitz in dem Geiste ihres Gemüthes verloren und der h. Gottessohn ist ihr Herr und Meister. *Dicit fideles*, sagt Calvin zutreffend, *totos esse mundos, non quod omni ex parte puri sint, ut nulla in iis macula amplius haereat, sed quoniam praecipua sui parte mundati sunt, dum scilicet ablatum est regnum peccato, ut iustitia Dei superior sit: quemadmodum si quis totum corpus sanum dicat, quod nullo universali morbo infectum est.*

Aber nicht alle insgesammt erklärt der Herr für *καθαροί*, haben sie auch ein und dasselbe Bad alle empfangen und in enger äusserer Gemeinschaft mit einander gelebt: die Reinheit ist kein Gut, welches auf ganz natürlichem Wege dem Menschen zufällt, sie ist ein ethisches Gut und kann nur auf ethischem Wege durch Gottes Gnade gefunden werden. Das Wort: *ἀλλ' οὐχὶ πάντες* soll einen heiligen Schreck einem jeden Jüngerherzen einjagen, denn Jesus will nicht, dass sie durch die Fusswaschung, durch die Reinsprechung in fleischliche Sicherheit verfallen und aufgeben,

vor Verunreinigungen und Befleckungen sich zu hüten. Sie sollen sich selber fragen und erforschen, wie es mit ihnen steht. Wir wissen, auf wen er zielt: der Evangelist sagt ausdrücklich, dass er nur auf einen in ihrer Mitte, auf den Verräther gezielt habe. Jesus, der mit gutem Grunde nicht von einem Einzelnen sprach, sondern ganz im Allgemeinen von Unreinen, lässt sich nicht weiter aus: auch das hat seinen guten Grund. Hören wir Calvin: *Exceptio additur, ut se quisque excutiat, si forte tangatur Judas resipiscendi affectu: quamquam in tempore voluit reliquos discipulos munire, ne sceleris, quod mox patefaciendum erat atrocitas eos turbaret, acsi in corde coleesti gratia imbuto conceptum esset. Consulto tamen nomine abstinet, ne illi resipiscentiae iamam praecludat. Verum quum ille deploratus esset, nonnisi ad augendam eius culpam valuit admonitio. Discipulis autem valde profuit, quod inde melius illis innotuit Christi divinitas: deinde senserunt puritatem non esse vulgare spiritus donum.*

Joh. 13, 12—17.

(V. 12.) Da er nun ihre Füsse gewaschen hatte, nahm er seine Kleider und setzte sich wieder nieder und sprach zu ihnen: wisset ihr, was ich euch gethan habe? (13) Ihr heisset mich Meister und Herr und saget recht daran, denn ich bin's auch. (14) So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollt ihr auch euch unter einander die Füsse waschen. (15) Ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr thut, wie ich euch gethan habe. (16) Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: der Knecht ist nicht grösser denn sein Herr, noch der Apostel grösser, denn der ihn gesandt hat. (17) So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's thut.

Durch den Vorfall mit Petrus war die Fusswaschung unterbrochen worden: Jesus vollendet sein angefangenes gutes Werk und wäscht allen seinen Aposteln mit Einschluss des Verräthers die Füsse. Darauf legt er die Oberkleider wieder an und lagert sich wieder auf das Polster. Er beginnt das Gespräch: die Jünger konnten es nicht. Sie sind voll Staunen und Verwunderung, voll Anbetung der demüthigen Liebe, welche ihr Herr und Meister ihnen in diesem niedern Dienste, für welchen sie sich alle für zu vornehm hielten, erwiesen hat. Was in dem schwarzen Herzen des Verräthers vorging, wissen wir nicht: aber sicher hat er über diesen Liebesdienst Jesu noch bitterere, beissendere Glossen bei sich gemacht, als über das Liebeswerk der Maria zu Bethanien. Offenbar an das erste Wort, welches er an Petrus richtete, *γνώσῃ* hiess es darin, anknüpfend und erinnernd fragt er: *γινώσκετε, τί πεποίηκα ὑμῖν;* Euthymius legt dieses *γινώσκετε* unrichtig aus, wenn er anmerkt: *ἐρωτᾷ ἀγνοοῦντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν.* Nein, als Unwissende lassen sich die Jünger nicht mehr bezeichnen: Jesus, der alle Dinge weiss, hat sie wenigstens nicht so angesehen. Es wäre ja sonst seine Pflicht gewesen, ehe er sie aufforderte, seinem Beispiele nachzufolgen und sich unter einander die Füsse zu waschen, ihnen zu sagen, was er an ihnen gethan habe. Das *τί*, nach dem er fragt, kann ja unmöglich auf die Geschichte von dem Fusswaschen gehen, sondern zielt auf den Gedanken ab, der in diesem Fusswaschen seinen konkreten, symbolischen Ausdruck fand. Die Apostel haben scharfe und geübte Augen: die Bedeutung der Fusswaschung ist ihnen nach den andeutenden Worten des Herrn klar geworden, dass er jeden Kommentar sparen kann, während so manche Ausleger den tiefen Sinn dieser vorbildlichen Handlung heute noch verkennen. Es erübrigt ihm nur eins, sie nämlich zum Desgleichenthun, zur treuen Nachfolge zu ermahnen. Ihr heisset, rufet mich: *ὁ δι-*

δάσκαλος καὶ ὁ κύριος. Diese Nominative sind wirkliche Nominative und keine Vokative. Die beiden Bezeichnungen, welche die Apostel am Liebsten gebrauchten, greift der Heiland heraus. Er, der unter dem Namen des Menschen Sohn seine Herrlichkeit als des eingebornen Gottessohnes zu verhüllen pflegte, hat sich von seinen Aposteln nicht „Sohn Davids", wie die Meisten, die seine Hülfe suchten, ihn nannten, rufen lassen, sondern Meister und Herr. Beide Bezeichnungen, welche in dem Kreise der Wissenden die Herrlichkeit des Herrn bezeugen, verschleiern dieselben gegen die, so draussen sind. Als *διδάσκαλος* erhält er, der Mann, der Zimmermannssohn aus Nazareth allerdings Ehre, aber diese Ehre stellt ihn doch nur mit den Rabbinen auf gleiche Höhe, welche sich vielfach auch von unten hinaufgerungen haben: aber er ist in dem Kreise der Seinen *ὁ διδάσκαλος*, der Meister *par excellence*, der Lehrer ohne Gleichen. Mit dem Ausdruck *κύριος* verhält es sich ähnlich. Mit diesem Namen prädicirte man jeden Menschen, welchem man irgend eine Ehre anthun wollte. Placaeus irrt sich, wenn er schreibt: *praeter Deum patrem et dominum nostrum, Jesum Christum, nemo in N. T. κύριος appellatur, excepto Caesare, qui a Festo, homine Romano et a vera pietate alieno, sic appellatur;* denn jene Griechen, welche Jesum zu sehen wünschten, reden den Apostel Philippus mit *κύριε* an. Joh. 12, 21. Jesus tritt für das Erste mit dieser Bezeichnung also unter Viele als ein Gleicher — allerdings für ihn, der aus so engen Verhältnissen hervorgegangen war — keine geringe Ehre, menschlich zu reden: aber er ist den Seinen *ὁ κύριος*, der Herr *κατ' ἐξοχήν*, der ihnen allein etwas zu gebieten hat und dem sie allein zu gehorchen entschlossen sind. Beide Namen sind also Hüllen, durch welche aber bei genauerem Zusehen die absolute Hoheit Christi hindurchblitzt. Nach zwei verschiedenen Seiten aber charakterisiren dieselben den Herrn. Als *ὁ διδάσκαλος* ist er durch Weisheit und Verstand, durch seine Lehre und Lehrhaftigkeit Allen überlegen: das fühlten jene, welche, als er die Bergpredigt vollendet hatte, sich über seine Lehre entsetzten, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten, die anderen Lehrer und Meister in Israel. Matth. 7, 28 f. Als *ὁ κύριος* ist er durch die Macht, die ihm zusteht, die Kraft, die von ihm ausgeht, die Herrschaft, welche er ausübt, allen Andern voraus; das wurden jene inne, die da sprachen: was ist das für ein Mann, dass ihm Wind und Meer gehorsam ist! Matth. 8, 27. Nicht immer sind die Namen richtig, zutreffend: bei dem Herrn bleibt hinter den hohen Namen sein Wesen nicht zurück. Er ist das, was er heisst: *καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ.* Jesus weiss, was er ist: er hat ein klares Bewusstsein von seiner Stellung den Menschen gegenüber. Er ist und bleibt in alle Ewigkeit: *ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος.* Hoffentlich wird auch noch ein Mal die Zeit wiederkommen, dass der Name *ὁ διδάσκαλος*, welchen der Mund der ewigen Wahrheit selbst für schön erklärt hat, wieder zu Ansehen und Ehren kommt in der Gemeinde. Es gehört ein gewisser Muth heutzutage dazu, den Herrn Christus den Meister zu nennen, denn man setzt sich dem Verdachte aus, in dem Sohne Gottes und des Menschen nichts anders zu sehen als einen guten Landrabbiner. Der Rationalismus vulgärer und vulgärester Art hat diesen Namen in Verruf gebracht: wir sollten uns aber doch nicht daran stossen. Eine Bezeichnung, welche Christus nicht bloss wie hier gebilligt, sondern auch selbst gebraucht hat (Matth. 26, 18. Mark. 14, 14 Luk. 22, 11), sollten wir nicht für gemein halten!

Der Heiland zieht aus diesem Fundamentalsatze, dass er der Herr und Meister ist, nun seine Schlussfolge: *εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας.* Was der Lehrer thut ist für seinen Schüler das Mass alles Rechten, wie das, was der Herr thut, für seinen Diener ein Gebot. Es tritt also aus dem Handeln des Herrn, aus dem Fusswaschen ein heiliges Muss, eine Verpflichtung, welcher sich Niemand entschlagen kann, an sie heran. Was er ihnen gethan hat, das einander zu thun, sind sie schuldig. Was sollen sie nun einander thun? Welchen Liebesdienst soll Einer dem Andern erweisen?

Die Ausleger gehen aus einander. Befremdlich sagt Hengstenberg: „Das Fusswaschen ist in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Eine geistliche Bedeutung ist durch nichts begründet und gegen sie spricht die Beziehung auf die Unterlassung des materiellen Fusswaschens durch die Jünger und auf die vorliegende Handlung Christi. Dasselbe, was sie eben unterliessen, das sollen sie in Zukunft, gerührt durch das Beispiel Christi, thun. Dass es unter Umständen Pflicht ist Andern materiell die Füsse zu waschen, zeigt 1. Tim. 5, 10. Auch im Kreise der Apostel konnte es an Veranlassungen dazu nicht fehlen.“ Ist es möglich, dass der Herr, welcher die Fusswaschung als ein Symbol dem Petrus zu Gemüthe geführt hat, von dieser tiefen Bedeutung vollständig absieht? Die alte Kirche hat das Gebot nicht buchstäblich genommen, sondern stets sinnbildlich, geistlich und zwar meistens so, dass Jesus die demüthig den Andern dienende Liebe zum Gesetz mache. Diese Ansicht beherrscht die gesammte neuere Exegese. Allein ich halte sie mit Meyer nicht für richtig. Dieser sagt: „nicht die Handlung selbst, sondern ihr sittliches Wesen verordnet er ihnen zur Ausübung nach seinem Beispiele. Dieses sittliche Wesen aber besteht nicht in der demüthigen und dienenden Liebe *überhaupt*, in welcher Jesus durch die Fusswaschung den Jüngern habe ein Exempel geben wollen, sondern wie V. 10 beweist, in der dienenden Liebe, welche in aller Selbstverleugnung und Demuth *für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig ist.* Wie Jesus *diese* Dienerliebe eben durch sich selbst dargestellt hatte, als er, obwohl ihr Herr und Meister, an seinen Jüngern das Sklavengeschäft der Fusswaschung, aber als Sinnbild seiner sie geistlich reinigenden Liebeswirksamkeit, verrichtete, so sollten sie sich auch unter einander die Füsse waschen, d. h. *mit der nämlichen selbstverleugnenden Liebe wechselseitig zur sittlichen Reinigung sich einander dienstbar sein.*“ Hätte der Herr im Sinne gehabt, die Gesinnung, welche er durch das Fusswaschen bethätigte, als das, was er von seinen Jüngern fordere, scharf herauszusetzen, so hätte er anders reden müssen, als er es hier gethan hat. Er spricht hier von keinem Gesinntsein, sondern legt fortwährend den Accent auf das Thun — man sehe sich nur die folgenden Verse ein Mal an — und dieses haben auch die ganz richtig erkannt, welche ein materielles, leibliches Fusswaschen hier vorgeschrieben fanden. Sie irren nur in dem, was gethan werden soll. „Geistlich kann kein Mensch den Andern waschen“, sagt Hengstenberg. „Das ermahnende Zusprechen, das Aufmerksammachen auf die Fehler hat mit dem Waschen nichts zu thun und ist zudem so grossen Gefahren ausgesetzt, Matth. 7, 3, dass es nicht füglich so unbedingt empfohlen und zur Pflicht gemacht werden kann.“ Er hat

aber dabei ganz ausser Acht gelassen, dass hier nicht das Baden des ganzen Menschen, sondern nur das Waschen der Füsse den Aposteln zur Pflicht gemacht wird: das Herz können sie sich nicht gegenseitig reinwaschen von seinen Sünden, das bleibt des Herrn ausschliessliches Vorrecht, aber die Füsse können und sollen sie sich unter einander waschen, d. h. sie sollen, wenn sich einer von dem rechten Weg verirrt hat, ihm Handreichung thun, dass er sich wieder zurecht findet. So wusch Paulus dem Petrus in Antiochien nicht bloss den Kopf, sondern auch die Füsse und so sollen sich alle die, welche Christus rein gemacht hat, gegenseitig von ihren Sünden und Fehlern helfen. Dieses Zurechthelfen des gefallenen Bruders mit sanftmüthigem Geiste ist das geistliche Fusswaschen und entspricht vollständig dem *ὑπόδειγμα*, das Jesus uns gegeben hat, denn, indem er seinen Aposteln die Füsse wusch, hat er sie, die in Hochmuth und Verbitterung gegen einander gerathen waren, wieder zurecht gebracht.

Ein *ὑπόδειγμα* soll dieses Waschen der Füsse sein für die Jünger. Haben sie wohl Lust diesen Liebesdienst zu erfüllen? Der Herr, der die Herzen kennt, weiss, dass der Mensch dem Andern lieber von oben herab den Kopf wäscht, als dass er, auf seinen Knieen vor ihm liegend und das stolze Haupt demüthig zu ihm hinabgebeugt, die Füsse ihm wäscht. Ein demüthiger Sinn ist zu diesem heilsamen Waschen allein wie geschickt so willig. Diesen demüthigen Sinn will er in ihnen wecken und stärken, hat er ja eben erst mit Schmerzen wahrnehmen müssen, wie es seinen Auserwählten so gänzlich an aller Demuth fehlt. Seine Rede schwillt daher an, mit einem zwiefachen *ἀμήν* ruft er ihnen zu: *οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.* Etwas Neues sagt Jesus seinen Jüngern in keiner Weise: was er ihnen hier sagt, hat er ihnen schon früher gesagt, vgl. Matth. 10, 24: wir finden mehrfach in den Evangelien, dass eine Sentenz wiederholt wird. Die Wiederholung kennzeichnete sie als eine höchst beherzigenswerthe Wahrheit und drückte sie tief in die Herzen. Calvin hat aber Recht, wenn er schreibt: *sunt quidem proverbiales sententiae, quarum usus longius patet, quae tamen ad praesentem circumstantiam aptandae sunt. Quare falluntur meo iudicio, qui generaliter eas accipiunt, quasi hic discipulos Christus hortatur ad crucis tolerantiam. Verius enim est illis pro suo instituto usum esse.* Sicher will der Herr hier durch diese allgemeine Wahrheit seinen Aposteln, — er bezeichnet sie hier ein Mal nach ihrem Amtscharakter, während in dem *δοῦλος* nur auf ihr Verhältniss zu ihm angespielt wird, — nur an das Herz legen, dass sie in diesem Punkte des Fusswaschens sich ja nicht über ihn stellen und dazu nicht für zu vornehm halten sollen. Recht hat auch Chrysostomus, wenn er spricht: *ὃ ἀνωτέρω εἶπε, τοῦτο καὶ ἐνταῦθα λέγει ἐντρέπων. Εἰ γὰρ οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν, παρ' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γέγονε, πολλῷ μᾶλλον χρὴ ταῦτα παρ' ὑμῶν γενέσθαι.*

Aber wie oft erkennt nicht der Mensch seine Verpflichtung, und rührt doch nicht Hand und Fuss, um ihr nachzukommen! Gut bemerkt Lücke, dass es auffallen könnte, dass Jesus bei dieser Ermahnung so lange verweilt und dabei so nachdrücklich das Motiv hervorhebt, wenn man nicht wüsste, dass nichts dem Menschen theoretisch so sehr gefällt, aber praktisch so schwer wird, als gerade das Demüthige und Dienende in der Liebe. Ja man sieht die Demuth lieber bei Andern, als dass man sie selber lernt

und übt, man bewundert sie lieber, als dass man sich an ihr ein Exempel nimmt. Dem beugt der Herr bei seinen Jüngern vor mit dem Worte: *εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε, ἐὰν ποιῆτε αὐτά.* Das *εἰ* hebt die allgemeine, das *ἐάν* die besondere Bedingung hervor: eine solche doppelte Protasis kommt bei Klassikern vgl. Meyer z. St. vielfach vor. Der erste Satz mit *εἰ* stellt nicht einen gedachten, möglichen, sondern einen wirklichen, thatsächlichen Fall fest: es ist keine Frage, ob sie es wissen, sie wissen es so bestimmt und sicher, als ein Mensch nur etwas wissen kann: *οἴδατε*, umschreibt Euthymius treffend, *αὐτὰ παρ' ἐμοῦ μαθόντες.* Mit dem *ἐάν* wird der bestimmte Fall der Voraussetzung, unter welcher allein das *μακάριοί ἐστε* Wahrheit und Wirklichkeit für sie wird, festgestellt. Nicht durch das Ansehen, wie der Herr und Andere die Füsse waschen, sondern nur dadurch, dass sie sich selbst daran machen, sich unter einander diesen Liebesdienst zu erweisen, werden sie *μακάριοι*, jenes *μέρος* theilhaftig, das in dem Reiche der Herrlichkeit den Gerechten zufällt. Das Thun wird auf das Entschiedenste betont: dasselbe geschieht Matth. 7, 21. Luk. 6, 46. 12, 47 u. s. w. in gleicher Weise. Thäter will der Herr haben, und nicht Hörer, nicht Zuschauer, nicht Bewunderer. Sehr gut bemerkt Chrysostomus: *εἶτα ἵνα μή τις εἴπῃ, τί δήποτε ταῦτα λέγεις; νῦν γὰρ οὐκ οἴδαμεν προςέθηκε τοῦτο αὐτό· οὐχ ὡς ἀγνοοῦσι ταῦτα λέγω, ἀλλ' ἵνα διὰ τῶν ἔργων ἐπιδείξητε τὰ λεγόμενα. Τὸ μὲν γὰρ εἰδέναι, πάντων· τὸ δὲ ποιεῖν, οὐ πάντων. Διὰ γὰρ τοῦτο εἶπε, μακάριοί ἐστε, ἐὰν ποιῆτε αὐτά. Διὰ δὴ τοῦτο αὐτὸ συνεχῶς καὶ ἐγὼ ἀεὶ λέγω, καίτοιγε εἰδότων ὑμῶν, ἵνα εἰς τὸ ἔργον ὑμᾶς ἐμβιβάσω.*

---

8. Das Passamahl.

Matth. 26, 29.

Ich sage euch: ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich.

Mark. 14, 25.

Wahrlich, ich sage euch, dass ich hinfort nicht trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis auf den Tag, da ich's neu trinke in dem Reiche Gottes.

Luk. 22, 15—18.

Und er sprach zu ihnen: mich hat herzlich verlanget dieses Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide. (16) Denn ich sage euch, dass ich hinfort nicht mehr davon essen werde, bis dass es erfüllet werde im Reiche Gottes. (17) Und er nahm den Kelch, dankte und sprach: nehmet denselbigen und theilet ihn unter euch. (18) Denn ich sage euch: ich werde nicht trinken von dem Gewächs des Weinstocks, bis das Reich Gottes komme!

Kein Evangelist liefert uns von dem letzten Passamahle, welches der Heiland mit seinen Aposteln feierte, eine genaue Beschreibung. Ausser der

Stiftung des h. Abendmahles, welche bekanntlich nur die drei Synoptiker berichten, haben wir nur einzelne Worte, kurze Aussprüche, wenn wir von den längeren Reden bei Johannes über und nach Tisch absehen. Es ist von allen Auslegern und Biographen Jesu mit Recht das vorstehende Wort, welches Lukas ganz in den Anfang des Mahles stellt, als dasjenige anerkannt worden, mit welchem der Herr, nachdem er den Rangstreit unter seinen Jüngern zum Austrage gebracht und ihnen in demüthiger, verleugnungsvoller Liebe die Füsse gewaschen hatte, das Passamahl eröffnet. Alles ist nun bereit: das Fest kann beginnen. Ein hohes Freudenfest ist das Passafest, wir erfahren das aus dem Talmud. Zwei Stellen bringt Lightfoot hierüber zu Matth. 26, 27: Hieros. Pesachim fol. 37, 2 heisst es: *traditio. necesse est, ut homo exhilaret uxorem suam et filios ad festum. At quomodo exhilarant? Vino.* Und Babyl. Pesach. 109, 1: *tradunt Rabbini, tenetur homo ad exhilarandum filios et domesticos suos in festo, sicut dicitur: et laetaberis tu in festo tuo.* Deuter. 16, 14: *Quomodo autem exhilarant? Vino. Rabbi Jehuda dicit: exhilaratio hominum fit re iis congrua: feminarum, re congrua illis. Hominum, re illis congrua, nempe vino: feminarum, illis congrua. Quanam? Rabh Joseph dicit: in Babylone vestibus tinctis; in terra Israëlitica, vestibus lineis.* Ein reines ungetrübtes Fest der Freude ist dieses Passafest aber nicht für den Herrn. Er freut sich, er frohlockt im Geiste, dass er diesen Tag mit seinen Jüngern begehen kann, dass es ihm trotz aller Machinationen seiner in Jerusalem herrschenden Widersacher und des Verrathes eines seiner Vertrauten gelungen ist, dieses Passa in der heiligen Stadt ganz ungestört zu feiern. Aber in seine hohe Freude mischt sich ein bitterer Tropfen: sie wird gedämpft durch das klare Bewusstsein, dass es das letzte Passa ist, das er hienieden mit den Seinen feiert. Eine wehmüthige Freude ist seine Freude. Wie er sich nun wieder nach dem Fusswaschen niedergelassen hat, gibt er dieser seiner Freude Ausdruck: seine Seelenstimmung offenbart er den Genossen seines Tisches, um ihre Seelen von vornherein gleich in die rechte Stimmung und Verfassung zu versetzen. Er spricht: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* Sein Verlangen, seine Sehnsucht nach diesem Passa spricht Jesus so stark aus, als es ihm nur möglich ist: der Hebräer fügt, wenn er die Bedeutung des Zeitwortes verstärken, bis auf den höchsten Grad hinaufschrauben will, zu dem *Verbum finitum* den *Infinitiv absolutus*, der Grieche sucht sich in anderer Weise zu helfen, vielfach so, dass er zum *Verbum* noch ein *nomen conjugatum im Dativus* hinzusetzt, cf. Plato, Symp. 195 b. *φεύγων φυγῇ τὸ γῆρας* und Phaedr. 265. d. *ἐμοὶ φαίνεται, τὰ μὲν ἄλλα παιδιᾷ πεπαῖσθαι.* Derselbe Sprachgebrauch findet sich sowohl bei der 70, so z. B. Gen. 31, 30. Exod. 21, 20. Deuter. 7, 26. Jos. 24, 10. 1. Sam. 12, 25. 14, 39. Jesaj. 30, 19. 66, 10, als auch in dem N. T., wie hier, so noch Joh. 3, 29. Act. 4, 17. 5, 28. 23, 14 vgl. Winer, S. 413. Nach *τοῦτο τὸ πάσχα* hat der Herr also sehnlichst, herzlichst verlangt: das *τοῦτο* vor *τὸ πάσχα* kann aber nicht so gefasst werden, als ob er damit auf das Passalamm hingewiesen hätte. Denn das Passalamm wurde nicht eher aufgetragen, als der Hausvater mit einem Becher Weines, wie wir später hören werden, das Mahl inaugurirt hatte. Der Augenblick ist nun aber da, dass er diese Mahlzeit in der üblichen Weise beginnen kann. Dieses *πάσχα*, Luther hat es ganz richtig mit Osterlamm übersetzt, wollte der Herr mit ihnen essen,

d i e s e s, *hoc singulariter memorabile*, sagt Bengel, denn es ist ein Osterlamm von ganz besonderer Bedeutung. Worin besteht diese? Vortrefflich ist Bengels Wink: *πρό*, *ante*, *declaratur illud h o c*. Diese Osterfeier ist die, welcher sein Leiden und Sterben — denn unter *παθεῖν* meint er nicht, wie v. Hofmann hervorhebt, ein Erleiden von dem oder jenem, sondern dasjenige, welches den Ausgang seines irdischen Lebens bildet und er seinen Jüngern seit langer Zeit schon angekündigt hat, — auf dem Fusse nachfolgt. Es ist also das letzte Ostermahl, welches er mit ihnen hält, und nach diesem Mahle hat sein Herz seit geraumer Zeit sich schon gewaltig gesehnt. Die Sehnsucht Jesu geht nicht darauf, dass er zu seinem Gott und Vater komme, dass er die Klarheit wieder gewinne, die er vor seiner Menschwerdung besessen hatte, dass er das Werk der Erlösung vollbringe. Wir haben bei den Worten streng zu verharren: er sehnte sich von ganzem Herzen darnach, m i t i h n e n das Osterlamm zu essen. Sie hat er bei seiner Sehnsucht im Auge, nur in i h r e r Gemeinschaft kann dieselbe gestillt werden. Nicht ganz gut sagt Bengel: *cupierat*, *discipulorum causa*, *quibus in hac ipsa demum valedictione se magis patefacere voluit*: *sua causa*, *quia statim erat intraturus in gloriam suam;* denn der letzte Gedanke ist hier nicht ausgesprochen und der erste nur unvollständig an das Licht gezogen. Sonst bemerkt er zu diesen Versen sinnig: *describitur versu 15—18 quaedam quasi prolusio s. coenae coll.* Matth. 26, 29, womit er über seine folgende Bemerkung selbst hinausweist. Dieses letzte Ostermahl war das Mahl, wobei er Alles, was er ihnen gesagt und durch seinen persönlichen Umgang in ihnen gewirkt hatte, versiegeln und befestigen, neue Verheissungen hinsichtlich des Paraklets und neue Aufschlüsse über seine ewige, überweltliche und vorzeitliche Klarheit geben, sein hohes priesterliches Herz, wie noch nie, lehrend und betend ihnen erschliessen, noch ein Mal in die innigste und liebendste Gemeinschaft mit ihnen treten und das h. Abendmahl ihnen austheilen wollte. Welch eine Fülle von Wohlthaten und Segnungen hatte er auf dieses letzte Mahl für sie aufgespart! Dem Herrn brach das Herz vor Verlangen, diese Segensfülle ihnen mitzutheilen, darum brach er jetzt in diese Worte aus.

Dieses Mahl ist das letzte Passamahl, ja überhaupt das letzte Mahl, welches er auf Erden mit ihnen feiert. Diese Eröffnung bekräftigt, versiegelt und rechtfertigt Jesus sofort: es hat fast den Anschein, als wenn er eine solche Begründung für nothwendig erachtet habe, weil seine Apostel den Gedanken, dass jetzt die Stunde seines Todes gekommen sei, nicht fassen konnten und wollten. Immer und immer wieder muss er sie daran erinnern. *Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτό, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Die Lesart ist hier nicht ganz gewiss: *οὐκέτι* lassen viele *Codices*, z. E. der Sinaiticus, Alexandrinus und Vaticanus aus, wesshalb Lachmann es in Klammern setzt, Tischendorf hat es aber wieder freigegeben und, da es gar zu leicht zwischen *ὅτι* und *οὐ* ausfallen konnte, nehmen wir es mit Meyer, v. Hofmann, Keil auch auf. Statt *αὐτό*, welches viele Handschriften, wie der Cod. Sinait. und Vatic. lesen, haben andre, wie z. B. der Alexandrinus *ἐξ αὐτοῦ*: wir geben aber diese letztere, auch in den *textus receptus* gekommene, Lesart auf und entscheiden uns mit Lachmann, Tischendorf gegen Meyer, v. Hofmann u. A. für den Accusativ. Jesus versichert seinen Aposteln, dass er hinfort nicht mehr diess Osterlamm, natürlich, (da kein Israelit das Osterlamm für sich allein essen durfte)

davon essen werde, bis dass es erfüllt sein werde in dem Reiche Gottes. Paulus und Baumgarten-Crusius verwerfen diese von allen Andern gebilligte Uebertragung: sie fassen πληρωθῇ impersonell: bis dass es sich erfüllt haben wird in dem Reiche Gottes = es mit seiner Stiftung zu Stande gekommen sein wird. Mit Recht nennt Meyer diese Uebersetzung eine contextwidrige Ausweichung. Jesus, welcher sich jetzt anschickt, das Passamahl einzunehmen, wird nach diesem kein andres mehr geniessen, bis dass es, nämlich dieses Passamahl, in dem Königreiche Gottes vollendet, zu seiner Erfüllung, Vollendung, vollen Wahrheit gekommen sein wird; so die älteren und neueren Ausleger in vollstem Einklang. Diese Einstimmigkeit schwindet aber sofort, wenn man fragt, was unter dieser Plerose des Passa zu verstehen sei. Kühnöl schreibt: *per βασιλείαν τοῦ θεοῦ intelligitur futura felicitas in coelo, et sensus horum verborum est, ut et eorum, quae v. 18 leguntur, est, brevi a vobis mihi discedendum est, sed aliquando vos in coelo mecum gaudiis propriis ac summis perfruemini.* Meyer sieht hierin nichts als „baare Willkür“ und mit gutem Grunde, wie kann der Herr, wenn er nichts anders, als dieses, aussagen will, von einer Erfüllung, Vollendung des Passamahles reden? Soll das am Ende das Typische sein, denn, dass das Passamahl ein Schatten ist von zukünftigen Gütern, wird in dem πληρωθῇ ganz deutlich ausgesprochen, dass das Passamahl ein Freudenmahl ist und weiter nichts? Eine solche Flachheit traue man dem Herrn Jesus doch nicht zu! „Zu einer Erfüllung“, sagt v. Hofmann, „im Reiche Gottes, also in der Ordnung der Dinge, wo Gottes Rathschluss zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist, kommt das Passa vermöge seiner weissagenden Bedeutung, die es als Feier der Erlösung Israels aus Aegypten hat. Wie dieser die Erlösung derjenigen Gemeinde Gottes, die an Israel ihr heilsgeschichtliches Vorbild gehabt hat, ihre Erlösung aus der ihr feindlichen Welt gegenbildlich entsprechen wird, so wird auch die Passafeier dann ihr Gegenbild an der alsdann stetigen Begehung des Gedächtnisses dieser Erlösung haben, welche der Erlöser mit der erlösten Gemeinde Gottes theilt.“ Man kann in dem h. Abendmahle schon eine vorläufige Erfüllung jenes alttestamentlichen Passamahles erkennen, denn es feiert ja auch eine Erlösung aus Feindeshand, aus schmählicher, drückender Knechtschaft: jedoch ist diese Erlösung noch eine unvollständige, denn die Feinde, von denen wir durch Gottes starken Arm erlöst worden sind, haben in keinem rothen Meere ihren völligen Untergang gefunden, sondern verfolgen uns noch so lange, als wir in dieser Welt sind. Und die Erlösung von den Sünden, welche uns durch den Trost der Vergebung der Sünden in dem hochwürdigen Sakramente versiegelt wird, ist doch immer noch nicht die Erlösung aus der Hand aller Feinde: müssen wir nicht beten bis an's Ende: erlöse uns von dem Uebel? In dem Königreiche Gottes, welches hier mit dem Reiche der Herrlichkeit identisch ist, kommt diese Erlösung erst und mit ihr die Feier dieser letzten, alle Weissagungen Gottes, wie alle Gebete der Gläubigen erfüllenden Erlösung. Wie vollzieht sich aber diese Feier? Meint Jesus überhaupt ein *convivium coeleste*, wie Bengel mit Verweis auf V. 30 spricht, was Bleek und Weiss, die noch an Matth. 8, 11 erinnern, vollständig billigen? Oder winkt er auf ein Passamahl in dem Himmel, auf ein specifisches Passa im Messiasreiche, welches sich zu dem zeitlichen verhalten wird wie das Vollendete, das Absolute zu dem Unvollkommenen, was Meyer und Keil wollen? Es ist äusserst schwierig, hier

etwas zu entscheiden: wir wissen von dem Reiche der Herrlichkeit so wenig. Immerhin aber möchte es gerathen sein, sich so genau wie möglich an das Wort des Herrn zu halten. Da in der Offenbarung, wie Keil richtig bemerkt, jenes Freudenmahl, davon Matth. 8 und hier bei Lukas V. 30 die Rede ist, als das Hochzeitsmahl des Lammes erscheint, so ist es wohlgethan, das Passamahl in dem Reiche der Herrlichkeit von jenem Freudenmahle zu unterscheiden. Am Leichtesten ginge dieses wohl so an, dass man das Passamahl in dem Reiche Gottes als dasjenige Mahl sich dächte, durch welches die vollendete Erlösung, der Sieg gefeiert wird und dass das Hochzeitsmahl des Lammes, wie die Freudenmahle in dem zukünftigen Aeon den Zustand feiern, in welchem die Gerechten nach jenem Siege über alle feindseligen Mächte versetzt sind. Das Passamahl würde so ein einmaliges, das Hochzeitsmahl, ganz entsprechend dem Umstande, dass bei den Hebräern die Hochzeit nicht bloss einen Tag, sondern mehrere Tage lang gefeiert wurde, ein wiederkehrendes Mahl sein.

Nach diesem Worte, in welchem sich eine ebenso helle Freude als ein tiefer Schmerz ausspricht, beginnt nun das Passamahl. Jesus führt den Vorsitz, er hat als der Hausvater die Pflicht, seinen Tischgenossen jetzt den Wein zu segnen. Die Mischna bestimmt im Traktate de Paschate 10, 2: *si infundant poculum primum, schola Schammai dicit, benedicit diei et deinde benedicit vino. Schola Hillelis dicit, benedicit vino et deinde benedicit diei. § 3. Si adducant patri familias (olera), comedit lactucam, donec pervenerit ad bellaria panis.* Mit einer Weinspende begann das Festmahl also. Der Hausvater mischte den Wein, indem auf einen Theil Wein — es musste rother sein, cf. Babyl. Pesach. 109, 1 *necesse est, ut sit in eo sapor et aspectus vini. Glossa: ut sit rubidus* und Hier. Pesach. 37, 3 *praeceptum est, ut vino rubido praestet hoc officium* — vier Theile Wasser kamen. Mischna, Sabb. 8, 1 mit Maimonides Nota. Er sprach sodann den Segen über den Becher mit den Worten: Gelobt seist du, Herr unser Gott, du König der Welt! Der du die Frucht des Weinstockes erschaffen hast (בורא פרי האפן). Mischna, Berachoth 6, 1. Nach den späteren Rabbinen wurde jedem Gaste ein Becher mit gemischtem Weine vorgesetzt, welchen der Hausvater durch das Gebet gesegnet hatte. Maimonides schreibt wenigstens in Chametz Umazza 8, 1: *miscent poculum unicuique et benedicit: benedictus sit, qui creavit fructum vitis, et recitat in super sacrationem diei ac poculum ebibit. Et postea benedicit de lotione manuum et lavat.* Wie es in den Zeiten Christi und an seinem Tische gehalten werden musste, können wir nicht sagen, da über diesen Punkt der Talmud nichts enthält. *Poculum,* schreibt Maimonides weiter, *accipit manu utraque, at dat in manum dextram, elevat a mensa, oculos in illud figit etc.*

Jesus, welcher das Passa mit seinen Jüngern zu feiern ein herzliches Verlangen getragen hatte, konnte von den altherkömmlichen Passagebräuchen nicht abweichen. Er nahm desshalb den Kelch und dankte über ihm. Bengel macht zu *δεξάμενος* die feine Bemerkung: *δέχομαι dicitur de eo, quod praebetur. Jesus egit ut paterfamilias, poculum sibi porrigendum curavit;* womit Godet, Meyer, Keil sich ausdrücklich einverstanden erklären. Dienstbare Geister hatte der Hausherr wohl dem Meister zur Verfügung gestellt, so viel als er derselben bedurfte: denn das Passamahl ward nicht so genossen, dass gleich alle Festgerichte auf den Tisch gestellt wurden, sondern so, dass verschiedene Gänge hereingebracht wurden,

wie denn die Tafel, auf welcher das Osterlamm sich befand, selbst ein Mal etwas zur Seite gerückt wurde. Die Apostel thaten das auf keinen Fall: die Evangelisten bemerken einstimmig, dass sie mit Jesu zu Tische gelegen hätten. Aus der Hand irgend eines Dieners nahm der Herr also einen Becher, denn der bestimmte Artikel, welchen etliche Handschriften hier haben, ist irrig hierhergekommen, in seine Hände und sprach über ihn ein Dankgebet. Es darf von vornherein schon angenommen werden, dass diess Dankgebet nicht ein absonderliches, eben erst formulirtes war, denn sonst wäre wohl zu erwarten, dass Lukas, der dieses Gebetes besonders Erwähnung thut, dasselbe wenigstens seinem Inhalte nach skizzirt hätte. Es war das übliche, das allen Israeliten gemeinsame, wie es vorhin angegeben. Ein Anklang an dieses allgemeine Gebet findet sich in den Worten, mit welchen der Herr den gesegneten Becher den Seinen darreicht. Denn die Sitte, welche in späteren Zeiten herrschte, scheint damals noch nicht in Kraft gewesen zu sein: leicht möglich, dass sie bei dem Passamahle der Reichen sich schon eingebürgert hatte, Jesus ist aber ein armer Mann, auf seinem Tische scheint nur ein Becher gestanden zu haben. Hatte der Hausherr vielleicht auch mehr, für jeden einen besonderen zur Verfügung gestellt, so machte er keinen Gebrauch davon, er wollte nicht anders erscheinen, als er war, und einer Sitte den Eingang wehren, welche das, was man mit dem Essen aus einer Schüssel und dem Trinken aus einem Kelche darstellte, die Zusammengehörigkeit, die innigste Freundschaft, die vollkommenste Gemeinschaft zu verwischen und zu gefährden im Stande war. Er nahm den Kelch und sprach: *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.* Das *τοῦτο* geht offenbar auf *ποτήριον*: den Becher soll jeder der Zwölfe in seine Hand nehmen und seinen Inhalt, den Wein, sollen sie unter sich vertheilen. Wie sie das thun sollten, wird nicht näher angegeben. Wir geben Godet zu, dass es so geschehen konnte, dass sie in ihre Becher von dem Weine eingossen, da aber dieses *λάβετε* dem *λάβετε* bei der Stiftung des h. Abendmahles doch wohl gleichförmig zu verstehen ist, bei welchem aus dem dargereichten Kelche des N. Testamentes nicht ein jeder seine Portion sich ausschütten, sondern sofort trinken sollte, so halte ich mit Bleek, v. Hofmann, Keil dafür, dass jeder sein bescheiden Theil daraus trinken sollte. Unter sich sollen sie den Becher brüderlich theilen: *ἑαυτοῖς*, *vobis ipsis* steht dabei voll Nachdruck.

Eine Versicherung schliesst der Herr an diesen Kelch, mit welchem er das Passamahl eröffnet: Lukas reiht mit einem *γάρ* das Wort an, welches Matthäus und Markus, der Erstere gar mit einem *δέ*, an die Worte anschliessen, welche bei der Darreichung des Abendmahlkelches gesprochen wurden. Ich habe diese Aussprüche, welche bei allen drei Evangelisten fast wörtlich übereinstimmen, neben einander gesetzt; habe dadurch aber nicht behaupten wollen, dass diese Worte nur ein Mal bei Tische geredet worden seien. Keil freilich ist der Ansicht, und da Lukas nach sachlichen Gesichtspunkten die Vorgänge bei diesem Passamahle geordnet habe und da es nicht wahrscheinlich sei, dass dieser Ausspruch zwischen dem Passamahle und dem h. Abendmahle geschehen sei, so hätten wir die Stellung desselben bei Matthäus und Markus für die ursprüngliche und richtige zu betrachten und anzunehmen, dass Lukas denselben nur desshalb mit den von ihm mitgetheilten Einleitungsworten verbunden habe, weil er sachlich dazu passte und sich nicht speziell auf das Trinken des Abendmahlkelches,

sondern ganz allgemein auf das Trinken des Weines bei der ganzen Passafeier bezog. Allein dieser Bescheid, mit welchem in seinem Resultate, nicht aber in der Begründung, Fritzsche, Bleek, Meyer u. A. einverstanden sind, befriedigt mich nicht. Godet, v. Hofmann u. A. lassen dieses Wort am Anfange des Passamahles stehen und scheinen mit Keim, dieser erklärt sich allein ganz bestimmt, eine Wiederholung anzunehmen. An und für sich hat eine Wiederholung nichts gegen sich, denn wir finden mehrfach Sentenzen, wie z. B. wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen, an verschiedenen Orten, denen sie wirklich eigenthümlich zugehören. Warum soll der Herr nicht diesem Gedanken, den er den ganzen Abend nicht los werden konnte, am Anfang und am Schlusse des Passamahles Ausdruck gegeben haben? Ist auf das Wort: *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς* nichts weiter gefolgt, so weiss man nicht, was Lukas mit ihnen will: er hebt aus den Reden, welche bei dem letzten Passamahle gehalten worden sind, sonst nur hochbedeutsame Worte heraus; was ist in diesen simplen Worten das Moment, welchem sie ihre Aufbewahrung verdanken? Für sich allein sind sie zu unwichtig: sie sind nur die Einleitung zu einem Worte von weittragendster, tiefster Bedeutung. Da dieses Wort bei Lukas wirklich hierher gehört, der Ausspruch bei Matth. 26, 24 und Mark. 14, 25 aber ganz denselben Sinn enthält, verbinde ich sie hier in der Auslegung mit einander, obgleich sie zeitlich nicht zusammenfallen.

Mit einem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* nach Markus, nach Matthäus und Lukas mit einem einfachen *λέγω ὑμῖν* führt Jesus dieses Wort ein. So oft als er in seiner Rede, sei es mit solchem *ἀμήν* oder *λέγω ὑμῖν* ansetzt, kündigt er einen Ausspruch an, auf welchen er selbst ein grosses Gewicht legt. Die Fassung des also eingeleiteten Wortes ist fast gleichförmig. Nach Lukas lautet es für das Erste: *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπελοῦ*, nach Matthäus aber: *οὐ μὴ πίω ἀπ᾽ ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπελοῦ,* nach Markus: *οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπελοῦ.* Wovon der Herr nicht trinken will, wird nicht schlechtweg *οἶνος* benannt, sondern *τὸ γέννημα τῆς ἀμπελοῦ.* Dieser Ausdruck ist nicht bloss feierlich, wie Meyer sich ausdrückt, sondern liturgisch. Offenbar spielt diese Bezeichnung des Weines auf das Gebet an, welches über den Kelch, mit dem das Passamahl eröffnet wurde, gesprochen ward: darin ist der Wein die Frucht des Weinstocks genannt worden. Grotius hat hierauf schon aufmerksam gemacht und Godet, Baumgarten-Crusius, Wichelhaus geben dem Folge. Auf den Passawein weist der Herr mit dem Pronomen *τούτου* vor *γεννήματος* bei Matthäus noch ganz ausdrücklich hin. Er wird davon nicht trinken, sagt er nach Lukas, nach Matthäus bestimmter *ἀπ᾽ ἄρτι*, von jetzt an, nach Markus: *οὐκέτι* nicht mehr. Eine Differenz ist nicht vorhanden, obgleich viele Ausleger eine solche hier finden. Nach Olshausen, Baumgarten-Crusius, Bleek, de Wette, Hengstenberg, Rückert, v. Hofmann u. A. mehr soll Jesus den Genuss des Passaweines ganz von sich ab- und lediglich seinen Aposteln zuweisen. Meyer meint, so psychologisch begreiflich auch an sich diese Abweisung in der tiefbewegten, schmerzvollen Stimmung sei, so unwahrscheinlich sei sie doch in Betracht des Charakteristischen des Passamahles. Bei diesem sei ja das Trinken des Passaweines so wesentlich und im Bewusstsein des Feiernden so nothwendig, dass der Nichtgenuss, und besonders von Seiten des Hausvaters selbst, geradezu als ge-

setzwidrig, irreligiös, anstössig erschienen wäre; es sei eine solche Störung von seiner Seite kaum glaublich. Irrig nennt v. Hofmann diesen Einwand. Das Gesetz sage nichts von einem mit dem Passamahle zu verbindenden Weingenusse, was der Talmud auch immer davon sagen möge, und wenn Jesus sich denselben versagt habe, so habe er sich einen Genuss versagt, den er für die Jünger dadurch heiligte, dass er das weihende Dankgebet über den Wein sprach, den er ihnen reichte. „Verlangt hatte ihn nur darnach, mit ihnen das Gedächtniss der Erlösung Israels nach Vorschrift des Gesetzes zu feiern, aber so zu feiern, dass er sie damit auf den bevorstehenden Beginn seines Leidens vorbereitete. Für ihn selbst verband sich mit dem Danke für die Gnadenthat, durch die sich Gott ein Volk besondert hatte, die Stätte seiner Heilsverwirklichung zu sein, der Ausblick auf das Leiden, welches er im Dienste eben dieser Heilsverwirklichung bestehen sollte. Wie konnte er in der hiermit gegebenen Verfassung seines Gemüths den Trank geniessen wollen, welcher gegeben ist, des Menschen Herz fröhlich zu machen? Jetzt konnte und wollte er ihn, fernerhin wird er ihn nicht geniessen, nicht bloss weil er kein Passamahl mehr feiern wird, als wenn es für ihn kein andres Weintrinken gäbe, ausser dem bei der Passamahlzeit, sondern weil das Ende seines irdischen Genusses überhaupt vorhanden ist.“ Gern geben wir zu, dass das Gesetz den Weingenuss bei dem Passamahle nicht vorschreibt: wenn Jesus aber das Passa überhaupt feiern wollte, so konnte er es nicht anders feiern, als es in seiner Zeit Sitte war, was er in der That auch gethan hat, denn, während aus dem Gesetz sicher erschlossen werden kann, dass das Passamahl stehend genossen werden sollte, hat er es auch liegend mit seinen Jüngern zu sich genommen. Er hat den Weingenuss als einen integrirenden Theil des Passamahles selbst angesehen, denn er hat den Becher selbst in seine Hand genommen und darüber gedanksagt, wie es in Israel Brauch war. Was er seinen Aposteln zu thun gebietet, das soll er sich selbst verbieten? Passt der Weingenuss nicht zu der Stimmung, welche ihn beherrscht, so passt er auch für die Zwölfe nicht, denn er will auch ihre Herzen voll Trauerns machen. Ist aber die Seelenstimmung Christi richtig gezeichnet, wenn man nur von einer tiefen Traurigkeit redet? Verschiedenartige, entgegengesetzte Gefühle bewegen sein Herz: Freude und Leid tönen aus dem Worte heraus, welches die Tafel eröffnete, hohe Freude und schweres Leid schwimmen bei ihm in einander, bald wiegt das eine, bald das andre Element vor. Man verliere doch nicht aus dem Auge, was der Jünger, welcher an des Heilands Brust an diesem Abend gelegen hat, über die Seelenstimmung, über das Bewusstsein seines Herrn und Meisters uns mittheilt! Das Kreuz und die Krone, das Leiden und die Herrlichkeit, das sind die beiden Pole, um welche sich sein Sinnen und Denken bewegt. Man sage nicht, das ist herübergetragen aus dem vierten Evangelium; die Synoptiker schildern die Gemüthsverfassung des Passafeiernden Jesu nicht anders! Hier ist dieselbe Perspektive, dieselbe Aussicht! Er sieht die Passatafel und erkennt in ihr ein Abbild der Freudentafel in dem Königreiche Gottes: er sieht in dem Gewächs des Weinstocks einen Typus des Weines, den eine neue Erde und ein neuer Himmel hervorbringt. Ist der Wein bloss da, um des Menschen Herz zu erfreuen, nicht auch, um des Menschen Leib und Geist zu stärken? Bedurfte der Herr einer solchen Stärkung nicht? Soll er den Weingenuss jetzt verschmähen und sich dadurch einen solchen

Zustand zuziehen, dass er hernach der Stärkung durch einen Engel bedürftig wird? Und hat der Wein bei dem Passamahle nicht eine Aehnlichkeit mit dem Weine, mit dem die Griechen und Römer ihre Mahlzeiten eröffneten? Diese Heiden libirten, opferten den Göttern: der Becher, welcher das Passamahl beginnt, hat auch eine solche religiöse, cultische, sacrificielle Bedeutung. Das Passamahl ist ein Opfermahl, der Hausvater ist der Priester, und wie zu Opfern der Wein gehört, nämlich zu den Speiseopfern (Num. 6, 15, 17. 2 Reg. 16, 13. 1 Chron. 1, 9, 13. 2, 14) und zu den Brand- und Dankopfern (Num. 6, 17. 15, 5. 10. 1 Chron. 29, 21. 2 Chron. 29, 35), so mag dieses Trankopfer, wofür auch Keil diesen ersten Becher hält, je mehr sich das Passafest als das höchste Freudenfest der Israeliten herausarbeitete, zu dem Passaceremoniell hinzugekommen sein.

Ich wüsste nicht, welches sachliche Bedenken dem Weingenusse des Herrn bei diesem letzten Passamahle im Wege stehen sollte: im Gegentheile scheint der Umstand, dass ein wirkliches Passamahl gefeiert werden sollte, zu fordern, dass er in diesem Punkte auch die heilige Sitte beobachtete. Es fragt sich, ob ein sprachliches Bedenken obwaltet und ob aus der Darstellung der Evangelisten eine Enthaltsamkeit Jesu hervorgeht. Dass Matthäus und Markus davon nichts wissen, sagen alle Ausleger mit einem Munde. Matthäus lässt denselben versichern, dass er ἀπ' ἄρτι nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken werde und dieses ἀπ' ἄρτι deutet ja ausdrücklich darauf hin, dass er so eben davon noch getrunken habe; Markus hat jenes ἀπ' ἄρτι nicht, sondern οὐκέτι, welches nur dann zu seinem vollen Rechte gelangt, wenn ein Trinken eben stattgefunden hat: und diese Versicherung, keinen Wein mehr zu trinken, steht bei jenen beiden Evangelisten an dem Schlusse des Passamahles. Lukas hat diese feierliche Verkündigung an einem andern Platze, bei dem Darreichen des ersten Bechers spricht der Herr: ich werde nicht, durchaus nicht (οὐ μή ist Verstärkung der einfachen Verneinung) von der Frucht des Weinstocks trinken. Diese Worte enthalten nur die bestimmte Erklärung, dass er auf keinen Fall in der Zukunft trinken wird: es ist hiernach keine Frage, dass er von diesem Momente an des Weingenusses bei Tische sich enthalten hat, dass, wenn der Becher noch kreiste, er selbst ihn von sich wies, aber darüber, wie er es mit dem ersten Becher hielt, sagen sie schlechterdings nichts aus. Der Text sagt weder das Eine, dass er getrunken, noch das Andere, dass er es nicht gethan habe. Die, welche das Letztere behaupten, meinen, der Evangelist habe, wenn Jesus von dem Becher getrunken hätte, diess bestimmt bemerken müssen, weil es nun hier nicht heisse: δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας ἔπιε καὶ εἶπε, sondern εὐχαριστήσας εἶπε, habe er überhaupt nicht getrunken. Allein, warum sollte Lukas das besonders noch sagen? Es verstand sich nach der Sitte des Festes von selbst, dass der Hausvater, welcher das Dankgebet über den Wein sprach, auch aus dem Becher trank. Später brauchte er nicht mehr zu trinken, denn ein neues Gebet wurde über die folgenden Becher nicht mehr gesprochen. So auch Bleek, Keim, Keil und von den früheren Bengel.

Nach allen drei Evangelisten gibt der Erlöser den Zeitpunkt übereinstimmend an, bis wann er sich des Weingenusses gänzlich enthalten will. Lukas ist am Kürzesten und Einfachsten: bis dass das Königreich Gottes gekommen ist, wird diese Enthaltsamkeit dauern. Von der βασιλείᾳ sprechen auch Matthäus und Markus, aber nach ihnen hat Jesus sich näher

über den Wein, welchen er in jenem Reiche trinken wird, ausgelassen. Nach ihnen lauten nämlich die Worte also: *ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω — μεθ' ὑμῶν* schaltet der erste Evangelist bedeutsam hier noch ein — *καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου*, wofür Markus gibt *τοῦ θεοῦ*. Auf den jüngsten Tag schiebt er also das Weintrinken hinaus: an und für sich würde das schon aus dem gewählten Ausdruck *ἡ ἡμέρα ἐκείνη* hervorgehen, denn dieser ist ein *terminus technicus;* es wird zum Ueberflusse nochmals dadurch klar gelegt, dass in der *βασιλείᾳ* Gottes, des Vaters, dasselbe vor sich gehen soll. Die Alten haben so nicht ausgelegt, sie haben die Bedeutung jener beiden Ausdrücke nicht erkannt und an dem *καινόν* sich arg vergangen. Hören wir den Chrysostomus (hom. in Matth. 82): *ἐπειδὴ γὰρ περὶ πάθους αὐτοῖς καὶ σταυροῦ διελέχθη καὶ τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως πάλιν εἰσάγει λόγον, βασιλείας εἰς μέσον ἀναμνήσας, καὶ τὴν ἀνάστασιν οὕτω τὴν ἑαυτοῦ καλέσας. Καὶ τίνος ἕνεκεν ἀναστὰς ἔπιεν; Ἵνα μὴ νομίσωσιν οἱ παχύτεροι φαντασίαν εἶναι τὴν ἀνάστασιν· τοῦτο γὰρ τεκμήριον τῆς ἀναστάσεως ἐτίθεντο οἱ πολλοί. Διὸ καὶ οἱ ἀπόστολοι πείθοντες αὐτοὺς περὶ ἀναστάσεως, τοῦτο ἔλεγον· οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ. Δηλῶν τοίνυν, ὅτι αὐτὸν ὄψονται ἀναστάντα λαμπρῶς, καὶ μετ' αὐτῶν ἔσται πάλιν καὶ αὐτοὶ προςμαρτυρήσουσιν τοῖς γενομένοις καὶ δι' ὄψεως καὶ διὰ πραγμάτων, φησίν, ἕως ἂν αὐτὸ πίω καινὸν μεθ' ὑμῶν, ὑμῶν μαρτυρούντων. Ὑμεῖς γάρ με ὄψεσθε ἀναστάντα. Τί δέ ἐστι, καινόν; Καινῶς, τουτέστιν ξένως, οὐ σῶμα παθητὸν ἔχοντα, ἀλλ' ἀθάνατον λοιπὸν καὶ ἄφθαρτον καὶ οὐ δεόμενον τροφῆς. Οὐ τοίνυν διὰ χρείαν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔφαγε τε καὶ ἔπιεν· οὐ γὰρ ἐδεῖτο λοιπὸν τὸ σῶμα τούτων· ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως πληροφορίαν.* Euthymius, Beda, Münster, Clarius u. A. folgen: allein aus dem *καινόν*, welches auf *τὸ γέννημα* sich bezieht, darf durch keine Taschenspielerei ein *καινός* gemacht werden, welches auf Jesus geht: und das Reich Gottes, welches hier gar noch mit der Phrase *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* eingeführt wird, kann nicht als Bezeichnung jenes Zeitraumes nach der Auferstehung verstanden werden. Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius u. A. fassen *καινόν* in dem Sinne von *iterum, denuo, de integro:* aber diese Deutung verbietet sich schon dadurch, dass Fritzsche, der tüchtigste Vertreter derselben, sich gezwungen sieht, ein Einschiebsel zu machen: *me ab hoc inde temporis articulo non esse hoc vitis fructu usurum, nisi quando eum in mei patris regno tanquam novum bibam, hoc est ad sensum, quando iterum, de integro bibam. Καινόν* steht als Prädikat zu dem im Sinne behaltenen *τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου* und bezeichnet eine Qualität desselben. Bengel bemerkt treffend: *νέος οἶνος dicitur alias, c. 9, 17, non καινός: at καινόν hoc loco novitatem dicit plane singularem.* Er deutet diese Singularität richtig so: *novum in plena consummatione novi testamenti. — Pascha iudaicum excepit coena dominica: hanc subsequentur coelestia ulteriora.* So richtig Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek, Keil u. A. In dem Reiche seines Vaters gedenkt der Herr wieder mit seinen Aposteln zusammenzusitzen an einem Tische, wie er ihnen das erst, als er wegen des Rangstreites sie zurechtwies, verheissen hat, und da wird er in ihrer Gemeinschaft von diesem neuen Weine trinken, dem Produkte der verklärten Welt, des neuen Himmels und der neuen Erde. Dass dann ein neues Passa gefeiert werden soll, dass ein neuer Passawein dann getrunken wird, was de Wette, Meyer u. A. sagen, liegt nicht in den Worten des Herrn, denn er spricht nicht von dem Passaweine, sondern von dem Weine über-

haupt, wenn er von dem γέννημα τῆς ἀμπελοῦ redet. Ein Passamahl in verklärter, vollendeter Weise setzte das Wort Luk. 22, 16 in Aussicht, dieses Wort aber, welches Matthäus und Markus nach der Feier des heiligen Abendmahles darbieten, kann nur gezwungen auf den Passawein zurückbezogen werden, das Nächste ist der Abendmahlswein. Ein neues, verklärtes, vollendetes Abendmahl will Jesus mit den Seinen in dem zukünftigen Aeon feiern, wodurch allerdings auch das Passamahl, denn es ist ein Typus des Abendmahles, zu seiner allerletzten Vollendung gelangen würde. Der Herr, der seinem Ende entgegensieht, sieht zugleich das Ende aller Dinge, nicht ein Mal, sondern wiederholt. Es ist also nicht eine Perspektive, welche sich durch irgend welche seltsame Ideenassociation zufällig eröffnet: sondern, da sein Blick immer und immer wieder Beides zusammen schaut, so muss Beides mit einander verknüpft sein. Das Ende des Herrn muss das Ende aller Dinge, die Verklärung Christi — denn unter diesen Gesichtspunkt fasst der Erlöser sein Ende auf und Gott bestätigt diese Auffassung ausdrücklich durch eine Stimme von dem Himmel als richtig, Joh. 12, 28 — die Verklärung der ganzen Welt nothwendig nach sich ziehen. Der Zusammenhang lässt sich von zwei Seiten her aufweisen. Ist die Welt auf den Herrn angelegt, ist die Schöpfung auf ihn hinsichtlich ihrer Erlösung von dem Dienste des vergänglichen Wesens, zu welchem sie um der Sünde des Menschen willen verdammt ward, vertröstet, ist die Menschheit in ihrer Sünde geduldet und getragen worden, weil Gott einen schliesslichen Rettungsversuch durch seinen eingebornen Sohn veranstalten wollte, so hat die Welt und die Menschheit kein Recht auf das Dasein, nachdem der Heiland sein Werk vollbracht hat. Das Ende aller Dinge ist nun gekommen. Soll die Welt sammt der Menschheit verklärt werden und ist die Sünde das, was die Welt und Menschheit in diesen verklärungsbedürftigen Zustand versetzt hat, so kann der Verklärungsprozess mit dem Momente beginnen, in welchem die Sünde aus der Welt geschafft wird. Der Tag der Sündentilgung ist der Todestag Jesu Christi: die Welt und Menschheit wird an diesem Tage virtuell rein gewaschen von ihren Sünden und somit bricht mit ihm der neue Aeon, die Verklärung der Welt an. Diese Weltverklärung ist seitdem im Werden, im Vollzuge begriffen. Der König dieses neuen Reiches der Herrlichkeit ist nach allen Seiten hin verklärt, die Menschheit wird seitdem geistig verklärt, um schliesslich mit dem ganzen κόσμος auch leiblich verklärt zu werden.

Aber haben wir ein Recht hinauszublicken auf dieses Ende aller Dinge? Scheitert unsere Auslegung nicht an einer historischen Thatsache? Der Herr sagt, dass er von dem Gewächse des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis dass er's trinke in seines Vaters Reich: hat er denn aber nicht schon nach der Auferstehung mit den Seinen gegessen und getrunken? Bezeugt Petrus nicht dem Cornelius, dass sie mit ihm gegessen und getrunken haben? Act. 10, 41. Diese Stelle darf nicht übersehen werden: unsere Auslegung darf schlechterdings nicht gegen jenes Zeugniss streiten. Meyer ist, um an dieser Stelle glücklich herumzukommen, auf den Gedanken verfallen, dass Jesus hier nicht vom Weine überhaupt, sondern nur von dem Passaweine rede; er soll sich nicht dahin erklären, dass er mit ihnen nicht mehr essen und trinken, sondern dahin, dass er nicht eher einen Passatrunk zu sich nehmen werde, bis dass das Reich Gottes

gekommen sei. Aber der Gedanke ist hineingetragen. Müssen wir also doch mit den Vätern und mit Neueren, wie z. B. mit Baumgarten-Crusius, welcher Gottes Reich mit dem Neuen Bunde hier identisch setzt und auslegt, das Reich Gottes werde gestiftet sein, wenn sie ihn wiedersehen würden, an die Zeit nach der Auferstehung denken? Gewiss nicht! Wir stellen nicht in Abrede, dass Jesus nach seiner Auferstehung gegessen und getrunken hat, allein man nenne uns die Erscheinung des Auferstandenen, da er erstens mit seinen Aposteln zusammen, denn an diese ist dieses Wort hier gerichtet, trinkt und zwar, zweitens Wein! Mit den beiden Wanderern ass er in Emmaus das Abendbrot: es sind keine Apostel und der Wein fehlt auf dem Tisch. Am Osterabende ass er von dem vorgelegten gebratenen Fisch und Honigseim, Luk. 24, 42: allein nicht alle Elfe sind bei einander und wieder ist von Wein nicht die Rede, und ausserdem isst er nicht mit ihnen, sondern vor ihnen (V. 43). An dem galiläischen Meere scheint der Auferstandene mit seinen Jüngern gegessen zu haben, heisst es auch Joh. 21, 12 nur: haltet das Mahl, so scheint mir aus V. 5: Kinder, habt ihr nichts zu essen? doch hervorzugehen, dass er mit ihnen zu essen Willens war. Allein auch hier in Galiläa erfahren wir nicht, dass Jesus getrunken, gar Wein getrunken habe, und wieder sind die Apostel nicht allesammt zugegen. Wir wollen dem *συνεπίομεν* in Act. 10, 41 nicht zu nahe treten: es ist möglich, ja höchst wahrscheinlich, dass der Herr nach seiner Auferstehung auch getrunken hat mit den Jüngern, aber auf das Entschiedenste stellen wir in Abrede, dass er Wein mit ihnen getrunken habe, und das ist's ja auch allein, was er hier bis auf die Zeit der Wiederbringung aller Dinge hinausschiebt. Calvin sucht diese Schwierigkeit anders zu beseitigen. *Quod autem,* sagt er, *bibisse post resurrectionem Christum legimus, quum tamen id se facturum negasset, nisi discipulis in regnum Dei collectis, facile diluitur repugnantiae species. Neque enim praecise de cibo et potu loquitur, sed de vitae praesentis consuetudine. Porro scimus, non ideo tunc bibisse Christum, ut vel alimentis vires reficeret vel in suo convictu retineret discipulos, sed tantum ut probata sua resurrectione (cuius adhuc erant dubii) eorum mentes sursum eveheret. Hoc itaque genuino sensu contenti simus, quod dominus suis discipulis promittat; quum hactenus mortalis homo cum illis in terra vixerit, posthac beatae et immortalis vitae secum fore socios.* Die Herrlichkeit dieses neuen Lebens beschreibt der Herr nach ihm *allegorice. Quod vero obiiciunt quidam, non congruere cibum et potum regno Dei, frivolum est: quia nihil aliud intelligit Christus, quam mox privandos fore discipulos sua praesentia, ne posthac cum illis vescatur, donec simul fruantur vita coelesti. Quum porro eius vitae, quae cibi et potus adminiculis non indiget, societas notetur, novum tunc fore potionis genus dicit.*

9. Die Entdeckung des Verräthers.

Matth. 26, 21—25. **Mark. 14, 18—21.** **Luk. 22, 21—23.** Joh. 13, 18—30.

Nicht sage ich von euch allen; ich weiss, welche ich erwählet habe, sondern dass die Schrift erfüllet werde: der mein Brot isset, der tritt mich mit Füssen. (19) Jetzt sage ich's euch, ehe denn es geschieht, auf dass, wenn es geschehen ist, ihr glaubet, dass ich es bin. (20) Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer aufnimmt, so ich jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Es kann kein Zweifel darüber aufkommen, wohin diese Worte des Herrn, welche Johannes uns allein überliefert, zu stellen sind: sie gehen den andern allen, in welchen der Verrath eines Jüngers bei dem letzten Passamahle verkündet wird, voraus. Sie folgten bald auf die Fusswaschung, jedoch schwerlich, bevor das Osterlamm auf einer Tafel gebracht und vor die Liegenden gestellt worden war. Der Evangelist sagt uns das nicht mit einfachen Worten, es geht aber aus dem Worte, das plötzlich wie ein Blitz einschlägt, bestimmt hervor. Die Klage des Psalmisten: der mein Brot isset, der tritt mich mit Füssen, welche dem Herrn sich in das Herz hinein und über die Lippen hervordrängt, würde nicht rechten Grund haben, wenn der Verräther nicht das Brot hier wirklich ässe von dem Tische Jesu. Das Mitessen des Judas setzt diese Klage unbedingt voraus. An die Fusswaschung reiht Johannes diese erste Aeusserung über den Verräther an: denn die Worte, welche zu ihr überleiten: *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω*, wollen offenbar einen bei Anlass der Fusswaschung geschehenen Ausspruch des Herrn auf bestimmte Personen beschränken. Was will er nicht von ihnen allen gesagt haben? Am Nächsten liegt es, bei dem Nächsten stehen zu bleiben. Augustinus hat das schon gethan: *quod ergo dico, inquit, beati eritis, si feceritis ea, non de omnibus vobis dico: est inter vos, qui non erit beatus neque faciet ea.* So Theophylactus, Euthymius, Bengel, Kühnöl, Lücke, Meyer, Luthardt, Godet. Tholuck geht auf V. 10 zurück. Hengstenberg will beide Beziehungen zulassen. Unnöthig ist sicher der Rückgang auf V. 10; unpassend, wie Meyer sich ausdrückt, ist er an und für sich nicht, denn Hengstenberg hat darin Recht, nur Einer, welcher wirklich rein ist, wird sich jenem Fusswaschen unterziehen, welches der Meister von seinen Jüngern fordert. *Iterum significat*, bemerkt Calvin, *esse aliquem inter discipulos, qui nihil minus sit re ipsa quam discipulus. Idque*

facit partim causa Judae, quo magis eum inexcusabilem reddat, partim reliqui coetus, ne quem labefactet Judae ruina. Neque tantum eos animat, ut cadente Juda ipsi nihilominus in sua vocatione perstent: sed quia non omnium sit communis felicitas, cuius meminit, eo maiore studio expetendam esse docet et constantius in ea manendum. Darin kann ich dem Reformator nicht beipflichten, dass Jesus nochmals rede von dem Abfall eines Apostels, um demselben alle und jede Entschuldigung abzuschneiden. Die suchende Liebe des Heilandes und nicht die Vorsicht des ewigen Richters spricht sich in diesen erschütternden Worten aus. Nicht alle werden selig: *ἐγὼ οἶδα τίνας* (so ist anstatt des recipirten *οὕς* auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus zu lesen) *ἐξελεξάμην*. Das *ἐγώ* hat den Ton: Jesus weiss es — steht dieses Wissen im Gegensatze zu dem Nichtwissen der Jünger? Der Gegensatz ist in die Augen springend. Vertrauensselig sitzen die Apostel bei Tische, sie haben keine Ahnung, dass Einer aus ihrer Mitte schon mit den Hohenpriestern und Hauptleuten seine Abmachungen getroffen hat, dass er nur um desswillen mitten unter ihnen ist, um sie und seinen Herrn sicher zu machen: er aber weiss, was ihnen verborgen ist, klar und bestimmt. Und dennoch möchte das *ἐγώ* um eines andern Umstandes willen den Ton haben, denn nirgends hebt der Herr oder der Evangelist, welcher öfters einen Fingerweis gibt, hervor, dass die Jünger so kindlich unschuldig und unwissend waren, wohl aber betont er den Rath Gottes. „Ich meines Theils," schreibt Meyer darum sehr richtig, „der göttlichen Bestimmung entgegengesetzt, nach welcher gleichwohl die Apostelwahl so erfolgen musste, dass der Verräther unter die Gewählten kam." Er weiss es, nicht sagt er, was Origenes meint, dass er jetzt erst es weiss, dass ihm mit der Zeit die Erkenntniss aufgegangen ist: wir werden — denn der Evangelist kommt wiederholt darauf zurück, dass dem Sohne Gottes ein durchdringendes, alle Herzen erforschendes Wissen eignete — dieses Wort so verstehen müssen, dass er in dem Augenblicke, da er den Judas Ischariot zum Apostel berief, nicht bloss ahnte, sondern auch bestimmt wusste, dass er in seiner Person den Verräther in seine innigste Gemeinschaft aufnehme. Es ist das *ἐξελεξάμην* allerdings auch anders ausgelegt worden, als von der Wahl zum Apostel, man ist auf die ewige Gnadenwahl gefallen. So schon Augustinus: *ego scio, quos elegerim. Quos nisi eos, qui beati erunt faciendo, quae praecepit ac faciendo monstravit, qui efficere beatos potest? Non est, inquit, traditor Judas electus. Quid est ergo, quod alio loco dicit: nonne ego vos duodecim elegi et unus ex vobis diabolus est?. An et ipse ad aliquid est electus, ad quod utique erat necessarius; non autem ad beatitudinem, de qua modo ait: beati eritis, si feceritis ea? — Hoc non de omnibus dicit: scit enim, quos ad societatem beatitudinis huius elegerit.* Calvin schliesst sich dem Kirchenvater natürlich an. *Jam hoc ipsum, quod perstabunt, electioni suae tribuit. Nam ut caduca est hominum virtus, ad quamlibet auram nutaret levissimoque impulsu rueret, nisi sustineret eam dominus manu sua: sed quia gubernat, quos elegit, quascunque machinas admoveat Satan, nihil proficiet, quin firma constantia ad finem usque perseverent. Nec tantum perseverantia hic electioni accepta fertur, sed etiam pietatis initium. Unde fit, ut unus magis quam alter se Dei verbo addicat? nempe quia electus est. Unde fit rursum, ut pergat idem in recto piae vitae cursu, nisi quia propositum Dei stabile est, ut inchoatum manu sua opus absolvat? Denique hic est fons discriminis inter filios Dei et incredulos, quod prioris adoptionis spiritu tra-*

huntur ad salutem, alios caro sua nullo freno cohibita in exitium rapit. Aehnlich lassen sich Zwingli, Lange u. A. aus. Von einem *decretum absolutum* aber ist hier keine Rede. Jesus denkt an die Auswahl, die er in dieser Zeit und nicht in der Ewigkeit getroffen hat: er schliesst auch mit diesem Worte den Verräther nicht im Geringsten von dieser Auswahl aus, sondern erklärt nur, dass er damals schon, da er die Zwölfe erwählte, — *ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην*, sagt er, dasselbe prägnante Zeitwort gebrauchend, 6, 10 — gewusst habe, welche er erwähle. Dieses *οὕς* kann dem ganzen Zusammenhange nach nur auf die sittliche Beschaffenheit gehen, dieses *quos* ist = *quales.* Ihren Charakter, ihr Wesen, ihre Tugenden und ihre Gebrechen hat er nicht allein gewusst, sondern auch, welche Wirkung die Berufung, die Erwählung zum Apostel bei ihnen haben werde. Hat aber Christus gewusst von Anfang, dass Judas, des Simons Sohn, Ischariot, ihn verrathen würde: wie kommt es, dass er ihn trotzdem erwählt hat? Diese Frage drängt sich auf: Jesus bleibt uns die Antwort nicht schuldig. Er spricht: *ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.* Man supplirt hier meist zwischen *ἀλλ'* und *ἵνα* etwas: unbedingt nöthig ist es aber nicht. Calvin bemerkt schon: *si uno contextu leges, ut impleatur scriptura, qui mecum edit panem, elevat contra me calcaneum, nihil deficiet.* Semler, Kühnöl folgen diesem Rathe, sie verbinden also *ἀλλ'* mit *ὁ τρώγων* und nehmen *ἵνα κτλ.* als Zwischensatz. Allein das wird mit Recht von Meyer gemissbilligt, obschon Lücke nichts dagegen hat: wie kann ein Satz gleichsam in Parenthese gestellt werden, auf welchen dem ganzen Zusammenhange nach der Accent ruht? Die Meisten ergänzen *τοῦτο γέγονε*, so Grotius, Tholuck, Lücke, Godet: also dieses, dass er nicht von ihnen allen aussagen kann, dass sie selig werden, *hoc commode accidit* (Grotius), dass die Schrift erfüllet würde. Hiernach würde Jesus die Verantwortung, dass er den Judas auch erwählt hat, Gott dem Vater allein überlassen. Dieser Gedanke liegt aber nicht in dem Contexte: Meyer hat ganz Recht: die einzige textmässige Ergänzung ist: *ἐξελεξάμην αὐτούς*, „aber ich habe die Auswahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses vollzogen, nach welchem die Schrift erfüllet werden musste.“ Diese Auslegung halten neben der Ergänzung durch *τοῦτο γέγονε* Baumgarten-Crusius, Hengstenberg noch für zulässig: sie ist aber mehr als das, sie ist nothwendig, was Lampe bereits erkannt hat. Christus hat seine Auswahl in der bestimmten Absicht getroffen, dass die Schrift erfüllet würde. Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht: so hat der Erlöser selbst gesprochen und seine Speise ist, dass er thue den Willen dess, der ihn gesandt hat und vollende sein Werk. Er hat den Willen seines Gottes erkannt, dass er die Schlange, welche ihn, den Schlangentödter, in die Ferse stechen sollte, an seinem Busen gross ziehe, und hat sich mit dem Gehorsam eines Kindes in diesen Rath seines Gottes und Vaters hineingefunden. Wahrlich, es war eine Zumuthung, welche aus der Schrift als Gottes unabänderlicher Wille an ihn herantrat, wie sie nur dem eingebornen Sohne vom Vater gestellt werden konnte! Welches Menschenkind hätte, wenn es sich auch zu dem schweren Entschlusse hindurchgerungen hätte, den Verräther in den Kreis der Vertrauten aufzunehmen, von demselben nicht abgelassen unter dem fortwährenden inneren Drucke, unter dieser jeden Tag sich erneuernden Folter! Eine Schlange am Busen grossziehen müssen

und sie nicht wegschleudern, geschweige denn zertreten zu dürfen, das ist ein entsetzliches Verhängniss, ein grausamer Befehl! Jesus hat diese Probe des Gehorsams bestanden, er hat weder dem Verräther, noch den andern Aposteln es wissen lassen, was er wusste von Anfang an und was ihm Tag für Tag das Herz zerriss: er hat das Kind des Verderbens nicht nur bei sich geduldet, sondern auch voll unendlicher Huld und Geduld getragen und umfangen bis an das Ende.

Erwählt hat Jesus den Judas, dass die Schrift, welche ihm Gottes Wort ist, das nicht gebrochen werden darf, das der Mensch unbedingt erfüllen muss, *πληρωθῇ, ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.* Das Schriftwort, welches die Wahl Judas des Verräthers vorschrieb als Gottes Rath und Beschluss, ist in dem 41. Psalm zu finden, welcher das erste Buch des Psalters abschliesst. In diesem Psalm, welcher den Namen Davids trägt, wird der Segen dessen gepriesen, der an den Leiden des Unglücklichen herzlichen Antheil nimmt, und die Feindschaft und Falschheit, welche vornehmlich von einem seiner vertrautesten Freunde der heilige Sänger in einer Krankheit erfahren hat, geschildert. Selbst nach Hengstenberg geht ihm jede individuelle Färbung, jedes persönliche Erlebniss ab. „Der Psalm," so lässt er sich in dem Commentare über den Psalter aus, „enthält durchaus keine individuellen Züge, welche zu der Annahme berechtigen, dass er sich auf eine besondere Lage in dem Leben Davids beziehe, er trägt vielmehr, wenn man von der Form absieht, ganz den Charakter eines Lehrpsalms und das Ich des Psalmes ist nicht der Sänger, sondern der leidende Gerechte." Aeltere Ausleger haben die persönlichen Beziehungen nicht vermisst: nach ihnen fasst David in diesem Liede zusammen, was er an schwerem Leide in dem absalomischen Aufstande erfahren hat: der Mann seiner Freundschaft, dem er vertraute, der sein Brot ass, aber nichts destoweniger gegen ihn die Ferse hoch hob, soll Ahitophel sein. Delitzsch tritt in seinem grösseren Psalmencommentare, wie v. Hofmann vorher schon in Weissagung und Erfüllung 2, 122 (ihnen schliesst sich Luthardt an), diesen Auslegern ganz entschieden bei. „Wir brauchen zu dem," schreibt er, „was uns im zweiten Buche Samuelis erzählt wird, nur einige Züge aus den beiden Psalmen (aus diesem und dem 55sten) zu ergänzen, so finden sie in der Entstehungszeit der Verschwörung Absaloms die befriedigendste Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitophel, dessen Rathschläge nach 2 Sam. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit seines Vaters benutzen, um die Rolle eines sorgfältigen, unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen, Ahitophel unterstützt ihn dabei und in vier Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese vier Jahre waren für David gewiss eine Zeit steigender Besorgniss und Bekümmerniss, denn verborgen kann ihm nicht geblieben sein, was man vorhatte, aber er besass weder Muth noch Kraft, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken, die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewusstsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm ihm die Freudigkeit energischen Einschreitens und das Bewusstsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, musste ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden Verschwörung dem göttlichen Erbarmen anheim zu stellen." Ich möchte mich den älteren Auslegern mit Delitzsch

anschliessen, da meines Wissens sprachliche Gründe nicht vorliegen, welche wider David als Verfasser dieses Psalmes sprechen. Das Nächste ist dann allerdings, unter jenem Freunde, der dem frommen Könige die Treue auf die schändlichste Weise brach, den Ahitophel zu verstehen, dessen Ende eine so entsetzliche Parallele darbietet zu dem Schreckensende des Verräthers. Hat Christus nun in jenem Psalme Davids einen direkten Befehl seines Gottes gefunden, enthält jener Psalm eine direkte Weissagung? Unmöglich kann der Gerechte, welcher in jenem Psalme Gott sein Leid klagt, aus der Person dessen, der da kommen sollte, heraussprechen. Denn nicht alle Worte dieses Gerechten kann der Messias sich aneignen: er muss, wenn er anders noch der bleiben will, welcher er ist, nicht bloss ein Wort, sondern zum wenigsten zwei Worte dieses Dulders unbedingt abweisen. Oder kann er mit diesem Gerechten sprechen: ich, ich sprach: Jehova sei mir lind, o heil doch meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt? David konnte, ja musste so über seine Sünde klagen, der Sohn Davids hat seinem Gotte keine Sünde zu bekennen. David konnte, ja musste über Ahitophel sprechen: selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute, hebt hoch wider mich die Ferse: der Sohn Davids kann, obschon Origenes diess nicht einsieht, in diese Worte nicht einstimmen, er hat in dem Judas sich nicht betrogen, sich nicht geirrt, er hat von Anfang in ihm seinen Verräther erkannt. Eine direkte Weissagung ist demnach auf keinen Fall in diesem 41sten Psalme zu finden, sondern nur eine indirekte, eine typische. Jesus, welcher als der Sohn Davids in David seinen Vorgänger erblickte, erkannte, dass er nach Gottes verborgenem Rathe auch in diesem Punkte seinem Vater nach dem Fleische gleichen soll, dass einer seiner vertrautesten Leute von ihm abfalle und wider ihn ausschlage. An der Verfolgung Davids durch Saul hat nach der feinen Bemerkung von Delitzsch der Widerstand sein Vorbild, welchen Jesus von Seiten der verstockten Obrigkeit Israels erfuhr: an dem Verrathe Davids durch Ahitophel, welcher das hervorstechende neue Moment ist in seinem zweiten Verfolgungsstadium, hat der Verrath sein Vorbild, welchen Judas ihm spielte. Die Psalmstelle wird aber weder wortgetreu noch ganz angezogen. Weder der Grundtext wird buchstäblich übersetzt, noch die Uebersetzung der Septuaginta angenommen: in ganz freier Weise überträgt Jesus die zweite Hälfte des zehnten Verses jenes Psalmes, natürlich dem Sinne nach ganz richtig. Zwei Abweichungen gestattet er sich: statt „der mein Brot isset" sagt er: *ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ*, und statt „hebt hoch wider mich die Ferse" heisst es hier: *ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ*. Die Ferse wird durch *αὐτοῦ* noch näher bestimmt, wodurch, wie mir scheint, zu dem *ἐπ᾽ ἐμέ* ein Gegensatz herausgebildet werden soll: gegen m i c h hebt er s e i n e Ferse! De Wette meint, dass durch die Charakterisirung dieses treulosen Mannes als mein Tischgenoss nicht der Genuss von Wohlthaten bezeichnet werden solle, sondern nur der nahe Umgang, die Vertraulichkeit, wobei man ausserdem noch an die Gastfreundschaft bei den Hebräern zu denken habe. Allein in der Psalmstelle soll unzweifelhaft hervorgehoben werden, dass der Treulose das Brot dessen, den er verräth, gegessen hat. Er hat an dessen Tisch gesessen Tag für Tag, also Wohlthaten, Freundlichkeiten ohne Mass genossen. Gut bemerkt Hengstenberg, dass das Wort: der mein Brot isst, aus 2 Sam. 9, 11: Und Mephiboseth soll essen an meinem Tische, wie einer von den Söhnen des Königs, V. 13. 19, 28. 1 Reg. 18, 19, erläutert werde.

Das Partizipium führe auf etwas Fortgesetztes. An Davids Tisch sass und ass Ahitophel: es war das Brot seines Königes, welches er ass, und dieses Sitzen an dem Tische des Königes war für ihn nicht bloss eine Wohlthat, sondern auch grosse Ehre und Auszeichnung: wie Viele in Israel haben ihn um seinen Platz beneidet! Judas isst mit dem Herr das Brot, es steht bei τὸν ἄρτον nicht wie bei τὴν πτέρναν das Pronomen αὐτοῦ, denn nicht sein Brot hat er an den Tisch Jesu mit hingenommen und verzehrt, das Brot, welches er dort — man übersehe das Partizipium nicht, was so wenig beachtet wird! — zu essen pflegte seit langer Zeit, ist nicht sein erworbenes und verdientes, sein eigenes Brot, es ist fremdes Brot. Der Mann, welcher in der Wüste mit seinem Brote die viel tausend Hungrigen speiste, hat auch ihm Jahre lang sein Brot gebrochen. Nicht aus einer gemeinsamen Kasse, zu welcher jeder, sei es gleichmässig, sei es nach seinem Vermögen beisteuerte, ist das Brot gekauft, sind überhaupt die Lebensbedürfnisse des Herrn und seiner Apostel bestritten worden: er hat sie gespeist, getränkt und beherbergt, er hat sie von dem, was ihm von treuen Freunden und Freundinnen zu seiner Nothdurft geschenkt wurde, die ganze Zeit über unterhalten. Sein Brot also hat Judas gegessen: an der Gnadentafel des Heilandes hat er gesessen, hochangesehen, beneidet um diese Ehre und diesen Vorzug von Unzähligen! Olshausen findet es abgeschmackt, hier an das Brot des Leibes zu denken, mystisches, geistliches Brot soll der Herr hier meinen, das Brot des Lebens, welches in reichster Fülle von der Hand der Gnade den Aposteln gereicht wurde. Hengstenberg ist dem nicht ganz abgeneigt. Gewiss hat der Heiland seinen Jüngern täglich den geistlichen Tisch gedeckt und wie ein reicher Hausvater aus seinem Schatze Altes und Neues ihnen vorgelegt: aber mir will solche geistliche Ausdeutung des Brotes hier nicht zusagen, weil diese Worte geredet werden, da der Tisch, mit leiblicher Speise reichlich ausgerüstet, vor dem Sprecher und den Hörern steht. Der Mann, der das Brot des Herrn fortwährend gegessen hat und jetzt noch ein Mal isst, ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. Der Sänger des Psalmes will hervortreten lassen, dass der Tischgenoss einen gewaltigen, vernichtenden Schlag auf seinen Versorger und Wohlthäter ausführt. Hoch erhebt er seine Ferse: das Bild, das unterliegt keinem Zweifel, ist von dem Pferde entlehnt, von welchem Anakreon schon singt:

φύσις κέρατα ταύροις,
ὁπλὰς δ' ἔδωκεν ἵπποις.

Das Pferd schlägt mit seinem Hufe aus und je weiter es den Huf in die Höhe zieht, desto kräftiger wird der Schlag. Ahitophel wollte dem David einen Schlag versetzen, von welchem er sich nicht mehr erholen sollte, als er mit Absalom gemeinschaftliche Sache machte. Er beredete daher den abtrünnigen Sohn nicht bloss, mit den Kebsweibern seines Vaters zusammen zu wohnen, dass es nie wieder zwischen Vater und Sohn zu einer Aussöhnung kommen konnte, 2 Sam. 16, 20 ff., sondern erbat sich auch 12,000 Mann, um über David herzufallen, seine Leute zu zersprengen und ihn selbst zu erschlagen, 2 Sam. 17, 1 ff. Hoch und weit holte dieser treubrüchige Rath mit seiner Ferse wider seinen Herrn und König aus. Judas hat Gleiches im Sinne. Wie ein Pferd, welches den Zügel und das Gebiss nicht dulden will, wodurch es in seiner unbändigen Kraft gebrochen und einem fremden Willen unterthänig gemacht wird, schlägt er wider Jesum aus: auch er holt weit und hoch aus, denn zu Boden will er ihn

werfen, gebunden seinen Feinden ihn überantworten. Das Pferd kennt den Herrn, welcher es füttert: das unvernünftige Thier ist nach Jesaj. 1, 3 dankbar gegen den, der ihm das Futter vorwirft. Judas Herz weiss von solcher Dankbarkeit nichts: er tritt seinen Brotherrn, seinen Herrn, der ihn sein Brot an seinem Tische in seiner Gesellschaft essen liess, mit Füssen. Woran denkt der Psalmist bei jenem Worte: er hebt hoch die Ferse? Calvin bemerkt: *porro tollere calcaneum metaphorice significat praetextu amicitiae aliquem per insidias adoriri, ut opprimatur incautus.* Zugeben will ich, dass die heimtückische List, die Verschlagenheit durch dieses Bild kann dargestellt werden, ich glaube auch, dass David es in diesem Sinne gemeint hat. Klagt er ja doch, dass der Tischgenoss, welchem er vertraute, welchem er mit nichts ahnender Seele sich vollständig hingegeben habe, gegen ihn den Fuss erhebe. Aber der Herr kann das Bild unmöglich in diesem ursprünglichen Sinne fassen, denn so erleidet es auf ihn keine Anwendung. Wie konnte er, der nicht bedurfte, dass von irgend einem Menschen jemand ihm Zeugniss gebe, der wohl wusste, was in jedem war, sich über den Mann täuschen, welchen er an seinem Tische Jahre lang sitzen hatte? Der Verräther verrieth sich den arglosen andern Aposteln nicht, diese hinterging und täuschte er vollständig: alle seine Schliche und Künste waren aber dem Heiland gegenüber verloren. Dieser hatte in ihm schon damals, als er ihn erwählte, wie wir so eben erst aus seinem Munde, in dem nie ein Betrug erfunden worden ist, vernommen haben, den Jünger erkannt, welcher ihn verrathen werde; er kannte seinen Verräther, als dieser zu allem andern entschlossen war, als ihn zu verrathen. Chrysostomus nimmt keinen Anstand, den ursprünglichen Sinn des Bildes auch hier beizubehalten: *τὸ δολερὸν καὶ ὕπουλον καὶ λαθραῖον τῆς ἐπιβουλῆς παραστῆσαι βουλόμενος.* Theophylactus, Euthymius, Calvin folgen ihm. Olshausen. Kühnöl halten es mit: sie denken aber nicht mehr an das ausschlagende Pferd, sondern an den Ringkämpfer, welcher seinem Gegner ein Bein unterschlägt und ihn so überlistet und zu Fall bringt. Wir finden solche aus der Palästra entlehnte Bilder wohl in paulinischen Briefen, nicht aber in den Evangelien, denn die Gymnastik ward nicht in Palästina, sondern im Auslande gepflegt; auch wissen wir nicht, wie einer, der mit der Ferse hoch gegen den Andern aushebt, ihm ein Bein unterschlagen soll. Der Ausdruck hier hält solche Vorstellungen ab. Das Bild soll nichts anderes veranschaulichen, als den grimmigen Hass, die offene Empörung, die rohe Gewalt. Der, welchem der Herr sein Brot gebrochen hat, weiss nichts von Dank und Dankbarkeit: er scheidet von seinem Wohlthäter und will ihn mit aller Kraft gemein und niederträchtig einen Tritt geben, einen Schlag versetzen, welcher tödtlich ist. Jetzt sagt Jesus dieses, ja bestimmter noch von jetzt an sagt er es ihnen, denn *ἀπ' ἄρτι*, spricht er, *λέγω ὑμῖν. Ἄρτι* und *ἀπ' ἄρτι* sind im Sinne nicht gleich: *ἀπ' ἄρτι* heisst nie, obwohl Kühnöl, Olshausen, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lücke es meinen, jetzt: es heisst vielmehr, wie Bengel, dem Hengstenberg und Meyer mit Recht beipflichten, schon angibt, stets *ab hoc tempore.* Vorher also hat er ihnen das noch nicht, noch nie gesagt. Angedeutet hat er wohl schon zu wiederholten Malen, dass nicht Alles bei ihnen in der richtigen Verfassung sei, auf den Verräther hat er schon manches Mal mit einem Worte gewinkt, aber sie haben ihn nicht verstanden, die Anspielung ist ihnen desshalb entgangen. Jetzt zum ersten Male sagt er ihnen, dass ein

Treuloser, ein Bundbrüchiger sich unter ihnen befindet: selbst das Wort, welches er bei der Fusswaschung sprach: ihr seid rein, aber nicht alle, das allerdings auf Judas den Verräther abzielte, war ja lange noch keine Verkündigung, dass ein Apostel ihn verrathen werde. Jetzt zum ersten Male, aber nicht zum ersten und letzten Male, erklärt er es ihnen, denn *ἀπ᾽ ἄρτι* sagt, dass auf dieses erste Wort noch andre folgen sollen. Die schwarze Wolke steht jetzt am Himmel, hoch über den Häuptern der Apostel: entsetzliche Blitze zucken aus ihr hervor und folgen nun mit immer furchtbareren Schlägen hart auf einander. *Mox*, bemerkt Bengel richtig, *iterum dicit et expressius*, v. 21: wir fügen mit Hengstenberg aus unsrem Evangelisten noch hinzu 17, 12.

Jetzt sagt der Herr dieses erst, von nun an redet er erst davon, warum thut er es? Warum überlässt er es nicht der Zeit, sie zu belehren, dass Einer von ihnen ein Verräther ist? Wir sollen es aus seinem eigenen Munde erfahren: *ἀπ᾽ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* Wenn der Erlöser seinen Aposteln den Verrath des Judas nicht zuvor entdeckt hätte, so wäre die Gefahr gross gewesen, dass sie, welche von solchem Frevel keine Ahnung hatten, in ihrem Glauben an Jesum den Sohn Gottes tief erschüttert wurden. Wie leicht konnte in ihnen der Gedanke aufsteigen, dass, wie sie sich in dem Ischarioten getäuscht hatten, auch ihr Meister in ihm sich gründlich versehen habe? Und dieser Gedanke musste sie zweifeln lassen an dem höheren Wissen, überhaupt an der höheren Natur ihres Herrn. Sagte er ihnen Alles vorher, so konnte jener Gedanke in ihnen nicht aufkommen, so waren jene Zweifel unmöglich. Ja weit entfernt, dass ihr Glaube durch den Verrath des Judas geschädigt werden konnte, musste er durch dessen Vorherverkündigung gehoben und gestärkt werden. Wie hell leuchtete nicht vor ihren Augen, welche nichts Besonderes an dem entdeckt hatten, von dessen heimlichen Gedanken und Wegen sie am Allerersten doch etwas wissen mussten, das übernatürliche Wissen ihres Meisters! Und er sagte ihnen nicht bloss, dass es so kommen werde, sondern auch, dass es nach Gottes in der Schrift ausgesprochenem Willen so und nicht anders kommen müsse. Wie strahlte da wieder vor ihren Augen auf der Gehorsam des eingebornen Sohnes vom Vater, welcher, es koste auch, was es wolle, nur will, was sein Gott und Vater will! Trat er aus dieser dunklen Nacht des Verrathes nicht hell als der hervor, welcher grade durch den Verrath, welcher ihm widerfuhr, auf's Neue sich zu erkennen gibt und bezeugt wurde als der verheissene Messias. Calvin macht hierauf schon aufmerksam: *Jam vero duplex potest esse sensus, ut post rei eventum credituros dicat, quia eum nihil latuerit, vel nihil eorum defuerit illi, quae de Christo testatur scriptura. Quoniam autem uterque non male quadrat, liberum sit per me lectoribus hunc vel illum eligere.* Es versteht sich schon von selbst, dass der von dem Herrn angegebene Grund, warum er jetzt von dem Verrathe des Judas zu ihnen redet, nicht der einzige Grund ist. Er bezweckte nicht ausschliesslich, seine Jünger in dem Glauben zu stärken, er wollte sie auch zu einer ernsten Selbstprüfung veranlassen; sie sollten alle insgesammt ein ernstes Gericht über sich halten. Darum redet er so im Allgemeinen und lässt über die Person des Verräthers ganz im Unklaren: klar ist nur, der Verräther befindet sich unter den Tischgenossen Jesu, also doch wohl unter ihnen selbst. Ein Jeder ward da veranlasst, bei sich Haussuchung zu hal-

ten. Judas ist ja vielfach als ein Teufel, als der Satan selbst gezeichnet worden: aber diese Zeichnung ist falsch. Judas ist ein Mensch, in welchem Satan die Gewalt gewonnen hat. Jeder, der es mit der Prüfung seiner selbst genau und ernst nimmt, findet in seinem Herzen solche Wurzeln, welche, wenn sie nicht bei Zeiten ausgerissen werden, zum Verrathe des Herrn ausschlagen können. Sicher hat Jesus auch den Zweck im Auge gehabt, auf das Gemüth des Verräthers noch zu wirken. Er führt ihm zu Gemüthe, dass er ihn durchschaut, dass die verborgensten Gedanken seines Herzens ihm bekannt sind, und lässt ihn dabei zugleich seine Barmherzigkeit noch schmecken, denn wie er es vermeidet, ihn vor den andern Aposteln bloss zu stellen und mit Namen zu nennen, so spricht er über das Werk, zu welchem er sich entschlossen hat, nicht seine tiefste Entrüstung, seinen in die Hölle hinabstürzenden Fluch aus, sondern nur in Tönen des tiefsten Schmerzes, der bekümmertsten Wehmuth klagt er das Leid, das ihm der Mann, der sein Brot isst an seinem Tische, anthut.

Stärken und schützen in ihrem Glauben will der Herr durch sein Vorhersagen die Apostel, in gleicher Weise motivirt er seine Vorausverkündigung 14, 29. 16, 4. Er gibt hier aber noch näher an, zu welchem Glauben er ihnen verhelfen möchte. Es fragt sich, wie wir die Worte *ὅτι ἐγώ εἰμι* zu fassen haben, denn ausdrücklich wird ja nicht gesagt, wer oder was er ist. Augustinus, welchem Origenes tom. 32 in Joan. schon vorangegangen war, schreibt zu dieser Stelle: *ego sum, de quo illa scriptura praecessit, ubi dictum est: qui manducat mecum panem, levabit super me calcaneum.* Schwerlich aber kann das *ἐγώ εἰμι* so gemeint sein, was kann es für den Glauben der Apostel viel austragen, wenn jene Erfahrung, welche David machte, von ihm auf's Neue gemacht wird. Eine Glaubensstärkung kann ihnen nur dann zuwachsen, wenn jener Psalm eine direkte messianische Weissagung enthält. So versteht es Calvin: *ceterum hac locutione: ut credatis, quod ego sum, significat se Messiam illum esse, qui promissus fuerat.* Ihm schlossen sich fast alle neueren Exegeten an, ich nenne nur Olshausen, Lücke, Tholuck, de Wette, Meyer. Allein ich kann mich mit dieser Ausdeutung nicht befreunden, denn jener Psalm ist von keinem jüdischen Ausleger messianisch verstanden worden. De Wette verweist nun, seine Auffassung zu begründen, auf Deut. 32, 39. Jesaj. 43, 10, wo die 70 das räthselhafte אֲנִי הוּא so übersetzt. Diese Stellen aber sind ganz entschieden gegen die Auslegung: ich, der Messias. Hengstenberg versteht unter diesem *ἐγώ* „die absolute, die centrale Persönlichkeit,“ um welche sich die Weltgeschichte, der ganze *κόσμος* dreht und bewegt, jenes Ich, welches das schöpferische Ich ist, weil in ihm das Leben und das Licht aller Andern ruht. „Dass man so erklären muss,“ bemerkt er, „zeigen die Grundstellen des Alten Testaments, zuerst 5 Mos. 32, 39: sehet jetzt, dass ich es bin und nicht ist ein Gott neben mir; 70: *ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμί,* dann Psalm 102, 28: und du bist es und deine Jahre nehmen kein Ende; Jesaj. 41, 13: auch von jeher bin ich es, אֲנִי הוּא, 43, 10: auf dass ihr erkennet, dass ich es bin, vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner sein. Alle diese Grundstellen beziehen sich auf Gott. Sie haben den Gottesnamen Jehova, Jahve zur Grundlage, wodurch Gott als das reine, absolute Sein bezeichnet wird. Indem Christus sich auf diese Grundstellen bezieht, legt er sich die wahre und volle Gottheit bei.“ So verstanden es auch die Juden Joh. 8, 25. J. H. Michaelis sagt schon zu Jesaj. 43, 10: *quod*

ego sim ille, qui conscientiae de Deo quaerenti satisfacit: ens scilicet illud unicum summum et verum, semper idem et immutabilis Deut. 32, 39. 2 Reg. 19, 15. Psalm. 102 et Dissert. nostram de histor. ling. Arab. p. 40 Jon.: quod ego sim is, qui ab aeterno, etiam saecula saeculorum mea sunt et praeter me non est Deus.

Jesus, die absolute Persönlichkeit, von welcher Alles abhängig ist, spricht nun weiter: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων, ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.* Auf den ersten Blick befremden uns diese Worte hier: dieses Befremden hat auf Kühnöl und Lücke so mächtig gewirkt, dass sie nicht abgeneigt sind, diesen Vers für ein Glossem zu halten. Das geht aber schlechterdings nicht an: keine Handschrift lässt diese Worte weg. Lange, Storr, Klee, Maier, Hengstenberg u. A. erkennen den Versen 18 und 19 einen parenthetischen Charakter zu: die Stellung dieses Wortes am Schluss der ganzen Verhandlung erfordere, dass der Herr hier zu demjenigen zurückkehre, wovon sie ausgegangen war und was den Mittelpunkt bei ihr bildet, und dadurch sei ausgechlossen, dass derselbe im Hinblick auf den Verrath des Judas die übrigen Jünger durch die Hinweisung auf die Hoheit ihres Berufes in der Treue stärken wolle. Die Verse 18 und 19 wenn auch nur gleichsam in Parenthese zu setzen, ist durchaus unmöglich, denn etwas Neues wird in ihnen beigebracht und zwar etwas Neues von einer solchen Wichtigkeit, dass die nächsten Verse den Faden, welcher hier eingeschlagen wird, weiter fortspinnen. Mit der Fusswaschung, mit welcher Bengel, nach seiner Nota zu schliessen *(Jesus discipulos v. 1 sq. suo sensu ac sua puritate ad sanctificationem imbutos, nunc etiam sua auctoritate cohonestat. Qui habet pedes ὡραίους, speciosos v. 5. Rom. 10, 15 et sese humiliat v. 14, Matth. 18, 4, 5, is potest legatum Christi agere, v. 16)*, auch diesen Vers in Verbindung bringt, können offenbar diese Worte nicht mehr zusammenhängen: sie schliessen sich äusserlich, also nothwendig auch innerlich, an die Mittheilung über den Verrath eines Jüngers an. Euthymius meint, Jesus wolle den Aposteln Muth zusprechen: *καὶ νῦν δὲ τὸ αὐτὸ* (Matth. 10, 40) *λέγει, παρηγορῶν αὐτοὺς ἐπὶ πλέον μέλλοντας ὅσον ουπω διατρέχειν τὴν οἰκουμένην.* Calvin thut mehr noch, er sucht die Gedankenverbindung klar zu legen: *Ergo quum tale monstrum poneret Christus ante oculos, simul necesse fuit discipulis manum porrigere, ne perculsi novitate retrocederent. Nec illorum modo habuit rationem, sed posteris etiam consuluit: nam alias posset hodie quoque Judae memoria nobis graviter nocere. Quum enim diabolus non potest nos a Christo ipsius doctrinae odio alienare, vel taedium vel contemptum ex ministris ipsis ingerit. Haec autem Christi admonitio ostendit iniustum esse, ut quicquam ex dignitate apostolica minuat quorundam impietas, qui in officio perperam et scelerate versantur.* Aber glücklich ist diese Motivirung nicht, denn es liegt doch der Gedanke sehr weit ab, dass die andern Apostel befürchtet hatten, des Judas Verrath könne sie in ihrem Ansehen, überhaupt das apostolische Amt in seiner Würde schädigen. Lücke glaubt, Jesus wolle den entweder durch den Gedanken des Verraths aus ihrer Mitte oder vielleicht noch mehr durch den Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe des Abschiedes von ihrem Meister entmuthigten Jüngern dadurch Muth machen, dass er, anknüpfend an *ὅτι ἐγώ εἰμι*, ihnen vorhält, in wessen Namen und mit welcher Würde sie ausgesendet würden. Aber der Gedanke an den Verrath aus ihrer Mitte konnte am Ende die

Jünger nicht so entmuthigen, dass sie von dem apostolischen Wirken ganz zurücktreten wollten: der Verrath, welcher von einem Vertrauten dem Meister gespielt wird, musste die Andern drängen, sich desto enger um die theure Person zu schaaren und desto entschiedener sich seiner Sache anzunehmen. Die hochfeierliche Verheissung, welche Jesus hier gibt, scheint eine bange Frage, die in den Herzen der treuen Apostel aufstieg, völlig niederschlagen zu sollen. Meyer paraphrasirt: „Und zur Förderung und Festigung dieser eurer Glaubenstreue, welche trotz des Verrathes aus eurer Mitte nicht wanken darf, sage ich euch, dass ihr getrost eurem Berufe als meine Gesandten entgegen gehen könnt. Die hohe, segensvolle Stellung meiner Gesandten bleibt so ungeschmälert, dass wer sie annimmt, mich annimmt.“ Allein auch diese Auslegung genügt nicht: denn es fehlt der Nachweis, dass die Apostel befürchten konnten, um des Verrathes aus ihrer Mitte willen jenes Segens verlustig zu gehen. Beruhigen, nicht ermuthigen zur apostolischen Amtswirksamkeit soll diese Betheuerung die Jünger. Wie nahe liegt doch der Gedanke: Einer aus dem Kreise der Apostel versündigt sich in der schändlichsten Weise an dem Herrn, der sie aussenden will in die Welt: wird der Herr da nicht das Band lösen, was er geknüpft hat, und das Apostolat überhaupt auflösen. Aber die Sünde des Einen will der Gottessohn nicht den Andern zurechnen, wie enge sie auch mit einander verbunden waren: um des Einen willen, verwirft er die Uebrigen nicht, sondern er lässt ihnen die theure Verheissung ungeschmälert, welche er ihnen schon längst — vgl. Matth. 10, 40 — gegeben hat. Sprach er damals ganz bedingungslos: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*, so sieht er sich jetzt veranlasst, sein Wort mit einer Klausel zu versehen: *ὁ λαμβάνων*, lautet nun diese Zusage, *ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.* An der früheren Verheissung wird um des Judas willen nichts geändert: sie sind und bleiben die, mit denen er und sein Gott in solcher Verbindung und Gemeinschaft steht, dass wer sie annimmt, oder, wie Luther ganz zutreffend übersetzt, aufnimmt, — denn da hier von der Annahme eines geredet wird, der gesandt wurde, so kann zuvörderst nur an eine Annahme in das Haus, an eine Aufnahme, um den Abgesandten bei sich zu beherbergen, gedacht werden, — den Vater und den Sohn mit ihnen und in ihnen aufnimmt. Sie bleiben trotz des Abfalls eines aus ihrer Mitte die Träger des apostolischen Amtes, durch welches der Vater sammt dem Sohne hinaus getragen werden soll, hinein in alle Welt, hinein in alle Häuser, hinein in alle Herzen.

Matth. 26, 21—24.	Mark. 14, 18—21.	Luk. 22, 21—23.	Joh. 13, 21—22.
Und da sie assen, sprach er: wahrlich, ich sage euch, einer unter euch wird mich verrathen. (22) Und sie wurden sehr betrübt und hoben an, ein Jeglicher unter ihnen und sagten ihm: Herr, bin ich's?	Und als sie zu Tische sassen und assen, sprach Jesus: wahrlich, ich sage euch, einer unter euch, der mit mir isst, wird mich verrathen. (19) Und sie wurden traurig und sagten zu ihm, einer nach dem andern: bin ich's? Und die Andern: bin ich's?	Doch siehe, die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische. (22) Und zwar des Menschen Sohn gehet hin, wie es beschlossen ist: doch wehe demselben Menschen, durch welchen er verrathen wird.	Da Jesus solches gesagt hatte, ward er erschüttert im Geiste und zeugte und sprach: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer unter euch wird mich verrathen.

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk. 22.	Joh. 13.
(23) Er antwortete und sprach: der mit der Hand mit mir in die Schüssel taucht, der wird mich verrathen. (24) Des Menschen Sohn gehet zwar dahin, wie von ihm geschrieben stehet: doch wehe dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verrathen wird. Es wäre ihm gut, dass derselbe Mensch nicht geboren wäre.	(20) Er antwortete und sprach zu ihnen: Einer aus den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht. (21) Zwar des Menschen Sohn gehet hin, wie von ihm geschrieben steht: wehe aber demselbigen Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verrathen wird. Es wäre ihm gut, dass derselbige Mensch nicht geboren wäre.	(23) Und sie fingen an, zu fragen unter sich selbst, welcher es doch wäre unter ihnen, der das thun würde.	(22) Da sahen sich die Jünger unter einander an und ward ihnen bange, von welchem er redete.

Wie lange nach jenem Worte, welches uns Johannes allein berichtet, Jesus sich noch ein Mal über den Verräther äussert, können wir nicht sagen. Zwei Punkte stehen, was die Zeit anlangt, allein ganz fest. Erstens, dass Lukas diess zweite Wort über den Verräther, welches aber das einzige ist, das er uns überliefert, nicht an die Stelle eingerückt hat, da es, chronologisch betrachtet, hingehört. Er hat, wie wir uns früher schon überzeugt haben, überhaupt in diesem 22sten Kapitel nicht nach der Zeitfolge erzählt, sondern sachgemäss sich die Gegenstände, die er berühren will, geordnet. Mit einem *πλήν*, welches mit Luther durch doch oder mit Meyer durch gleichwohl zu übertragen ist, denn mit ausserdem, überdiess, was seine ursprüngliche und gewöhnlichste Bedeutung ist, könnte es nur dann übertragen werden, wenn es dem Evangelisten angehörte, knüpft dieses Wort an die Einsetzung des heiligen Abendmahles an und erweckt so den Glauben, dass es auch wirklich nach demselben geredet worden sei. Allein diess ist nicht der Fall. In V. 20 wird schon gemeldet, dass das *δεῖπνον* beschlossen war, dieses Wort setzt aber die Dauer der Mahlzeit ganz bestimmt voraus; wie könnte der Herr sonst sagen, dass die Hand seines Verräthers mit ihm auf dem Tische sei? Die Hebräer sassen, wie schon bemerkt wurde, ja nicht an Tischen, sie lagen auf Polstern, vor welchen die Tafel, auf der die Speisen sich befanden, nur so lange stand, als gegessen wurde. Diener brachten sie zum Essen herein und trugen sie nach dem Essen wieder hinaus.

Während des Essens, das ist der zweite Punkt, an welchem nicht gerüttelt werden kann, erfolgt auch diese zweite Ankündigung des Verraths: Matthäus und Markus sagen das ganz bestimmt aus, da sie dieselbe einleiten. Während sie sich mit einer solchen chronologischen Notiz begnügen, bringt der Jünger, welcher an jenem Abend an der Brust seines Meisters lag, eine psychologische: er sagt uns, was in der Seele des Herrn vorging. Nachdem Jesus jenes Wort gesprochen, in welchem er seinen Jüngern zugesagt hatte, dass wer sie aufnehme, ihn, und wer ihn aufnehme, seinen Gott und Vater aufnehme, *ἐταράχθη τῷ πνεύματι.* Diesen Dativ versteht Hilgenfeld falsch, wenn er überträgt „von dem Geiste Gottes“: es soll, wie die andern Ausleger alle annehmen, der Ort angegeben, wo die Bewegung, die Erschütterung bei dem Herrn vor sich ging. Sein Leib bebte nicht bei dem Gedanken an die Martern, welchen er durch den

Verrath sollte Preis gegeben werden, zusammen, sein Herz zuckte nicht bei diesem tiefen Wehe, sein *πνεῦμα*, dieser helle, klare, seines guten Rechtes und seines herrlichen Sieges sich tiefbewusste Geist *ἐταράχθη*. Eine ungewöhnlich starke Gemüthsbewegung, eine heftige Aufregung, ein innerer Aufruhr wird im Neuen Testament durch dieses Wort beschrieben, cf. Matth. 2, 3. 14, 26. Mark. 6, 50. Luk. 1, 12. 24, 38. Joh. 11, 33. 12, 27. 14, 1: die lutherische Uebersetzung hier ist mir für dieses Wort zu schwach. Wenigstens muss diese Betrübniss als eine solche gefasst werden, welche über stille Wehmuth weit hinausging. Augustinus steht in einem Traktate — dem 60sten in Joh. — vor diesem Worte stille: *hincne turbatus est Jesus non carne, sed spiritu, quia dicturus fuerat, unus ex vobis tradet me? Num quidnam illi hoc tum primum venit in mentem, vel tunc primum ei subito revelatum est, eumque repentina tanti mali novitas turbavit? Nonne hinc paulo ante loquebatur dicens: qui manducat mecum panem, levabit super me calcaneum? Nonne etiam superius dixerat: et vos mundi estis, sed non omnes? Ubi evangelista subiunxit, sciebat enim, quisnam esset, qui traderet eum: quem iam et ante significaverat dicens: nonne ego vos duodecim elegi et unus ex vobis diabolus est? Quid est ergo, quod nunc turbatus est spiritu, cum protestatus est et dixit: amen amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me? An quia cum iam fuerat expressurus, ut non lateret in ceteris, sed discerneretur a ceteris, ideo turbatus est spiritu? An quia ipse traditor iam fuerat exiturus, ut Judaeos, quibus dominus ab eo traderetur, adduceret, turbavit eum immanens passio et periculum proximum et traditoris impendens manus, cuius fuerat praecognitus animus? Tale quippe hoc est, quod Jesus turbatus est spiritu, quale etiam illud, quod ait, nunc anima mea turbata est et quid dicam? Pater salva me ex hora hac, sed propterea veni in horam hanc. Sicut ergo tunc eius anima turbata est hora appropinquante passionis: ita etiam nunc exituro Juda atque venturo et propinquante tanto scelere traditoris turbatus est spiritu.* Während Augustinus noch fragt nach dem Grunde dieser tiefen Seelenbewegung bei dem Herrn, haben Origenes und Euthymius sich darüber entschieden. Der Erstere sagt: *τοῦ ϱὰϱ πνεύματος, οἶμαι, θεωρήσαντος τὸ ἤδη ἀπὸ τοῦ διαβόλου βεβλημένον εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα τὸν διδάσκαλον παραδῷ, φωτισθεὶς εἰς τὸ ἐσόμενον ἐταράχθη*: der Andere: *πνεῦμα νοεῖ, τὸ πάθος τῆς λύπης καὶ συγχύσεως τῆς ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ προδότου· ὑπὸ γὰρ τῆς ἄγαν συμπαθείας ἐταράχθη, ὑπεραλγήσας αὐτοῦ.* Calvin stimmt ihnen bei: nicht seinet-, sondern Judas wegen wird Jesus in dem Geist erschüttert. *Quo sanctius est munus apostolicum maiorque eius excellentia, eo foedior magisque detestanda fuit Judae proditio. Tale igitur tamque immane portentum Christo ipsi horrorem incussit, dum videt incredibili unius hominis scelere foedari sacrum illum ordinem, in quo Dei maiestas relucere debuerat.* Grotius aber kann sich dabei nicht beruhigen: Jesus muss wie über den Verrath des Judas, so über seine eigene Passion schaudern: *animo commotus est et periculi consideratione et sceleris horrore.* Lampe lenkte energisch wieder zu Origenes, Euthymius und Calvins Ansicht zurück. *Commovebatur non tam sui quam proditoris causa. Evidens istud est ex verbis Christi Matth. 26, 24. Mark. 14, 21. Luk. 22, 22. Duo potissimum erant, quae ratione Judae obversari Christo poterant. Primo sceleris* ***atrocitas***, *de quo alias et quod in praesentia nihil magis aggravabat, quam incredibilis contra omnes admonitiones et beneficia impensa in-*

ducatio: deinde iudicii imminentis g r a v i t a s. *Accessere et alia: Satanae impudentia et violentia ex ipso quasi servatoris sinu infelicem animam deripientis: Judaeorum foedissima cum proditore contra rupem salutis conspirantium malitia: lucidissimum impotentiae carnis in hoc homine, qui post mediorum gratiae in tanta mensura ac numquam hactenus alii irregenito contigerat, acceptorum abusum, ad summum impietatis cacumen pervenerat, speculum: periculum denique scandali, cui amici Christi ob tantam unius ex numero eorum perfidiam exponebantur.* Fast alle neueren Ausleger sind diesem Lichte gefolgt: vornehmlich Godet, Hengstenberg, welcher letztere den Heiland in dem Judas einen Typus, eine Realweissagung auf alle erblicken lässt, welche im Besitze aller Gnadenmittel, im Genusse aller durch ihn erworbenen Segnungen sich den Einflüssen des Reiches der Finsterniss hingeben und also wie er Kinder des Verderbens werden, denen es besser wäre, wenn sie nie geboren wären. Ueber den Judas geräth der Herr in diese tiefe Gemüthsbewegung — wie kommt es aber, dass diese Bewegung ihn jetzt ergreift? Ein Zwiefaches mag sie gerade in diesem Augenblicke veranlasst haben. Ein Mal hatte Jesus so eben die Herrlichkeit des apostolischen Amtes dargestellt: mit den Aposteln kehren der Vater und der Sohn bei denen ein, welche sie aufnehmen: Judas Ischariot hätte auch, wenn er gewollt hätte, solch ein Bote und Träger des grossen Gottes und seines Heilandes werden können, aus der Himmelshöhe, zu welcher die Gnade ihn erhoben hat, stürzt er in die tiefste Hölle hinab, aus dem Apostel und Träger Gottes ist ein Apostel des Satans, ein Träger des Fürsten der Finsterniss geworden! Und zum Andern erinnert die ganze Situation den Davidssohn an die alte Weissagung, sie tritt in buchstäblichster Erfüllung in ihrer ganzen erschütternden Kraft vor seinen Geist. David klagt, dass sein Tischgenoss die Ferse wider ihn erhebt: diese entsetzliche Geschichte wiederholt sich jetzt in strengster Wirklichkeit und Selbigkeit. Der die Ferse wider ihn erhoben hat, liegt jetzt als seiner Vertrautesten Einer mit ihm an einem Tische und isst und trinkt nach Herzenslust, als ob Alles mit ihm richtig stünde.

Jesus erklärt die Bewegung seines Gemüthes, welche sich in seinem Angesichte, an seinem ganzen Leibe kund that, seinen Aposteln: ἐμαρτύρησε καὶ εἶπεν, sagt Johannes. Ein schlichtes εἶπεν genügt ihm nicht, er setzt wie in dem Prologe mehrfach zu einem Zeitwort, welches Sagen, Sprechen bezeichnet, 1, 15. 20, 32, noch ein stärkeres Wort, welches ein Bekennen, ein Zeugen aussagt. Was soll dieses ἐμαρτύρησε? Calvin sagt: *subiicit evangelista, eum testificatum esse. Nempe quia res magis prodigiosa erat, quam ut simpliciter dicta statim credi posset.* Mit grösster Bestimmtheit und Deutlichkeit hat also der Herr jetzt gesprochen: Grotius findet diess auch hier: *palam professus, quod dixerat tectius*, und Bengel, Godet, sowie die meisten Ausleger stimmen dem bei. Es ist ja richtig, der, welcher als Zeuge auftritt, darf es an der wünschenswerthen Klarheit nicht fehlen lassen, er redet fest und bestimmt mit aller Parrhesie: woher kommt ihm aber solche Rede? Doch wohl daher, dass er um die Sache, über welche er redet, nicht aus Hörensagen, aus Vermuthen und Schliessen etwas weiss, sondern eine unmittelbare persönliche Wissenschaft davon besitzt. Ich kann daher nur billigen, dass Hengstenberg dieses Moment, welches Lampe mit den Andern übrigens schon hervorgehoben hat, wieder betont. „Das Bezeugen,“ sagt er, „bildet den Gegensatz gegen ein Reden aus blosser

Vermuthung, es besagt, dass, was Christus aussprach, thatsächlich begründet war und auf unmittelbarer Anschauung beruhte. Eine solche liegt bei Thatsachen, wie die hier vorliegende, ausserhalb des menschlichen Gebietes, sie beruht bei Christo nur auf der Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Hand in Hand mit dem Bezeugen geht in der Rede Christi das: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, daraut hinweisend, dass er nicht vermuthungsweise redet, sondern aus sicherer Wissenschaft."

So sprach Jesus nun, wie Johannes schreibt: *ἀμήν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.* Matthäus und Markus überliefern dieses Wort nur mit zwei Abweichungen, erstens haben sie nur ein *ἀμήν* und zweitens fügt Markus noch die nähere Bestimmung hinzu: *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.* Nach Lukas sprach Christus: *ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* Die Wiedergabe dieser Verkündigung bei den zwei ersten und dem letzten Evangelisten ist also fast identisch: die Redaktion desselben bei Lukas ist, was die Form betrifft, so selbstständig, dass, wenn der Sinn nicht so ganz derselbe wäre, und das, was sich daran anschliesst, so völlig übereinstimmte, man in Versuchung kommen könnte, diesen Ausspruch Christi bei Lukas für eine neue, besondere, selbstständige Voraussagung des Verrathes zu halten. Mit einem doppelten Amen nach Johannes, mit einem einfachen nach Matthäus und Markus führt der Herr diese Aussage ein. Ein wichtiges, wuchtiges Wort wird angemeldet: mit der grössten Sicherheit und Plerophorie verkündet Jesus: *εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.* Dass des Menschen Sohn eine Paradose am Ende seines Lebens zu erwarten habe, ist den Aposteln durch so manches Wort schon mitgetheilt worden und diese Enthüllungen über die Paradose sind schon so weit gediehen, dass sie wissen, dass er von einem seiner Anhänger in die Hände der Hohenpriester und Obersten des Volkes wird überliefert werden. Das Wort bei der Fusswaschung, dass sie nicht alle rein seien, und das andre nach derselben, dass einer, der sein Brot esse, ihn mit Füssen trete, hätte ihnen die Befürchtung nahe legen können, dass der Verräther Einer von denen sein werde, welche ihm am Allernächsten ständen. Was sie ahnen können, das aber, weil es zu unglaublich war, ihnen bis zur Stunde verborgen geblieben war, das erklärt ihnen der Herr nun mit seiner feierlichen Bekräftigung. Das Wort, welches er ihnen sagt, ist versiegelt und kann nicht gebrochen werden: wenn sie es auch nicht glauben wollten, so müssen sie es glauben. Es ist wahr, es ist, so wahr der Herr lebt, wahr: Einer von ihnen wird ihn verrathen. Einer von ihnen! Chrysostomus (hom. 81 in Matth.) umschreibt: *εἷς ἐξ ὑμῶν τῶν δώδεκα, φησί, τῶν πανταχοῦ μοι συμπαρόντων, ὧν τοὺς πόδας ἔνιψα, οἷς τοσαῦτα ἐπηγγειλάμην.* Augustinus, welcher die Antithesen so sehr liebt und gelegentlich auch geistreich mit den Worten spielt, sagt: *unus ex vobis, numero, non merito; specie, non virtute; commixtione corporali, non vinculo spiritali; carnis adiunctione, non cordis socius unitate; proinde non, qui ex vobis est, sed qui ex vobis exiturus est. Nam quomodo erit verum, quod protestatus est dominus et dixit, unus ex vobis: si verum est quod ait idem ipse in epistola sua, cuius est hoc evangelium, ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis: nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum. Non erat igitur ex illis Judas: mansisset enim cum illis, si esset ex illis.* Der Zusatz bei Markus: *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ* ist nicht ohne tiefe Bedeutung: wenn in der Bezeichnung *οἱ δώδεκα* mehr auf das hingedeutet wird, wozu die

Apostel berufen sind, so weist dieser Zusatz darauf hin, was für ein nahes, inniges Verhältniss zwischen diesen Zwölfen und dem, der sie erwählte, bestanden hat. Ein Tischgenosse Jesu, ein ständiger Begleiter, einer, welcher gesehen und geschmeckt, wie freundlich der Herr ist, wird ihn verrathen. Das Unwürdige der That, meint Hengstenberg, ich möchte dafür lieber sagen, das Grauenvolle der That, wird so recht kräftig hervorgehoben. Der Verräther soll sich vor sich selbst entsetzen und jetzt, wo es noch Zeit ist, seinen Entschluss bereuen. Die Weise der Enthüllung ist äusserst schonend: *de proditore praedicit*, sagt Hieronymus ganz richtig, *dans locum poenitentiae, ut cum intellexisset, sciri cogitationes et occulta consilia, poeniteret eum facti sui, et tamen non designat specialiter, ne, manifeste coargutus, impudentior fieret. Mittit crimen in numero, ut conscius agat poenitentiam.* Da auf drei Zeugen Mund eine Sache steht, so räume ich der Redaktion des Lukas nicht den Vorzug ein: er gibt nur den Sinn des Wortes an. Dem *ἀμήν, ἀμήν* entspricht bei ihm das *πλὴν ἰδού.* Er will darstellen, wie sehr diese Eröffnung die Jünger überraschte, wie die Mittheilung, dass Einer aus ihnen der Verräther sei, ihnen neu war. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel, so fällt dieses Wort hinein in ihre Herzen, die nichts arges dachten, die, wenn sie an einen Verrath auch glauben mussten nach den ihnen gewordenen Andeutungen, den Verräther ganz anderswo suchten. Die Hand des Verräthers ist mit dem Herrn am Tische, greift mit dem Herrn nach Speise und Trank, die auf dem Tische sich befinden — wir sehen, Lukas paraphrasirt den Zusatz bei Markus, *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.*

Als die Apostel dieses Wort vernahmen, wurden sie, wie Markus sagt, traurig, ja, wie Matthäus angibt, sehr traurig. Gut schreibt Chrysostomus (hom. 81 in Matth.) davon: *πένθος ἄρα ἀφόρητον τὸν χόρον τότε τὸν ἅγιον ἐκεῖνον κατέλαβε.* Sie hatten einen doppelten Grund dazu. Ihr Herr und Meister sollte verrathen, durch Verrath überliefert werden in die Hände seiner Widersacher — sie wussten, wie sehr diese gegen ihn aufgebracht und erbittert waren, und konnten es sich nicht bergen, dass jene ihn nicht wieder aus ihren Händen geben, sondern ihm alles Leid, den bittersten, schmählichsten Tod zufügen würden. Sie hatten ihn lieb und sie hofften von ihm, dass er das Reich Gottes aufrichten werde. Und Einer aus ihrem Kreise sollte mit den geschwornen Feinden Jesu sich verbinden, Einer von ihnen so schlecht, so treulos, so gottlos sein, dass er den Messias verlasse und überantworte. Sie hatten sich unter einander lieb: die jahrelange Gemeinschaft hatte ein festes Band um sie geschlungen. Einer von ihnen sollte verloren gehen? Einer von ihnen ein Kind des Verderbens sein? Um den verrathenen Herrn und um den verrathenden Jünger trauern die Apostel tief und schwer. Lukas und Johannes erwähnen dieses Herzeleid, was sie überfiel, nicht besonders, sie erzählen dafür, dass sie anfingen bei sich zu fragen, wer es denn wäre von ihnen, der solches zu thun im Begriff sei, so Lukas, sie sahen, so sagt Johannes, einander an *ἀπορούμενοι*, in Ungewissheit, in Verlegenheit, in Zweifel, von wem er rede. Das Sehen, das Sichgegenseitigansehen ging dem *συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς* voran. Gut bemerkt Chrysostomus hom. 72 in Joan.: *οἱ δὲ ἀποροῦνται, καίτοι ἑαυτοῖς μηδὲν συνειδότες πονηρόν· τῶν οἰκείων γὰρ λογισμῶν τὴν ἀπόφασιν τοῦ Χριστοῦ πιστοτέραν ἡγοῦντο. Διὸ καὶ ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους. Τῷ μὲν οὖν εἰς ἕνα περιστῆσαι τὸ πᾶν ὑπετέμνετο τὸν φόβον· τῷ δὲ προςθεῖναι, εἷς ἐξ ὑμῶν συνετάρασσεν ἅπαντας.* Während Chrysostomus und mit ihm alle

älteren und neueren Ausleger die Apostel prüfende Blicke auf einander werfen lassen, wer von ihnen wohl fähig wäre zu solchem Verrathe, sollen sie sich nach Hengstenberg unter einander darauf hin ansehen, was die Andern von dem, welcher sie anblickt, denken. Aber sein eigenes Urtheil will nicht der, welcher sein Auge auf die Andern, auf einen nach dem Andern, heftet, aus den Gesichtern herauslesen, es wird dieses bei Johannes durch den Zusatz *ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει* verwehrt, denn dieser gibt offenbar das Interesse an, wesshalb Einer den Andern anblickte; er war also nicht desshalb in Sorge und Zweifel, ob er selber der Verräther sei, sondern ob der oder der nicht etwa es sei. Es ist wohl wahr, dass das Wort, welches der Herr in solcher Unbestimmtheit in ihre Mitte geworfen hatte, damit ein Jeder sich selbst prüfen sollte, einem Jeden die Schwachheit und Untreue seines Herzens kund gethan hatte, aber bei diesem strengen Selbstgerichte hatte ein jeder doch erkannt, dass er selbst weit entfernt sei von solch einer Unthat. Seiner selbst ist ein Jeder, der da die Andern der Reihe nach in's Auge fasst und in's Gericht hereinzieht, gewiss, aber des Andern nicht in gleicher Weise. Gut bemerkt desshalb Augustinus: *sic quippe in eis erat erga magistrum suum pia caritas, ut tamen eos humana alterum de altero stimularet infirmitas. Nota quidem sibi erat cuiusque conscientia, verumtamen quia proximi erat ignota, ita sibi unusquisque erat certus, ut incerti essent et in ceteris singuli et in singulis ceteri.* Sonst warfen die Apostel nicht so scheue, misstrauische Blicke einander zu, sie hatten arglose, vertrauensvolle Herzen: aber dieses Wort des Herrn, dessen Wort sie für Wahrheit halten, wenn es auch verkündet, was ihnen noch nie in das Herz gekommen war, hat sie aus ihrer Sicherheit furchtbar aufgeschreckt; Einer misstraut dem Andern und sieht ihm fest und scharf in das Angesicht, ob sich da nicht, sei es in der Röthe oder der Blässe, in dem ganzen Geberdenspiel der verrathe, welchem dieses Wort gilt. Das Angesicht ist ja ein Spiegel der Seele, des Herzens: nicht bloss ein Kain wird gekennzeichnet durch das Zeichen auf seiner Stirne, die Sünde, wenn sie, die bis dahin sicher ihr Werk getrieben hat, urplötzlich ertappt, *in flagranti* ergriffen wird, verräth sich durch gewisse Zeichen. Der alte Dichter Ovidius ruft Metam. 2, 447:

Heu quam difficile est, crimen non prodere vultu.

Juvenalis spricht in der ersten Satyre zum Schluss:

Ense velut stricto quotiens Lucilius ardens
Infremuit, rubet auditor, cui frigida mens est
Criminibus, tacita sudant praecordia culpa;

und Horatius in der ersten Epistel des ersten Buches v. 60 f.:

hic murus aheneus esto,
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Alexander der Gr. hatte sehr Recht, wenn er meinte: *aliquas conscientiae notas in ipso ore posse deprehendere*, wie Curtius 3, 6 erzählt. Wie meisterlich hat Judas Ischariot die schwere Kunst des Heuchelns gelernt. Er hat sich so gut verstellt, dass nicht Aller Augen wie auf Verabredung oder instinktiv sich auf ihn richten: und er, der ja auch von den Andern scharf auf's Korn genommen wird, zuckt unter ihren Blicken eben so wenig zusammen, als er erschreckt zusammenfuhr, da das Wort Jesu ihn überzeugte, dass sein Verrath entdeckt sei. Die Augen, wie scharf sie auch beobachteten, haben nichts heraus gebracht: die Apostel beginnen nun *συζητεῖν πρὸς*

ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν. Genau schildert Lukas dieses *συζητεῖν*, nicht auf ein Mal begann es, sondern successiv, allmälig. Da tauscht Einer mit seinem Nachbar seine Wahrnehmung aus und diesen folgen wieder diese und jene, bis dass die ganze Tischgesellschaft in der lebhaftesten Unterhaltung sich befand. Denn es ist nicht an ein *συζητεῖν*, an ein Forschen und Fragen, an ein Sichunterhalten mit den Gedanken des eigenen Herzens, die sich anklagen und entschuldigen, hier gedacht, sondern an ein *συζητεῖν* mit den Andern: es steht ja hier nicht *ἐν ἑαυτοῖς*, sondern *πρὸς ἑαυτούς*. Sie disputirten, sie stritten sich mit einander, denn *συζητεῖν*, wenn es auch in aller Freundschaft und Einigkeit des Geistes geschehen kann, bedeutet nicht sowohl das gemeinsame Suchen und Forschen nach der Wahrheit, sondern jenes Suchen und Forschen, wo der Eine diese und der Andere jene Ansicht hegt und verficht. Ausser allem Zweifel steht es ihnen, dass Einer von ihnen, Einer von den Zwölfen, Einer, der jetzt mit ihnen isst und auch früher schon das Brot des Herrn gegessen hat, der Verräther ist: haben sie bis zu dieser Stunde auch nichts gemerkt, lesen sie auch in keinem Angesichte die Schuld des Herzens, sie sind so fest von dem besseren, höheren, untrüglichen Wissen ihres Meisters überzeugt, dass, wenn auch alle Anzeichen fehlen, der Verräther doch mitten unter ihnen sich verbirgt. Sie befragten sich unter einander sehr besorgt, sehr lebhaft, sehr bewegt. Es musste so sein, wie Jesus gesagt hatte: das *ἄρα* deutet dieses an. Es steht nämlich in der Frage häufig, um auf eine vorher referirte Thatsache oder Aeusserung hinzuweisen — vgl. Matth. 19, 25. Luk. 8, 25. Act. 12, 18. 2 Cor. 1, 17. Winer 394.

Aber wie das Einanderansehen, so führt dieses Disputiren mit einander auch nicht zum Ziele. Der Eine ist für diesen besorgt, der Andere für jenen: aber bei näherer Untersuchung und gründlicher Besprechung gibt jeder seinen Argwohn auf: und da keiner den Andern des Verrathes beschuldigen kann, so bleibt ein jeder schliesslich bei sich selber stehen. Die forschenden Augen kehren zu der eignen Person, zu dem eignen Herzen zurück: das wollte der Herr mit seiner so unbestimmt gehaltenen Verkündigung, zu einer ernsten Selbstprüfung wollte er sie veranlassen und dabei festhalten. Nachdem ein Jeder mit sich selbst zu Rathe gegangen ist, fängt nach Matthäus *ἕκαστος αὐτῶν* zu fragen an: nicht mit einem Male fragen alle wie aus einem Munde, der Evangelist hält diese Auffassung schon durch *ἤρξατο λέγειν* ab, welches, wie Fritzsche schon gesehen hat, *ne hic quidem redundat, sed hoc declarat, quum discipulorum alter alterum hac voce exceperit: μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε.* Markus hebt diess noch ganz besonders hervor: *εἷς καθ' εἷς*, so sagt er ein Mal. Der klassische Grieche schreibt nicht so, da heisst es: *εἷς καθ' ἕνα*, wie auch noch im N. T. 1 Cor. 14, 31. Eph. 5, 33: diese Phrase *εἷς καθ' εἷς*, welche die spätere Gräcität aber auch kennt, steht in dem N. T. nicht hier allein, sondern auch anderwärts, wie Joh. 8, 9. Vgl. Winer 223. Die Präpositionen *κατά* und *ἀνά* gelten hier nicht mehr als solche, sondern als Adverbien. Weiter sagt Markus noch: *καὶ ἄλλος, μήτι ἐγώ;* Einige Handschriften lassen diesen Satz aus, ihnen folgen Erasmus, Beza, Grotius, Mill, D. Schulz, Fritzsche. Wir können ihnen nicht beipflichten. Die besten und die meisten Zeugen sind für diese Worte, welche Fritzsche, *non tam supervacanea*, findet, *quam absurda.* Wir erkennen hier mit den andern Auslegern eine schriftstellerische Nachlässigkeit. Es kommt dem Evangelisten

darauf an, zu betonen, dass nicht Einer, sondern Alle, Einer nach dem Andern, fragte: *μήτι ἐγώ εἰμι;* Die Frage setzt, wie Meyer richtig bemerkt, eine verneinende Antwort voraus, wenngleich eine mit *μήτι* eingeleitete Frage auch eine bejahende Antwort erfahren kann: Matth. 12, 23. Trefflich sind Calvins Bemerkungen über der Jünger Sichansehen und Fragen: *Qui sibi non male conscii sunt, anxii redduntur Christi dicto, unus Judas sic obstupuit in sua malitia, ut non tangatur. Tanti apud discipulos erat Christi autoritas, ut certo persuasi essent nihil temere ab ipso dici. — Non puto trepidasse discipulos, ut metu perculsi solent nulla causa se angere, sed quum scelus exhorreant, cupiunt ab eius suspicione purgari. Hoc quidem reverentiae signum est, quod oblique perstricti non stomachose responsant magistro suo, sed eum sibi quisque iudicem constituit (sicuti hoc praecipue nobis quaerendum est, ut ille suo ore nos absolvat), bona tamen conscientia freti libere testari volunt, quam procul remoti sint a tanto scelere.*

An den, der ihre Herzen besser kennt, als sie selbst vermögen, wenden sich die Apostel mit ihrer bangen Frage: es hat ein Jeder von ihnen die Zuversicht von sich selbst, dass er von jedem Verrathe weit entfernt sei, doch bei der Prüfung ihrer Herzen sind sie auf so manchen dunklen Punkt gestossen, dass sie schliesslich selbst nicht wissen, was sie von sich denken und halten sollen. Von ihm, der alle Dinge weiss, begehren sie eine Antwort, welche ihre beunruhigten Herzen stillt. Jesus schweigt nicht auf ihre Frage, er spricht: *ὁ ἐμβάψας μετ᾿ ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει*, so nach Matthäus, nach Markus aber: *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος μετ᾿ ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον.* Und diess Wort ist eine Antwort, beide Evangelisten leiten es ja mit den bezeichnenden Worten ein: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν.* Eine Antwort dieses so allgemein gehaltene Wort? Ehe wir bestimmen können, inwiefern dasselbe eine Antwort ist, müssen wir wissen, was es aussagt.

Vor Jesu steht bei dem Passamahl *τὸ τρυβλίον*, eine Schüssel, in dieser Schüssel muss eine flüssige und nicht eine konsistente Speise sich befunden haben, denn in dieses *τρυβλίον* wird eingetaucht, getunkt. Bei dem Passamahle gab es ausser den beiden festen Speisen, dem ungesäuerten Brote und dem Passalamme, nach der Vorschrift des Gesetzes noch eine nothwendige Speise, die bittern Kräuter, die מרירים. Zu diesen bittern Kräutern, also einer Art Salat, gesellte sich in der spätern Zeit noch ein mehr flüssiges Gericht, das sogenannte Charoset (חרוסת), welches nach Bartenora zur Mischna, Pesach. 2, 8 aus Wasser und Essig, nach desselben Nota aber zu Pesach. 10, 3 aus Feigen, Nüssen, Pistazien, Mandeln und andern Früchten bestand, welche, mit Aepfeln zusammen in einem Mörser zerstossen und mit Essig und Gewürzen überschüttet, zu einem Brei in Form von Ziegelsteinen zusammengearbeitet wurden. Dieses Charoset, welches nach Hengstenberg die Produkte des gelobten Landes repräsentiren und den Gedanken abbilden sollte, dass diese ein Annex der durch das Passaopfer versiegelten Erlösungsgnade sind, ward nicht gleich zu Anfang, nicht mit den bittern Kräutern, welche gleich nach dem ersten Becher hereingebracht und von dem Hausvater gekostet und seinen Tischgenossen dargereicht wurden, genossen, sondern kam erst, nachdem der zweite Becher, bei welchem der Hausvater die Geschichte von der Erlösung aus Aegypten erzählen musste, worauf Psalm 113 und 114 gesungen wurde, geleert worden war, sammt dem Passalamme an die Reihe. Die bittern Kräuter standen aber noch

neben dem Lamme und dem Charoset. Es wird sich nicht leicht entscheiden lassen, wesshalb Bleek es unentschieden lässt, ob Jesus an die Schüssel mit Essig und Salzwasser, was Fritzsche, Baumgarten-Crusius meinen, oder an die mit dem bittersüssen Brei, was Olshausen, de Wette, Meyer, Keil, Hengstenberg u. A. annehmen, gedacht hat, wenn man nicht, mit Berufung auf Bartenora's sich widersprechende Angaben, annehmen will, dass im Anfange die bittern Kräuter ganz einfach mit Essig oder Salzwasser, später aber, wo die Zunge hinter den Geschmack gekommen war, nur noch mit jenem Charoset genossen wurden.

Der Verräther soll nun der sein, der in diese Schüssel taucht. Matthäus hat das Partizip des Aoristes, Markus das des Präsens. Es ist nicht erlaubt, um diese Verschiedenheit zu beseitigen, kurzer Hand das Partizip des Aoristes mit der Vulgata und Luther als Partizip des Präsens zu fassen: *ἐμβάψας* kann aber verschieden übersetzt werden und zwar entweder „der eingetaucht hat," was Erasmus, Fritzsche, Bleek, de Wette, Meyer u. A. mehr billigen, oder „der eingetaucht haben wird," wofür Keil spricht, denn, wenn das Hauptverbum im Futur steht, so kann der dabei stehende Aorist im Sinne des lateinischen *Futurum exactum* genommen werden, vgl. Winer 321. Kühner II, 153. A. 2. Wir wollen die Möglichkeit dieser letzteren Auffassung nicht in Abrede ziehen, müssen sie aber hier ganz entschieden als unstatthaft verwerfen. „Hat Jesus gesagt," erklärt Keil selbst, „wer mit mir die Hand in die Schüssel eingetaucht haben wird, der wird mich verrathen, so war Judas damit nicht entlarvt, so lange er nicht mit Jesu zugleich die Hand in die Schüssel eintauchte. Ob er diess gethan oder nicht, lässt Matthäus unbestimmt, aber die V. 25 folgende Frage des Judas zeigt, dass er es nicht gethan hat." Diese Auslegung ist nicht möglich. Christus hätte dann bestimmt sagen müssen, welche Schüssel er meine. Hat Jesus etwa eine Schüssel für sich allein, so dass der Verräther durch die Unverschämtheit, dass er in diese Schüssel hineingreift, sich selbst zu erkennen gibt? Oder hat er mit dem Judas eine gemeinsam gehabt, welches letztere mehrere Ausleger, wie z. B. Grotius, welchen Meyer noch besonders belobt, in heller Verzweiflung annehmen? Ist es möglich, dass der Verräther sich an seine Seite drängte, oder dass er, welcher Alles wusste, ihn heranrücken hiess? Standen aber auf dem Tische nicht neben dem einen Passalamme mehrere Schüsseln, damit jeder das Charoset geniessen könne? Es bleibt ganz ungewiss, welche von denselben gemeint ist. Nun sagt Matthäus noch dazu ausdrücklich, dass Jesus *ἐσθιόντων αὐτῶν* so gesprochen habe, das heisst nicht, als sie abgegessen hatten, sondern als sie noch mit dem Essen beschäftigt, mitten im Essen begriffen waren; assen sie aber noch weiter, so tauchten ja alle mit dem Herrn in die Schüssel; der Verräther bleibt also vollständig verborgen! Unterliess Judas Ischariot, nachdem er dieses Wort gehört hatte, nun gar mit dem Meister einzutauchen, so war die Antwort keine Antwort mehr, es trat nicht ein, was als Kennzeichen des Verräthers angegeben war. Ist es aber möglich, dass der Herr, der alle Dinge weiss, seinen Aposteln eine solche Antwort gab, von welcher er wusste, dass sie den Verräther, den sie wissen wollen, ihnen nicht entlarvt? Ich muss gestehen, dass ich mich da weit eher entschliessen würde, mit den *τινές* bei Chrysostomus (hom. in Matth. 81) es zu halten, welche sagen: *ὅτι οὕτως ἰταμὸς ην, ὡς μὶ τιμᾶν τὸν διδάσκαλον, ἀλλὰ μετ' αὐτοῦ βάπτειν*, deren Meinung neuerdings Lange wieder

aufgegriffen hat, welcher meint, Judas habe bisher unter dem Selbstverhör der Jünger in düsterer Haltung geschwiegen, jetzt aber nehme er sich gegen das niederschmetternde Wort Christi mit entsetzlicher Anstrengung zusammen. „Er nahm den Bissen, wie wenn ihm nichts geschehen wäre, und fragte: bin ich's, Rabbi?" Wir haben das Partizip ἐμβάψας als Partizip des Präteritums zu betrachten, es kann sich aber nicht auf eine lange Vergangenheit, auf ein lange fortgesetztes Eintauchen mit dem Herrn in eine Schüssel beziehen, denn der Aorist drückt nicht solche sich wiederholende Handlungen, solches Pflegen und Gewohntsein, sondern nur das einfache Faktum, das Geschehensein aus. Einer also, welcher seine Hand in die Schüssel mit Jesus getaucht hat, ist der Verräther: es ist nicht möglich, an ein vor Jahr und Tag bei anderer Gelegenheit vorgekommenes Eingetauchthaben zu denken, der Aorist weist darauf hin, dass dieses Eintauchen erst in der allerjüngsten Vergangenheit, also hier bei dem Mahle, stattgefunden hat. Weiss meint, Jesus habe den Moment benutzt, da Judas ganz unbefangen in die Schüssel so eben getaucht habe: aber da sie alle assen, so konnte, da nicht von dem, d e r z u l e t z t e i n g e t a u c h t h a t, die Rede ist, jeder wieder verstanden werden. Da dieses Mahl noch andauert, so widerstreitet das ἐμβάψας des Matthäus durchaus nicht dem ἐμβαπτόμενος bei Markus; dieses Partizip des Präsens kommt dadurch zu seinem vollen Rechte, dass ein Mal dieses Eintauchen eben erst geschehen ist und dass der, welcher eingetaucht hatte, noch gegenwärtig ist. So schon ganz richtig de Wette, Bleek u. A. mehr.

Jesus gibt auf die Frage, μήτι ἐγώ εἰμι, welche ἕκαστος, εἷς καθ' εἷς der Apostel an ihn gestellt hat, diese Antwort: ist sie eine Antwort? Wir treten unbedingt denjenigen bei, welche mit Glöckler, Meyer, de Wette, Hengstenberg u. A. annehmen, dass hier gar keine nähere Bezeichnung des Individuums des Verräthers gegeben wird. „Es wird," sagt Glöckler schon ganz richtig, „also mit diesem Satze beinahe dasselbe ausgedrückt, was Christus schon vorher V. 21 sagte, dass nämlich einer seiner Jünger ihn verrathen würde. Jesus wiederholt hier seine Worte noch einmal und zwar auf eine etwas veränderte Weise, welche nach der Sitte des Morgenlandes, wo die Tischgenossen als Personen angesehen werden, mit welchen man in der engsten Freundschaft stand, noch tiefer in das Herz des Verräthers eindringen und ihn warnen sollte." Hengstenberg findet hier noch eine Bezugnahme auf Psalm 41. Ein neues Moment soll in dieser Antwort enthalten sein. In V. 21 bei Matthäus habe es nur geheissen: Einer von euch; jetzt werde das Furchtbare des Verbrechens noch dadurch gesteigert, dass dieser Eine zu denen gehöre, die von des Heilandes Brot essen, so dass sich die Scene aus dem Psalme buchstäblich wiederhole. Allein dieses Moment ist kein neues: in der mit Matthäus V. 21 parallelen Verkündigung des Herrn bei Mark. 14, 18 findet sich bereits, was Hengstenberg übersehen hat, dieses Moment in den Worten: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. Eine Steigerung in dem Gedanken, eine Art von Klimax kann ich hier nicht finden: was der Heiland schon ein Mal erklärt hat, das erklärt er hier zum andern Male. Und dennoch ist diese Erklärung in der That eine Antwort auf die Fragen, mit welchen die Apostel auf ihn eindringen. Man beachte, dass nicht Einer von ihnen, sondern Alle fragen, jeder weist mit seiner Frage: μήτι ἐγώ εἰμι die Klage des Herrn von sich ab, darnach gewinnt es den Anschein, als ob jene Aussage hier keinen Bestand, keine

Richtigkeit habe. Ihnen gegenüber, welche mit einem Munde erklären, dass sie von keiner Verrätherei wüssten und wissen wollten, bleibt Christus bei seiner ersten Behauptung stehen, er zieht sie nicht zurück: es ist, wenn sie sich alle auch dagegen wehren und verwahren, genau so, wie er ihnen gesagt hat, Einer unter ihnen ist ein, ist der Verräther! Derselbe soll von seiner Schuld und der Strafe, welche ihn erwartet, eine Ahnung wenigstens erhalten: er soll nicht sagen können, dass nicht alle Mittel erschöpft und alle Wege eingeschlagen seien, um ihn zur Vernunft zu bringen. Gut bemerkt Hieronymus: *poena praedicitur, ut quem pudor non vicerat, corrigant denunciata supplicia.* Die drei ersten Evangelisten überliefern uns dieses Wort; Matthäus und Markus in wörtlicher Uebereinstimmung, Lukas weicht nur hie und da im Ausdrucke, nie aber in den Gedanken von ihnen ab. Jesus spricht: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει, wofür Lukas hat: πορεύεται. Die Bezeichnung dessen, der dahingeht, mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, an dem ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος sich versündigt, steht nicht bloss, wie Meyer und Keil glauben, des tragischen Nachdrucks wegen: durch diese Selbstbezeichnung erinnert Jesus an das Opfer, welches er dargebracht hat, um überhaupt in diese Welt zu kommen. An dem Gottessohne, welcher aus Barmherzigkeit mit den gefallenen Menschen des Menschen Sohn geworden ist, vergreift sich jener Mensch. Des Menschen Sohn ὑπάγει, womit πορεύεται vollständig parallel ist: es liegt hier ein Euphemismus oder, wenn man lieber will, ein Bild vor. Wer stirbt, der geht hin des Weges, den er nicht wiederkommen wird, Hiob 16, 22, hin den Weg aller Welt, 1 Reg. 2, 2, der gehet dahin, Psalm 39, 17: an allen Stellen steht im Grundtext הָלַךְ. Des Menschen Sohn gehet dahin als ein Verrathener, der Verrath eines von den Zwölfen überliefert ihn dem Tode. Aber nicht die feige List des Verräthers, nicht die Macht seiner Feinde bringt ihn zu Fall, Gottes ewiger Rathschluss geschieht lediglich: Gott hat es so in der heiligen Schrift vorausgesagt, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, sagen desshalb Matthäus und Markus, und in dieser Weissagung der Schrift ist Gottes Rathschluss, Gottes ewiger Wille ausgesprochen, κατὰ τὸ ὡρισμένον heisst es um desswillen bei Lukas. Gut sagt Calvin: *hic scandalo Christus occurrit, quod graviter pias mentes alioqui concutere poterat. Quid enim magis absurdum, quam filium Dei perfide a discipulo proditum, libidini hostium exponi, ut ad probrosam mortem trahatur? Christus autem hoc totum non nisi Dei arbitrio fieri pronuntiat. Hoc porro decretum probat scripturae testimonio, quia quod statutum erat, per os prophetae sui olim patefecit. Tenemus nunc quorsum spectent Christi verba: nempe ut discipuli, scientes Dei providentia gubernari quicquid agitur, vitam eius vel mortem casu volvi non putent. Caeterum latius patet huius doctrinae utilitas: quia tunc demum rite nobis sancitur mortis Christi fructus, ubi non temere ab hominibus ad crucem abreptum esse constat, sed aeterno Dei decreto sacrificium illud fuisse ordinatum ad expianda mundi peccata. Unde enim nobis reconciliatio, nisi quia Christus patrem sua obedientia placavit? Quare semper nobis occurrat Dei providentia, cui Judam ipsum et omnes impios (licet invitos, sed aliud agentes) parere necesse fuit. Semper hoc fixum maneat, Christum ideo passum esse, quia tale Deo placuit expiationis genus. Negat tamen Christus hoc praetextu absolvi Judam a culpa, quia nihil egerit, nisi quod divinitus statutum erat.* Er spricht ja das Urtheil über den Verräther gleich mit den centnerschweren Worten: οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι'

οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται, wie Matthäus und Markus ganz gleichlautend berichten. Lukas weicht nur in dem Anfang etwas ab: er sagt nämlich: *πλὴν οὐαὶ τῷ κτλ.* Ein Wehe ruft der, welcher zum Segen und Heile in diese Welt gekommen ist, über den Einen von den Zwölfen aus, durch welchen er verrathen wird. Er stellt dem Verräther, ohne ihn zu nennen, einen Scheidebrief aus, er sagt sich ganz bestimmt von ihm los, er will von ihm nicht mehr wissen, dass er ist *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα*, er ist ihm jetzt nichts mehr und nichts weniger als *ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*. Chrysostomus vergisst dieses Moment, welches nicht schneidender hervorgekehrt werden kann, zu betonen: einseitig verweilt er bei der Milde des Herrn. Er spricht sonst richtig: *ὅρα πάλιν ἐν τοῖς ἐλέγχοις ἄφατον τὴν πραότητα, οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα καταφορικῶς, ἀλλ᾽ ἐλεεινότερον μᾶλλον τὸν λόγον προςάγει καὶ συνεσκιασμένως πάλιν· καίτοι γε οὐχ ἡ ἔμπροσθεν μόνον ἀναισθησία, ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ ταῦτα ἀναισχυντία ἀξία τῆς ἐσχάτης ἀγανακτήσεως ἦν.* Wahr ist es, dieses Wort des Richters der Lebendigen und der Todten, welches über Judas den Spruch fällt, bei dem es sein Bewenden hat in Zeit und Ewigkeit, klagt ihn nicht an, sondern klagt nur über ihn, wendet ihm nicht voll Grauen und Entsetzen den Rücken zu, sondern blickt ihn, gleichsam mit einer Thräne in dem Auge, voll Jammer und Herzeleid an. Wehe dem Judas, der solches Wehe über seinen Herrn und Meister gebracht hat! Seine Sünde schreit wider ihn gen Himmel und seine Strafe ist die Hölle! Dieser spricht: *καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*, wie Matthäus und Markus sagen; Lukas hat dieses Wort nicht mehr. Luther folgt hier nicht der Vulgata, welche ganz richtig *καλόν* mit *bonum* übersetzt und überträgt es weit besser: besser wäre es dem Judas, wenn er nicht geboren wäre, denn dann hätte er nicht in solche Sünde und ihretwegen in solche Verdammniss fallen können. Lightfoot versichert uns, dass im Talmud die Phrase נוח לו שלא נברא sehr gewöhnlich sei und viele Ausleger, wie z. B. noch Meyer, finden hier nur einen populären Ausdruck, welcher nicht mit logischer Schärfe, die er nicht vertrage, zu pressen sei. Der Grundgedanke sei nur der Gedanke des alten Vaters Hieronymus: *multo melius est non subsistere; quam male subsistere.* Ich kann mich diesen Auslegern nicht anschliessen, selbst wenn diese talmudische Phrase so viel von ihrem ursprünglichen Gehalte eingebüsst hätte, dass sie überhaupt nur aussagt, eine schwere Sünde sei es, so lässt sich der Beweis doch nicht führen, dass Jesus die Worte hier in jenem flachen Sinne gemeint habe. Es widerspricht geradezu dem Ernst der Stunde und dem Kontexte des Gesprächs, hier eine gewöhnliche Redeweise zu finden. Sein Urtheil fällt der Herr und Judas bestätigt dieses Urtheil als ein vollkommen zutreffendes und richtiges, denn er nimmt sich selbst hernach das Leben — und dieses Urtheil lautet dahin, dass der Verräther es gut hätte, wenn er nicht geboren sei, wenn er gar nicht das Leben habe. Die Strafe des Judas muss demnach eine solche sein, dass sie ihm das Leben in Zeit und Ewigkeit trübt und verleidet. Hase ereifert sich ohne Grund über die, welche von einer ewigen Verlorenheit, von einer ewigen Verdammniss des Verräthers sprechen. Er fragt, woher man das denn wisse? Wer aber nach Millionen Jahren noch zur Seligkeit gelangt, von dem lässt sich nicht sagen, dass ihm besser sei, er wäre nie geboren, denn ein Tropfen der Seligkeit letzt die Seele für ein Meer von Trübsal und Angst. Dass die Worte hier in dieser furchtbaren Strenge zu nehmen sind, beweist, wie

Hengstenberg treffend bemerkt, das entsprechende ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, Joh. 17, 12, der Sohn des Verderbens, so viel als der dem ewigen Verderben Angehörige, Geweihete, eine Bezeichnung, welche im N. T. noch ein Mal 2 Thess. 2, 3 vom Antichrist gebraucht wird, der furchtbarsten Koncentration des sündlichen Verderbens auf Erden. Wenn Hase diese Instanz dadurch abweisen will, dass er sagt, auch der verlorene Sohn im Evangelium bekehre sich und werde zu Gnaden angenommen, so hat er übersehen, dass jener Sohn wohl ein ἀπολωλώς, aber nicht ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας genannt wird, was einen mächtigen Unterschied ausmacht.

Steht es aber also, dass die Vorherverkündung der heiligen Schrift, der Rathschluss Gottes die Schuld des Menschen nicht aufhebt, so kann die Weissagung, der Rathschluss Gottes nicht die Sünde in dem Menschen bewirken, so muss der Mensch auch in der Sünde nach eignem Willen, mit Freiheit so handeln, wie er handelt. Sehr richtig sagt Calvin: *Etsi Deus recto suo iudicio pretium redemptionis nostrae statuit filii sui mortem, Judas nihilominus Christum prodendo, quia perfidia et avaritia plenus erat, iustam sibi damnationem conflavit. Denique quod Deus mundum redemptum voluit, hoc nequaquam obstat, quin Judas sceleratus sit proditor. Hinc perspicimus, quamvis nihil possint homines nisi, quod statuit Deus, non tamen ideo a reatu absolvi, dum pravo affectu ad peccandum feruntur. Licet enim Deus occulto freno eos in finem illis incognitum dirigat, nihil minus illis propositum est, quam eius decretis obsequi. Videntur quidem haec duo humanae rationi parum consentanea, quod Deus sic moderetur sua providentia res humanas, ut nihil fiat nisi ex eius voluntate et nutu, et tamen perdat reprobos, per quos exsequutus est, quod voluit. Sed videmus, quomodo Christus hic utrumque conciliet, maledictioni subiiciens Judam, quamvis divinitus hoc statutum esset, quod ipse contra Deum machinatus est: non quod proditio Judae proprie vocari debeat Dei opus, sed quia Deus Judae perfidiam ad implendum consilium suum inflexit.* Nach Gottes ewigem Rathschluss, dem kein Einfall, sondern eine Idee, eine innere Nothwendigkeit zu Grunde liegt, konnte die Welt nur durch den Tod des Mittlers erlöst werden und dieser Tod, der ein gewaltsamer sein musste, denn der Tod hatte auf ihn, welcher von keiner Sünde wusste, kein Anrecht, konnte ihm nur zugefügt werden, wenn er in die Hände seiner Feinde durch Verrath eines Jüngers geliefert wurde. Es war daher auch von Ewigkeit her der Verrath eines Jüngers vorhergesehen und verhängt. Weil der Verrath in Gottes ewigem Rathe lag, sprach auch die Weissagung von ihm. Gottes Vorherbestimmung und Vorausverkündung legt dem Verrathe keinen Zwang an, die göttliche Nothwendigkeit hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Calvin kann das nicht aus vollem Herzen zugeben: *scio equidem*, sagt er, *quomodo nonnulli interpretes hunc scopulum declinent, fatentur Judae opera impletum esse, quod scriptum erat, quia Deus, quod praesciverat, vaticiniis testatus sit. Ergo ut doctrinam, quae illis videtur paulo asperior, mitigent, praescientiam Dei substituunt decreti loco, acsi eminus tantum prospiceret Deus, quae futura sunt, non autem suo arbitrio disponeret. Sed longe aliter spiritus hanc controversiam dirimit; quia non tantum causam traditi Christi affert, quod ita scriptum esset, verum etiam quod ita definitum.* Wir sagen: hat Gott auch vorher bestimmt, dass der Herr verrathen werden sollte, so hat er doch keineswegs den Judas dazu bestimmt, dass er dieses Be-

schlossene und Vorausgesagte erfüllte, mit freiem Willen ist das Kind des Verderbens eingetreten. Es wusste und wollte, was es that.

Matth. 26, 25.

Da antwortete Judas, der ihn verrieth, und sprach: bin ich es, Rabbi? Er sprach zu ihm: Du sagst es.

Joh. 13, 23—30.

Es war aber einer unter seinen Jüngern, der zu Tische sass an der Brust Jesu, welchen Jesus lieb hatte. (24) Dem winkte Simon Petrus, dass er forschen sollte, wer es wäre, von dem er sagte. (25) Derselbe legte sich an die Brust Jesu und sprach zu ihm: Herr, wer ist's? (26) Jesus antwortete: der ist's, dem ich den Bissen eintauche und gebe. Und er tauchte den Bissen ein und gab ihn dem Judas, dem Sohne Simons, den Iskariot. (27) Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn.

Da sprach Jesus zu ihm: was du thun willst, das thue bald! (28) Dasselbige aber wusste Niemand von denen, die zu Tische lagen, wozu er es ihm sagte. (29) Etliche meinten, dieweil Judas den Beutel hatte, spräche Jesus zu ihm: kaufe, was uns noth ist auf das Fest, oder, dass er den Armen etwas gäbe. (30) Da er nun den Bissen genommen hatte, ging er hinaus. Und es war Nacht.

Meyer behauptet, dass Johannes immer an der Brust des Heilands bei den Mahlzeiten seinen Platz gehabt habe; dieses soll nicht aus der periphrastischen Sprachweise: *ἦν δὲ ἀνακείμενος*, sondern aus den daraus folgenden Worten: *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* folgen. Wie dieses aber daraus erschlossen werden kann, gibt er leider nicht an: ich weiss nicht, welche zwingende Nothwendigkeit in dem *εἷς* liegen soll. Einer von den Jüngern befand sich liegend an jenem Abende *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*. Es soll nicht gesagt werden, dass er seinen Kopf in den Busen, auf die Brust des Herrn gelegt habe, denn die Alten ruhten bei Tische nicht auf, sondern nur neben einander. Mit dem Hinterkopfe reichte der Eine dem Andern gerade bis zu der Bauschung des Gewandes, welche durch den Gürtel hergestellt wurde. Lightfoot, welcher in diesen Dingen ausserordentlich bewandert ist, bringt aus der Glossa zu Berachoth 46, 2 folgende Stelle darüber bei: *soliti sunt comedere discumbentes et reclinati in latus sinistrum et pedibus ad terram, singuli super lectos singulos.* Hier hatte aber nicht ein jeder Tischgenosse sein eigenes Polster: dieser eine Jünger ruhte ja an seines Meisters Brust. Lipsius beschreibt in seiner klassischen Schrift: *De ritu conviviorum apud Romanos* den *modus accubitus* genauer so: *iacebant reclinata superiori parte corporis in cubitum sinistrum, inferiori in longum porrecta et iacente, capite leviter erecto, dorso pulvillis modice suffulto. Et primus quidem discumbebat ad caput lecti, cuius pedes porrigebantur iuxta dorsum secundi.* Er findet mit Recht dieselbe Weise auch bei den Juden herrschend. Dieser Jünger, welcher also gleichsam wie ein Kind in dem Schosse seines Vaters lag (Joh. 1, 18. Luk. 16, 22), wird nicht mit Namen genannt, sondern nur als der bezeichnet, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*. Dieselbe Bezeichnung kehrt in unsrem Evangelium 19, 26. 20, 2. 21, 7, 20 wieder. Welcher Apostel ist darunter zu verstehen? Jene angezogenen Stellen haben keine

synoptischen Parallelen, aus welchen wir den Rufnamen dieses Anonymus erfahren könnten: es lässt sich aber nur an drei Apostel denken, denn drei zeichnete Jesus vor den andern entschieden aus: den Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus kann es nicht sein, denn hier wie 20, 2. 21, 7, 20 erscheint er, bei seinem Namen genannt, neben diesem Jünger, welchen der Herr lieb hatte. Auch Jakobus kann es nicht gewesen sein, denn aus dem Worte des Heilands über diesen fraglichen Jünger: wenn ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an (Joh. 21, 22), kam, wie der Evangelist V. 23 bemerkt, die Rede über denselben auf: dieser Jünger stirbt nicht: es muss also dieser Jünger, welchen der Herr lieb hatte, in sehr hohem Alter noch gelebt haben, da Johannes sein Evangelium schrieb, was auf Jakobus nicht passt, denn Apostelg. 12, 2 erzählt uns schon seinen frühen Tod. Es bleibt somit nur Johannes, der Evangelist, übrig. Er nennt sich nie mit Namen, sondern, wenn er sich ein Mal erwähnen muss, versteckt er sich immer unter diese Umschreibung. Wie kam er dazu, sich so zu benennen? Bengel bemerkt: *Magna cura vitat Johannes expressam sui appellationem. Optabilius est a m a r i ab Jesu, quam nomine proprio celebrari. Est tamen hoc loco notatio ipsius nominis proprii, nam Johannes dicitur, qui apud D o m i n u m g r a t i a valet. Ideo haec appellatio ponitur etiam, ubi materia substrata eam non valde postulat, v. gr. c. 20, 2, cum Petro cuius nomen ponitur. Atque hic, instante passione, prima eximia a m o r i s significatio data est Johanni per revelationem arcani: antea is videtur nescisse se tam carum esse.* Hengstenberg geht noch weiter. Johannes heisst der, welchen Jehova lieb hat. In der Liebe Jesu, des im Fleische erschienenen Jehova, ging der fromme Wunsch in Erfüllung, aus dem die Namengebung hervorging. „Aller Wahrscheinlichkeit nach,“ sagt er, „gab Jesus diese Erklärung in der Ausdeutung des Namens Johannes, der eben durch diese Ausdeutung zu einem andern Namen wurde. Dafür spricht, dass Jesus sonst mehrfach dem geistlichen Charakter seiner Apostel durch die Beilegung eines zweiten Namens einen Ausdruck gab, vgl. 6, 71. 11, 16. Wo der Eigenname selbst nur ausgedeutet zu werden brauchte, da lag es nahe, ihn beizubehalten und durch die Deutung zu heiligen.“ Godet ebenso. Meyer bemerkt hiergegen, dass es dann heissen müsse: ὃν ἠγάπα ὁ κύριος, da Jehova im N. T. durch ὁ κύριος wiedergegeben werde. Hengstenberg sucht diesen Einwurf dadurch zu beseitigen, dass Johannes von Jesu nur zwei Mal, 4, 1 und 6, 23, als von dem Herrn rede vor seiner Auferstehung: Jesus sei die konstante Bezeichnung. Allein diese Ausrede hat keinen Werth, denn soll der Johannesname wirklich ausgelegt werden durch diesen Satz, so hätte unbedingt das Wort gebraucht werden müssen, welches dem Jehova entspricht. Hat Johannes nicht durch Ausdeutung seines Namens dieses Prädikat empfangen, so kann er zu demselben entweder so gekommen sein, dass Jesus ihm ein Mal in ganz besonderer Weise seine Liebe durch ein Wort versicherte, oder so, dass Andere aus Liebesbezeigungen Jesu ihm diesen ehrenden Beinamen gegeben haben, oder endlich so, dass er sich selbst diese Bezeichnung beilegte. Wenn der Herr der Schöpfer dieses Beinamens wäre, so dürften wir wohl in irgend einem Evangelium eine dessfallsige Bemerkung erwarten: wenn Johannes sich selbst diesen Beinamen gab, so würden wir an seiner Bescheidenheit etwas irre werden: die Leute, welche von ihm sagten: dieser Jünger stirbt nicht, benannten ihn also, weil Jesus ihm ganz besondere Beweise seiner Freund-

schaft und Zuneigung gegeben hatte: wir denken an das Ruhen in seinem Schosse und an das Vermachen seiner Mutter. Wenn Johannes diese Bezeichnung, welche für ihn in der apostolischen Gemeinde in Aufnahme gekommen war, hier selbst gebraucht, so kann auf den ersten Blick diess als Prahlerei, als Eigenlob erscheinen: bei näherer Erwägung schwindet aber dieser Schein und Chrysostomus und seine Nachfolger behalten Recht, wenn sie sagen: *σκόπει δὲ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀκόμπαστον· οὐ γὰρ εἶπε τὸ ὄνομα, ἀλλ', ὅτι ὃν ἠγάπα.* Diese Bezeichnung hat etwas befremdliches. *Quid est autem,* so fragt Augustinus, *quem diligebat Jesus? Quasi alios non diligeret, de quibus idem ipse Johannes superius ait, in finem dilexit eos. Et ipse dominus, maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Et quis enumeret omnium divinarum testimonia paginarum, quibus dominus Jesus, non illius neque eorum, quae tunc erant tantum, sed etiam post futurorum membrorum et totius ecclesiae suae dilector ostenditur? Sed profecto latet hic aliquid et pertinet ad sinum, in quo recumbebat, qui ista dicebat.* Es geht aus dieser Bezeichnung sonnenklar hervor, was Augustinus später von Jesus sagt: *qui utique omnes, sed ipsum prae ceteris et familiarius diligebat.* Was den Johannes dem Erlöser so liebenswürdig machte, wird in den Evangelien nirgends näher angegeben: Hieronymus weist auf die Jungfräulichkeit dieses Apostels hin, Chrysostomus auf seine Sanftmuth und Bescheidenheit, Lampe sagt: *blandum Johannem temperamento, tenerum affectu, ardentem amore fuisse et historia et scripta eius et testimonia veterum ostendunt.* Gerhard kann mit seinem Worte: *Joannes ipse absolute et simpliciter dicit, quem diligebat Jesus, nec ullam peculiaris illius dilectionis causam assignat, eo ipso significans indebitae et ultroneae diligentis gratiae hoc unice esse tribuendum:* die Akten nicht schliessen, denn der Herr kann seine Liebe nicht ohne Grund in ganz besonderer Weise diesem Jünger zugewandt haben. Ich möchte mit Origenes dabei stehen bleiben, dass hier und auch 21, 20 von dem Jünger, der an dem *κόλπος* des Erlösers gelegen hat, gesagt wird, Jesus habe ihn geliebt: an seinem Busen lässt man den ruhen, welchen man seine Geheimnisse anvertrauen kann; von allen Jüngern ist Johannes, vermöge seiner sinnigen, tiefsinnigen Naturanlage, am Geschicktesten, das Geheimniss des Sohnes Gottes in dem Menschensohne zu belauschen und zu würdigen. Wer an dem Busen liegen soll, muss schweigsamer Art sein, muss noch keine in feste, starre Formen gegossene Person sein: Johannes war noch jung und weich, hingebend, er hatte von allen Aposteln noch am Meisten etwas Kindliches sich erhalten. Diese besondere Liebe des Herrn zu Johannes ist kein Zeichen seiner Schwäche, wie es kein Gebrechen ist, wenn Kinder Gottes ein Gotteskind mehr lieben als ein anderes. Gut sagt Calvin, *peculiaris amor, quo Christus Johannem complexus est, clare testatur, non pugnare semper cum caritate, si quos aliis magis amamus: sed totum in eo positum est, ut amor noster Deum respiciat et quo quisque Dei donis magis excellit, in eum feratur.*

An Johannes wendet sich Petrus, *νεύει οὖν τούτῳ.* Die Scene ist dem Geschichtsschreiber noch in frischester Gegenwärtigkeit, sie steht ihm noch vor den Augen. Simon Petrus ist ein rascher, thatkräftiger Mann: *ὁ δὲ πανταχοῦ θερμὸς Πέτρος,* sagt Chrysostomus treffend, hört, dass Einer aus den Zwölfen ein Verräther ist, er will das nicht ruhig mit anhören, er will entschieden eingreifen und handeln. Grotius trifft den Punkt nicht,

wenn er schreibt: *cupit autem hoc Petrus, tum ut innoxii extra suspicionem sint, tum ut sibi caveant ab impuro.* Wenn er nur wüsste, wen Jesus bezeichnete, dann könnte er etwas für den Bedrohten thun. Er wendet sich an den Jünger, welchen Jesus liebte; an den Herrn getraut er sich nicht, sich direkt zu richten. Er ist mehrfach schon zugefahren und hat desshalb Verweise empfangen. Er sucht einen Vermittler. Johannes hat ihm schon nahe gestanden, da sie ihre himmlische Berufung noch nicht empfangen hatten, Luk. 5, 10: seit dem ist er ihm noch mehr lieb und werth geworden. Innige Freundschaft verbindet sie: Jesus sendet sie desshalb auch zusammen aus, um ihm das Passa zu bereiten. Er kann sich aber — sie liegen so ungünstig — mit seinem Freunde nicht durch's Wort verständigen, daher winkt er ihm zu und Johannes versteht seinen Genossen. Er weiss, was er ihm sagen will. Die Lesart ist hier streitig. Die Recepta lautet: *πυθέσθαι, τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει*, aber *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν* geben der Codex Vaticanus und andere Handschriften, was Tischendorf, Lachmann, Lücke, de Wette, Meyer u. A. desshalb lesen. Der Codex Sinaiticus gibt gar beide Lesarten: *πυθέσθαι, τίς ἂν εἴη περὶ οὗ ἔλεγεν καὶ λέγει αὐτῷ, εἰπὲ τίς ἐστιν, περὶ οὗ λέγει.* Ich bleibe mit Hengstenberg, Godet u. A. bei dem gewöhnlichen Texte. Wenn Johannes dem Petrus zuwinkt, kann er nicht in der Lage gewesen sein, mit ihm vertraulich zu sprechen. Was soll *εἰπέ* dann heissen? Sage mir — woher soll Johannes aber wissen, was Petrus nicht weiss? Was berechtigt ihn zu dieser Annahme? Raschen Gemüthes soll er nach Meyer diese Voraussetzung machen: sagen wir offen und ehrlich, unüberlegt, wie ein Thor spricht Simon Petrus nach diesen. Heisst *εἰπέ* aber hier: frage ihn, so ist es erstens höchst gezwungen *εἰπεῖν* für *ἐρωτᾶν* zu nehmen und zweitens hätte *αὐτῷ* durchaus nicht wegbleiben dürfen. Petrus will, Johannes soll erforschen, wen Jesus unter den Zwölfen als seinen Verräther erkannt hat: erforschen natürlich bei dem, an dessen Brust er liegt.

Johannes thut seinem lieben Simon Petrus den Gefallen: derselbe hat ihm gewinkt, es ist also ein geheimer Auftrag und demnach verfährt er. *Ἐπιπεσών*, wie die Recepta hat, wofür aber Lachmann, Tischendorf u. A. *ἀναπεσών*, das der Codex Vaticanus u. A. enthalten, zu lesen bitten, was wir aber nicht thun, *δὲ ἐκεῖνος ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ· κύριε, τίς ἐστιν.* Johannes, welcher mit seinem Hinterkopfe in dem Busen des Herrn lag, konnte mit diesem kein leises, stilles Wort in dieser Lage reden. Er musste von der linken Seite auf die rechte sich hinüberlegen, er drehte den Kopf, den ganzen Leib nicht bloss um, sondern, um mit Jesus so zu reden, dass ihr Gespräch den Andern ganz verborgen blieb, rückte er weiter hinauf, legte er seinen Kopf ihm nicht in den Schoss, sondern auf die Brust. Dieses *ἐπιπεσών* hatte für die älteren Ausleger etwas anstössiges: sie konnten sich in einen solchen vertrauten Umgang nicht hineinfinden. Johannes schien ihnen an der göttlichen Würde des Herrn sich zu vergehen, sich zu viel zu erlauben. Chrysostomus *(hom. 72 in Joan.)* bemerkt: *ἢ μικρὸν οἴει μεμαθηκέναι, ἀκούσας ὅτι ἀνέκειτο· καὶ τοσαύτης αὐτοῖς ὁ διδάσκαλος μετεδίδου παῤῥησίας; εἰ καὶ τούτου τὴν αἰτίαν ζητεῖς μαθεῖν, ἀγάπης τὸ πρᾶγμα ἦν.* Euthymius sagt: *ὁ μὲν Ἰωάννης ἐξ ἁπλότητος καὶ ἀγάπης ἐπέπεσεν· οὔπω γὰρ φύσει θεὸν αὐτὸν ἐγίνωσκεν· αὐτὸς δὲ ἠνέσχετο κἂν τούτῳ ψυχαγωγῶν αὐτόν.* Wir gewinnen hier einen werthvollen, köstlichen Einblick in der Art und Weise, wie der

Herr mit den Seinen verkehrte. Er machte seine Würde und Hoheit ihnen gegenüber nicht geltend, legte nicht die scharfbemessenen Formen eines strengen Ceremonielles zwischen sie und sich: ungezwungen, gemüthlich, herzlich, wie Einer ihres Gleichen ging er mit ihnen um. *Nova libertas,* schreibt Bengel zu dieser Stelle, *qua neque hic neque alius discipulus alias usus est.* Neueren Auslegern ist das Heftige, das Leidenschaftliche in diesen *ἐπιπεσών* nicht recht: so behauptet noch Lampe, dass es hier nichts anders bezeichne, als *inclinare, leniter incumbere* und gibt höchstens nur zu, *quod non tantum versus pectus eius se reclinaverit, ut quidam vertunt, sed et illud cum blando quodam amoris impetu presserit.* Allein mit Recht redet Hengstenberg von einer gewissen Gewaltsamkeit der Handlung, von einem Liebesdrange, und Godet von einer raschen, der Lebhaftigkeit des Gefühls entsprechenden Bewegung. Johannes wirft sich an oder auf die Brust des Herrn, um ihn einer Seits mit seinem Leib und Leben gegen den Verräther zu decken, als auch anderer Seits im tiefsten Geheimnisse zu befragen. Die Frage zeigt, dass durch die Vertraulichkeit, welche in dem Verkehre des Johannes mit dem Heiland herrscht, die Würde, die Hoheit Christi keinen Abbruch erfahren hat: *κύριε*, so redet er den an, welcher ihn liebt und den er von ganzem Herzen lieb hat. *Juncta autem erat,* sagt Lampe, *haec familiaritas cum reverentia, quia Dominum compellavit.* Die Liebe schlägt wohl Brücken über die scheidende Kluft, aber sie füllt nicht mit frevelnden Händen diese Kluft aus: liegen in dieser Kluft doch, wie in einem tiefeingeschnittenen Bergthale die Quellen, aus welchen die Wasser der Liebe dem Jünger in's Herz dringen.

Jesus verweist dem Johannes durchaus nicht seine Frage, er gibt ihm eine Antwort so leise, wie die Frage leis in's Ohr geredet war. Er nennt den Judas Ischariot nicht mit Namen: er macht ihn aber durch ein Zeichen kenntlich. Warum wählt er die Zeichensprache? An und für sich konnte er ja eben so gut wie das Zeichen, den Namen dem Jünger in das Ohr flüstern. That er das nicht, so muss er einen besondern Grund gehabt haben, sich dieses Auskunftsmittels zu bedienen. Dem Herrn liegt Psalm 41 bei diesem Passamahle in dem Sinne: so oft er den Judas ansieht, muss er an jenen bösen Mann denken, der dem David, zu dessen Stamm er gehört, nach dem Leben stand. Die Erinnerung an jenen Psalm lässt ihn dieses Zeichen wählen: er will durch dasselbe darstellen, dass was dem David, seinem Vater nach dem Fleische, von Ahitophel widerfahren ist, jetzt ihm von Judas widerfährt. Hengstenberg hat wohl so Unrecht auch nicht, wenn er aus diesem Zeichen herausliest, dass Jesus den Judas noch nicht aufgegeben hatte, dass er noch immer bereit war, ihn in die Gemeinschaft seiner Liebe aufzunehmen. Dieser Akt sollte und musste sein Herz rühren, wenn er irgend noch besserer Empfindung fähig war. Jesus sprach *Johanni in aurem*, bemerkt Bengel im Namen aller neueren Exegeten: *ἐκεῖνός ἐστιν, ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω.* Ein Stück Brot oder Fleisch sagt Meyer ist dieses *ψωμίον*, welches in eine Brühe eingetaucht und dem Verräther dargereicht werden soll. Kühnöl hält dieses *ψωμίον* für den letzten Bissen von dem Passalamme, welchen der Herr, der ihn jedem einzelnen dargereicht hatte, in diesem Augenblicke gerade dem Judas darbot. Das Wort *τὸ ψωμίον* bedeutet allerdings nach dem Scholiasten zu Odyss. 10, 374: *σάρκες, μέλη:* allein in dem späteren Sprachgebrauche ist *ψωμός* = *ὁ ἄρτος*, wie Suidas sagt, hiernach übersetzt die 70. Job. 22, 7

פַּת mit *ψωμός*. Es wird daher hier besser mit den meisten Auslegern an einen Bissen Brot gedacht: nach Lampe tunkt nun Jesus diesen Bissen in Wein oder in das Charoset — allein wir hören nirgends bei den Rabbinen, dass bei dem Passamahle Brot in Wein eingetaucht wurde; das Charoset, für welches sich auch Grotius, Luthardt, Hengstenberg, Godet, Bleek entscheiden, verdient vor den bittern Kräutern, an welche Lücke, Baumgarten-Crusius u. A. denken, um desswillen wohl den Vorzug, weil in der späteren Zeit diese bittern Kräuter überhaupt nicht mehr mit Essig und Salzwasser, sondern nur noch mit dem Charoset zusammen genossen wurden. Nach Bengel hatte der Herr den Bissen schon in der Hand, welchen Judas Ischariot empfing. *Dedit Jesus cum summa longanimitate: et ceteri discipuli sine dubio putarunt, Judam prae aliis esse felicem. Sed cum Judas ne sic quidem resipisceret, factus est Satanae organon singulare, Christo adversissimum.* Johannes berichtet: *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, τότε εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς.* Dem Evangelisten kommt es darauf an, den Moment, da Satan den Judas vollständig in seine Gewalt bekam, besonders zu markiren, daher schreibt er express noch *τότε*, *accurate notatur tempus*, sagt Bengel, Meyer ähnlich: geflissentliche Hervorhebung des tragischen Zeitpunktes. De Wette meint, dieser und der ähnliche Ausdruck V. 30 veranlasse zu dem Gedanken, dass der Evangelist dem Bissen eine gleichsam magische Kraft zugeschrieben habe. Er ist von solchem Unsinne weit entfernt und wenn de Wette den Text genauer daraufhin angesehen hätte, würde er diese Anmerkung selbst verworfen haben. Bengel macht schon darauf aufmerksam, dass es hier heisst *μετὰ τὸ ψωμίον* — *post offulam, non cum offula.* Judas hat sicher nicht, was Kühnöl noch annimmt, das heimliche Gespräch des Herrn mit Johannes belauscht, er weiss aber, was das zu bedeuten hat, dass er nach jenem kurzen, leisen Zwiegespräche den Bissen aus der Hand seines Meisters erhält. Wie er zu diesem Wissen kam, sagt uns der Evangelist nicht: der Vermuthung ist ein weites Feld somit eröffnet. Wir dürfen wohl annehmen, dass der Jünger, welcher den Bissen empfing, zu dem Darreicher aufblickte, dessen Blick er sonst vermieden hatte: sollte er nicht in dem Auge des Heilands mit seinen scharfen Augen, welche durch das böse Gewissen, durch die Angst, entdeckt zu werden, noch mehr geschärft waren, etwas gelesen haben, was er bis zu dieser Stunde in demselben noch nicht in solcher Weise darin gefunden hatte? Kann Jesus den Verräther anblicken ohne den grössten Seelenschmerz, ohne die tiefste Wehmuth, ohne das höchste Entsetzen und Grauen? Der Verräther empfängt ein besonderes Liebeszeichen aus den Händen des Verrathenen; dieser theilt mit seinen eigenen Händen ihm noch von seinem Brote mit, er will ihn nicht verstossen, er ist entschlossen, ihn trotz alledem, was schon geschehen ist, in seiner Gemeinschaft zu behalten. Das höchste Liebeszeichen bleibt bei Judas auch nicht ohne Wirkung; nur ist diese nicht positiv, sondern negativ, nicht lebendigmachend, sondern tödtend, nicht bekehrend, sondern verstockend. Gleichgültig kann dem Herrn gegenüber, wenn er in seiner ganzen Liebesmacht sich offenbart, kein Menschenherz verharren; wenn es sich ihm nicht erschliesst, so muss es sich desto fester verschliessen, wenn es nicht weich werden will, so muss es verstocken. Das Feuer schmilzt und härtet auch; dieselbe Sonne, welche mit ihrem hellen, heissen Scheine das eine Gewächs in seinem gedeihlichen Wachsthume fördert, verdorrt und verbrennt das andre Gewächs, welches

auf dem Felsen steht und keinen Saft hat. Sehr richtig bemerkt Calvin: *caeterum porrecta a Christo offula Satanae locum minime dedit, sed potius Judas accepta offula se totum Satanae tradidit. Fuit haec quidem occasio; sed non causa. Debebat etiam plus quam ferreum pectus tanta Christi indulgentia molliri: nunc desperata et insanabilis eius obstinatio hoc meretur, ut suo iusto iudicio Deus cor illius per Satanam magis induret. Sic dum benefaciendo hostibus carbones ignis congerimus in eorum capita, si prorsus sunt insanabiles, magis uruntur in suum exitium.* Judas wusste, was der Bissen zu bedeuten hatte, dass er nämlich den Verräther kenntlich machen sollte, aber er besann sich nicht, seine Hand zitterte nicht, da er sie nach dem dargereichten Bissen ausstreckte. Er griff fest zu und verzehrte ihn entschlossen. Vgl. in V. 30 *λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον.* Es stand noch in seiner Macht, den Bissen abzuweisen, und, wenn er zur Erkenntniss und Reue in diesem entscheidenden Augenblicke kam, konnte er an diesen Bissen sich klammern und den Sohn Gottes an diesem Bissen festhalten und ihn nöthigen, ihm zu vergeben. Mit der gefühllosen Dahinnahme des Bissens ist des Verräthers Geschick entschieden. Hengstenberg scheint mir zu einseitig zu betonen, dass Judas, welcher in dem Wahne dahingegangen war, Jesus durchschaue ihn ebenso wenig als die Jünger, hier eines Andern belehrt wird und von der Allwissenheit, und da dieselbe eine Eigenschaft Gottes allein ist, also von der wahren Gottheit Jesu Christi sich überzeugen muss und nun gegen den Gott, erschienen im Fleische, sich versündigt: ich lege ein grösseres Gewicht auf die Bezeugung der Heilandsliebe bis an das Ende. Dieser Liebe, welche bei Menschen nicht zu finden ist, widersteht der Verräther: dieser Liebe gegenüber wächst sein Missmuth zum tödtlichen Hasse, seine Gleichgültigkeit zur Verstocktheit. Johannes beschreibt die furchtbare Höhe, zu welcher Judas Sünde sich entwickelte, mit den Worten: *εἰςῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς.* Gut merkt Bengel zu *ἐκεῖνον* an: *illum, iam remote notat Judam:* Judas ist ihm jetzt nur noch ein Fernstehender, ein Fremder, mit welchem er nichts mehr gemein haben mag. Der Satan ging in den Judas hinein: wir sind bei Lukas 22, 3 schon diesem Ausdrucke begegnet. Während Lukas dort, die verschiedenen Phasen des Prozesses bei Judas überspringend, gleich sagt, wohin es mit ihm kam, schliesst Johannes, welcher uns schon Blicke thun liess auf das Wachsthum der Sünde in seinem Herzen, mit dieser Angabe ab. Der Satan, welcher ihm vorher nur den Gedanken des Verrathes injicirt, insinuirt, nahe gelegt hatte, nimmt jetzt von Judas Besitz, wie die bösen Geister Besitz ergreifen von den Unglücklichen, welche Besessene heissen. Derselbe Ausdruck wird gebraucht von beiden satanischen Besitzungen. Vgl. Matth. 12, 45. Mark. 5, 12 f. 9, 25. Luk. 8, 30. Richtig bemerkt Augustinus *(tract. 62 in Joh.): intravit ergo post hunc panem satanas in domini traditorem, ut sibi iam traditum plenius possideret, in quem prius intraverat, ut deciperet. Neque enim non in illo erat, quando perrexit ad Judaeos et de pretio tradendi Domini pactus est, cum haec apertissime Lucas Evangelista testetur (22, 3—4). Ecce ubi ostenditur, quod iam intraverat satanas in Judam. Prius ergo intraverat, immittendo in cor eius cogitationem, qua traderet Christum; talis enim iam venerat ad coenandum. Nunc autem post panem intravit in eum, non ut adhuc alienum, sed ut proprium possideret.* Wie es in dem Wachsthum der Heiligen Stufen gibt, so auch in dem der Gottlosen, *sunt enim*, bemerkt Zwingli schon, *quemadmodum in fide, ita et*

in infidelitate aut perfidia gradus quidam: nemo repente fit optimus, sic nemo repente fit pessimus: wie die Einwohnung des h. Geistes in verschiedenem Grade stattfindet, so auch die Einwohnung des bösen Geistes. Gut sagt Calvin, dem im Grunde alle, die über diesen Punkt wie Bengel, Godet, Hengstenberg sich äussern, beipflichten: *quum certum sit nonnisi Satanae instinctu tantum a Juda conceptum fuisse nefas, cur nunc primum dicitur in eum ingressus satanas, qui regnum in eius corde iam occupaverat? Verum ut saepe credere dicuntur, qui in fide, quam pridem habebant, magis confirmantur atque ita fidei accessio vocatur fides: ita nunc, quum Judas prorsus Satanae addicitur, ut furioso impetu rapiatur ad extrema quaeque, dicitur in eum ingressus satan. Nam ut gradatim proficiunt sancti et quatenus novis subinde donis augentur, spiritu sancto dicuntur impleri: ita quotenus sua ingratitudine iram Dei in se impii provocant, dominus spiritu suo, omni rationis luce adeoque humano sensu nudatos satanae mancipat. Haec horribilis est Dei vindicta, dum homines in sensum reprobum traduntur, ut nihil fere a pecudibus differant, imo in flagitia ruant, a quibus abhorrent ipsae pecudes.* Bisher hatte Judas mit der Sünde gespielt, jetzt spielt die Sünde mit ihm: er glaubte, dass es in seiner Hand stünde, den Verrath auszuführen oder zu unterlassen. Aber ungestraft spielt Niemand mit der Sünde: das Spiel geht alle Mal verloren. Der Satan gewinnt es dem leichtsinnigen Menschenkinde ab. Er überlistet ihn. Spielend nistet sich die Ungerechtigkeit im Herzen ein: im Spiele reisst sie alle Scham und Furcht vor Gott und den Menschen aus und macht den freien Menschen zu ihrem Spielballe, zu einem Knechte, zu einem Leibeigenen des Teufels.

Judas, welcher von dem Herrn sich durchschaut fühlt, kann es nicht glauben, dass es wirklich so steht. Er hat Alles in dem tiefsten Geheimnisse abgemacht, wie soll jener davon eine Wissenschaft erhalten haben: zudem liegt derselbe so ruhig, so gelassen bei Tische. Kann einer, der da weiss, dass er verrathen und verkauft ist, in der Mördergrube so sorglos ruhen? Er will sich überzeugen, ob er sich nicht über den Sinn des Bissens geirrt hat: sein Herz ist so verstockt, dass Andeutungen und Winke nicht mehr gelten, eine bestimmte, runde Antwort begehrt er. Er wendet sich mit der Frage an den Erlöser: μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί. Die Andern haben alle, ihrer Unschuld sich bewusst, eben so gefragt: Judas thut es seiner Schuld sich wohl bewusst. Jene haben aber nicht wie er ῥαββί, sondern κύριε gesagt: es sticht sich nur um ein Wort, aber das hat etwas zu bedeuten. Jene erkennen in Jesus eine Offenbarung des Bundesgottes, dieser nichts anders als einen Lehrer, wie es in Israel genug gibt. *Iste,* bemerkt Hieronymus, dem diese Benennung nicht entgangen war, *qui proditurus erat, non dominum, sed magistrum vocat, quasi excusationem habeat, si, domino denegato, saltem magistrum prodiderit.* Ich glaube nicht, dass Judas diese Bezeichnung wählt, um seinen Verrath zu entschuldigen oder zu verkleinern, der Herr ist ihm nichts mehr und nichts weniger als ein Rabbi. Wenn derselbe Kirchenvater zu Matth. 26, 25 sich die Scene so denkt: *Judas ceteris contristatis et retrahentibus manum et interdicentibus cibos ori suo, temeritate et impudentia, qua proditurus erat, etiam manum cum magistro mittit in paropsidem, ut audacia bonam conscientiam mentiretur,* so hat er den Johanneischen Bericht ausser Acht gelassen: in der Charakterisirung des Verräthers aber hat er vollkommen Recht. Judas ist ein Meister in der Heuchelei, er hat die freche, eiserne Stirne, die ver-

zweifelte Verwogenheit und die rohe Unverschämtheit, welche dazu erforderlich sind. Jesus, auch nicht im Geringsten durch diese Frage entsetzt und beirrt, antwortet ihm, wie die Kinder Israel eine bejahende Antwort gern ertheilten, mit den Worten: *σὺ εἶπας*. Er weiss, dass er sich nicht irrt. Vortrefflich sagt Chrysostomus, welcher seltsamer Weise den Judas fragen lässt: *μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; Ὦ τῆς ἀναισθησίας. Ἐξετάζει συνειδὼς ἑαυτῷ τοιαῦτα· καὶ γὰρ ὁ εὐαγγελιστὴς θαυμάζων αὐτοῦ τὴν ἰταμότητα, τοῦτό φησι. Τί οὖν ὁ πραότατος καὶ ἡμερώτατος Ἰησοῦς; Σὺ εἶπας. Καίτοι γε ἐνῆν εἰπεῖν· ὦ μιαρὲ καὶ παμμίαρε, ἐναγὲς καὶ βέβηλε· τοσοῦτον χρόνον ὠδίνων τὸ κακόν, καὶ ἀπελθὼν καὶ συμβόλαια σατανικὰ ποιήσας καὶ ἀργύριον συνθέμενος λαμβάνειν, καὶ παρ' ἐμοῦ δὲ διελεγχθείς, ἔτι τολμᾷς ἐρωτᾶν; Ἀλλ' οὐδὲν τούτων εἴρηκεν· ἀλλὰ πῶς; Σὺ εἶπας, ὅρους ἡμῖν καὶ κανόνας ἀνεξικακίας πηγνύς.*

Der Herr weiss nun, dass Judas schlechterdings nicht hören will, dass er zu allem fähig und entschlossen ist: nichts hat auf dieses Kind des Verderbens noch heilsam einwirken können. Alle Scham und Furcht hat er ausgezogen: die hingebendste Liebe war nicht im Stande, den Verrath ihm zu verleiden. Er kann den Verräther nicht mehr zurückhalten: er kann nur noch eines wünschen, dass das Unvermeidliche, das *ὡρισμένον* nun bald geschehe. Darum (*οὖν*) spricht er zu ihm: *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον*. Sprachlich machen diese Worte keine Schwierigkeit: Winer übersetzt sie S. 237 vollkommen richtig: „*quod (iam facis). quo iam occupatus es, id (fac) perfice ocius. Vgl. Arrian. Epict. 4, 9, 18: ποίει ἃ ποιεῖς. 3, 23, 1* und *Senec. de benef. 2, 5: fac, si quid facis.* S. Wetstein 1, 931. Was hier befohlen, anempfohlen wird, liegt nicht in dem Verbum, sondern in dem beigefügten Adverbium." Chrysostomus hat den Sinn dieses Wortes nicht getroffen mit seiner Bemerkung: *τὸ δέ· ποίησον τάχιον, οὐ προστάττοντός ἐστιν, οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλ' ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύντος, ὅτι αὐτὸς μὲν ἐβούλετο διορθώσασθαι· ἐπειδὴ δὲ ἀδιόρθωτος εἶχεν, ἀφίησιν αὐτόν.* Origenes hatte (tom. 32 in Joan.) schon vortrefflich sich so geäussert: *προκαλούμενος τὸν ἀνταγωνιστὴν ἐπὶ τὴν πάλην ἢ τὸν προδότην ἐπὶ τὸ διακονῆσαι τῇ σωτηρίῳ κόσμῳ ἐσομένῃ οἰκονομίᾳ, ἣν οὐκ ἔτι μέλλειν, οὐδὲ βραδύνειν, ἀλλ', ὅση δύναμις, ταχύνειν ἤθελεν, οὐ δειλιῶν, ὡς οἴονταί τινες τῶν μὴ νοησάντων.* Augustinus spricht besser: *o verbum libentius parati, quam irati! o verbum non tam poenam exprimens proditoris, quam mercedem significans redemptoris. Dixit enim, quod facis, fac citius, non tam in perniciem perfidi saeviendo, quam ad salutem fidelium festinando.* Calvin schlägt wieder falsche Bahnen ein, wenn er hier eine *vox detestantis* findet. *Hactenus illum variis modis revocare studuerat, sed nullo profectu. Nunc ut hominem deploratum alloquitur: pereas, quando tibi decretum est perire. Atque in ea re iudicis officio fungitur, qui morti adiudicat, non quos sponte perditos cupit, sed qui iam sua culpa se ipsos perdiderunt.* Das liegt nicht in diesem Worte: der Herr hätte dann mit seiner Frage: Judas, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kusse? nicht noch ein Mal an dem Herzen des Verräthers anklopfen können. Viele Ausleger wollen diesem *ποίησον* die Bedeutung eines Imperativus streitig machen: ein Permissicus soll vorliegen. Grotius, Kühnöl u. A. sind dem Winke des alten Leo, der da sagt: *vox haec non iubentis est, sed sinentis, nec trepidi, sed parati,* gefolgt und lassen den Herrn sprechen: *non impedio, ferre paratus sum.* Allein der Imperativus ist hier ganz an seiner Stelle: Jesus wünscht, treibt,

befiehlt, dass Judas, da er nun ein Mal dazu entschlossen ist, den Verrath beschleunige, was er thun will, schnell thue. Was bestimmt ihn dazu? Ambrosius hat schon gemeint, die Gegenwart des Verräthers sei ihm lästig, peinlich gewesen, er habe mit seinen Treuen vertraulich zusammen sein wollen, so auch Lücke, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Godet u. A. Bleek verbindet damit noch einen letzten Versuch auf das Gewissen des Verräthers einzuwirken, Olshausen aber noch das Verlangen, dass beschleunigt werde, was ihm schon gewiss sei. Allein warum soll Jesus die Gegenwart des Verräthers jetzt erst störend und unerträglich sein? Der Versuch auf das Gewissen ist jetzt, da er wissen muss, dass der Satan in ihn gefahren ist, aussichtslos und daher unstatthaft. Es bleibt somit nur übrig, dass Jesus wünscht, der Verräther möge gehen, damit sein weltversöhnendes Leiden nun beginnen kann. Seine menschliche und seine göttliche Natur drängt ihn zu diesem Worte. Kreuz und Tod sind ihm verhängt, der Mensch leidet mehr in Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, als er leidet, wenn sie wirklich gekommen sind. Aus dieser Spannung sehnt er sich heraus: sein Herz wird nicht eher wieder ruhig, bis dass er den Leidenskelch in seine Hand genommen hat, um ihn auszutrinken. Seine Stunde ist nun gekommen, jene, da er nach vollendetem Werke heimkehren darf aus dieser Welt zu seinem Vater zu der Klarheit zurück, die er von Anfang der Welt her besass. Das Verlangen daheim zu sein, ein himmlisches Heimweh hat ihn ergriffen.

Judas hat nicht, was er bis dahin wähnte, den Herrn in seiner Hand, er kann ihm keinen Streich spielen: er hat nur Macht ihn zu verrathen, weil es des Erlösers Wunsch und Wille ist, dass es nun geschehe. Gut sagt Augustinus: *quod facis, fac citius: non quia tu potes, sed quia hoc vult, qui totum potest.* Nicht leise hat Jesus mit Judas, Simons Sohn, geredet: er hat vor allen andern Aposteln ihm zugerufen: was du thun willst, das thue bald. Aber keiner von denen, die mit zu Tische lagen, verstand, wesshalb er ihm dieses sage. *Οὐδεὶς ἔγνω*, sagt Johannes ganz ausdrücklich. Bengel, Kühnöl, Lange, Godet, Hengstenberg können es nicht begreifen, dass auch Johannes das Wort nicht verstanden haben sollte. Allein das *οὐδείς* befasst auch ihn in sich, wie Calvin, Grotius, Lampe, Meyer, Luthardt u. A. mehr bestimmt behaupten. Nach Calvin verstand Johannes nichts, weil es *verisimile est, fuisse quasi extra se raptum*, nach Grotius, dem Lampe und Meyer beipflichten, aber darum, weil er nicht glaubte, *tam prope esse facinus*, welches letztere richtiger ist als das erste. Sie glaubten, Jesus treibe den Judas an zu thun, was seines Amtes war, da er den Beutel trug. Die Einen vermutheten, dass der Meister seinem Jünger sage: *ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν*, die Andern aber: *τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ.*

Viele schliessen daraus, dass der Jünger Etliche glaubten, Judas solle zu dem Feste den Bedarf einkaufen, dass dieses Abendmahl an dem Tage vor dem allgemeinen Passamahle stattgefunden habe. Ist aber das Fest hier näher bestimmt als das Fest, da das Osterlamm geschlachtet und gegessen wurde? Und dauerte das Fest nicht sieben volle Tage, deren jeder eine *ἑορτή* war? An dem fünfzehnten Nisan, an dessen Vorabend das Passalamm verzehrt wurde, wurde die Chagiga dargebracht. Lightfoot bringt zu Joh. 18, 28 folgende Stelle aus den Rabbinen bei: *edebant, bibe-*

bant et laetabantur et sacrificium Chagigae, ad quod adducendum tenebantur, die decimo quinto vel die festo i. e. festi primo. Hiermit stimmt die Mischna de Paschate 6, 3, 4. Diese Chagiga, von welcher es in der letzten Stelle heisst: *adducebatur ex grege, et iumento, agnis et capris, masculis et foeminis, et comedebatur per duos dies et unam noctem,* ward des Morgens nach dem regelmässigen Morgenopfer, das um 9 Uhr dargebracht wurde, geopfert: man drängte sich mit seinem Opfer so in den Tempel, dass um Mitternacht schon, wie Josephus Antiqu. 18, 2, 2 berichtet, die Thore des Nationalheiligthumes geöffnet werden mussten. Standen die Thore zu dieser Stunde schon auf, so werden auch Händler dagewesen sein, welche Opferthiere und Anderes, was dazu noch nöthig war, feil boten. Es konnten demnach die Jünger, welche mit Jesus das Osterlamm gegessen hatten, recht gut glauben, dass dem Judas noch in Bezug auf diese Chagiga eine Weisung gegeben werde. Was gegen unsere Ansicht, dass das Mahl, welches Jesus mit den Seinen feiert, nicht an dem Abende vor der allgemeinen Passafeier gehalten wurde, eingewandt wird, muss grade gegen die, welche an eine solche Vorausnahme denken, geltend gemacht werden. Wenn das Mahl an dem Abende des 13. auf den 14. Nisan stattgefunden hätte, so begreift man schlechterdings nicht, wie die andern Apostel glauben konnten, Jesus schicke den Judas mit allerlei auf das Fest sich beziehenden Aufträgen aus. Er konnte in jener Nacht schlechterdings nicht kaufen, was zu dem Feste nothwendig war. Stand hie und da vielleicht auch ein Kramladen auf, so waren doch die Vorhöfe des Tempels geschlossen, wo man allein den heiligen Festbedarf einkaufen konnte. In der Nacht kann man auch für gewöhnlich nicht hingehen, um den Armen Almosen zu spenden: da haben sich selbst die Bettler von Profession zurückgezogen. Diese Nacht aber, welche auf das Passamahl folgte, machte eine Ausnahme von allen Nächten des Jahres, sie galt in der hellen Festfreude für Tag. Mit den Leuten, die mit Geld versehen von Mitternacht an in den Tempelvorhof gingen, kamen auch Arme, Krüppel und andere Nothleidende, welche an den Thüren des Tempels aus begreiflichen Gründen sich gern aufhielten (Apostelg. 3, 2), damit sie, sei es um ihren Hunger zu stillen, sei es um auch eine Chagiga darbringen zu können, eine milde Gabe erbettelten.

Da Judas nun den Bissen aus der Hand des Herrn genommen hatte, *εὐθέως ἐξῆλθε*, sagt die Recepta, Lachmann und Tischendorf lesen aber nach besseren Handschriften *ἐξῆλθεν εὐθύς*. Wenn Hengstenberg zwischen das Nehmen des Bissens und das Hinausgehen die Stiftung des h. Abendmahles einschalten will, so kann er das nur, wenn er dieses *εὐθύς* übersieht. Es bleibt uns nichts übrig, als den Weggang des Judas sofort, augenblicklich zu setzen. Hengstenberg wirft ein, dass Judas nicht vor dem Schlusse des Passamahles habe aufbrechen können, die h. Sitte verwehre das, und er hätte sich durch sein plötzliches Wegeilen selbst verrathen. Der letzte Grund ist ganz hinfällig: wie konnte er seine Absicht verrathen, da die Jünger ihn auf Wegen vermutheten, welche Jesus ihm gewiesen hatte. Warum soll er nicht während des Ostermahles noch aufbrechen, die h. Sitte hat über den doch keine Gewalt mehr, über welchen die Liebe Jesu nichts mehr vermag. Die andern Jünger konnten keinen Anstoss nehmen, denn ein Mal lag es in der Hand des Herrn, nach Be-

lieben die Feier des Abendmahles zu verlängern und anderer Seits in der Hand des Judas seine Bestellungen so schnell auszurichten, dass er noch zum Schluss der Feier zurückkehrte. Er ging hinaus und Nacht war draussen. „Dieser Schluss der Erzählung vom Judas hat“, so sagt Meyer, „ungesucht etwas Schauerliches und grade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks tief Ergreifendes.“ Godet findet nichts weiter als eine chronologische Notiz — eine solche war aber überflüssig, denn der Evangelist hat uns schon gesagt, dass Alles, was er erzählt, bei einem *δεῖπνον*, einem Abendessen sich zutrug. Baumgarten-Crusius lässt uns wenigstens die Wahl zwischen der natürlichen Nacht und der Nacht, welche der Nacht in dem Inneren des Judas entspricht. Nacht und Dunkel passen zu seiner Stimmung und zu seinem Vorsatz. Origenes erklärt sich für letzteres: *λεκτέον, ὅτι συμβολικῶς τότε ἡ αἰσθητὴ νὺξ ἦν, εἰκὼν τυγχάνουσα τῆς γενομένης ἐν τῇ ψυχῇ Ἰούδα νυκτός, ἡνίκα τὸ ἐπιφερόμενον σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, ὁ Σατανᾶς, εἰςῆλθεν εἰς αὐτόν*, Augustinus tritt ihm mit seiner Bemerkung zur Seite: *nox erat, et ipse, qui exivit, nox erat.* Ich entscheide mich ebenso mit Olshausen, Tholuck, Luthardt, Hengstenberg u. A. Das Kind der ewigen Nacht geht hinaus aus dem Reiche des Lichtes, hinweg von dem Lichte des Lebens in die Nacht, die sein Element ist, um dem Fürsten der Finsterniss zu dienen. Die Nacht umgibt ihn: sie, die sonst das Menschenkind abhält, hinauszugehen, überhaupt das Gehen ihm verleidet, lockt ihn hinaus und spornt ihn zu seinem Gange. *Videtur nobis evangelista*, sagt Lampe, *per hanc additionem voluisse veram festinationis proditoris rationem ostendere, quoniam suspicabatur, se iam diu a sacerdotibus esse exspectatum, aut quoniam verebatur, si nox illa praeteriret, ne machinae eius festo ingruente incassum essent cusae. Tempus sane hoc ad opus proditoris erat idoneum, ut sine tumultu magistrum traderet, et simul indicat, quam fervidus in servitio principis tenebrarum fuerit, intempesta nocte via tam turpi incedens.* Ich glaube nicht, dass hier Lampe Recht hat: über die Zeit der Ueberlieferung hat Judas mit den Hohenpriestern und Hauptleuten nichts ausgemacht, sie wären sonst in dieser entscheidenden Nacht zusammen gewesen und brauchten sich nicht erst zu versammeln, wie wir aus Matth. 26, 57 ersehen. Sie wünschten schwerlich die Festnahme Jesu an dem Osterfeste. Judas aber, der sich entdeckt sieht, kann, wenn er anders sein Werk noch vollbringen will, nichts anders als hinausgehen und hingehen zu seinen Bundesgenossen. Wenn er jetzt, in dieser Nacht nicht an's Werk geht, kann er es nimmermehr vollenden.

10. Die Stiftung des h. Abendmahles.

Matth. 26, 26—28.

Da sie aber assen, nahm Jesus Brot, segnete es und brach's und gab's den Jüngern und sprach: nehmet, esset, das ist mein Leib! (27) Und er nahm einen Kelch und dankte, gab ihnen den, und sprach: trinket alle daraus, (28) denn das ist mein Blut des Testamentes, welches vergossen wird für Viele zur Vergebung der Sünden.

Mark. 14, 22—24.

Und indem sie assen, nahm Jesus Brot, segnete es und brach's und gab's seinen Jüngern und sprach: nehmet, das ist mein Leib. (23) Und nahm einen Kelch, dankte und gab ihnen den und sie tranken alle daraus. (24) Und er sprach zu ihnen: das ist mein Blut des Testamentes, das für viele vergossen wird.

Luk. 22, 19—20.

Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtniss! (20) Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahle u. sprach: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird.

Die Einsetzung des h. Abendmahles wird in dem N. Testamente an vier Stellen berichtet, aber nicht in den vier Evangelien: wie Johannes von der Stiftung der h. Taufe schweigt, obgleich er auf dieses Sakrament an mehr als einer Stelle hinweist, vgl. 1, 33. 3, 5, so übergeht er auch die Anordnung dieses zweiten Sakramentes, obgleich er mehrfach auf dasselbe anspielt, wie in dem 6. Kapitel. Es darf wohl als allgemein zugestanden betrachtet werden, dass der vierte Evangelist die Einsetzung dieser beiden Sakramente unerwähnt lässt, weil dieselbe wie aus den andern Evangelien, so aus der Praxis der Gemeinde allen seinen Lesern bekannt war. Besondere Verhältnisse in der Gemeinde zu Korinth aber nöthigten den Apostel Paulus, die Stiftung des hochwürdigen Sakramentes des Leibes und Blutes Jesu Christi den dortigen Christen in's Gedächtniss zurückzurufen: sein Bericht, enthalten 1. Cor. 11, 24 ff., darf hier nicht ganz ausser Acht bleiben, da er zu dem Referate des Lukas als Parallele, bestimmter geredet, wohl als Quelle angesehen werden muss. Lukas, welcher sein Evangelium nicht aus eigener Anschauung und Wissenschaft schrieb, sondern aus Erkundigung bei Andern und Mittheilung der Augen- und Ohrenzeugen, hat ohne Zweifel dasjenige, was er hier berichtet, aus dem Munde seines Lehrers, des Apostels Paulus erfahren, welcher bekennt: *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.* 1. Cor. 11, 23.

Kein Berichterstatter gibt genau den Zeitpunkt an, in welchem diess Sakrament gestiftet wurde. Paulus begnügt sich mit der Angabe, dass diess *ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο*, 1. Cor. 11, 23, geschehen sei: die drei Synoptiker aber bezeugen bestimmter, dass es bei der Feier des Passamahles stattfand. Matthäus und Markus sagen übereinstimmend, dass *ἐσθιόντων αὐτῶν* der Herr das Brot nahm, Lukas stimmt mit ihnen insofern überein, als er bemerkt, dass er *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* den Kelch ergriff. Wann nun aber während des Passamahles das Brot gesegnet wurde, wird leider nirgends genau gesagt. Jener *Genetivus absolutus* wird von Euthymius falsch verstanden, wenn er auslegt: *μετὰ τὸ φαγεῖν τὸ νομικὸν πάσχα*, was von Calvin, Wetstein, Kühnöl und Baumgarten-Crusius gebilligt wird, welcher letztere, auf *ἐσθιόντων αὐτῶν* im V. 21 verweisend, durch diese Wiederholung hier angedeutet findet, dass von dem Apostel ein zweifaches Essen an jenem letzten Abende von einander unterschieden werde. „Die

folgenden Reden Jesu", bemerkt er zu unsrer Stelle, „wurden nämlich nicht mehr unter dem eigentlichen Passamahle (Lammesessen) geführt (daher, wie gesagt, das erneuete *ἐσθιόντων*), sondern, unter dem Nachessen, von welchem nicht die älteren Juden (Tract. Pesachim der Mischna), vielmehr die Späteren erzählen, und welches jetzt allein unter den Juden besteht. (Steph. Rittangel, *liber rituum paschalium.* Königsberg 1644.) Es heisst אפיקומן, *ἐπίκωμον, ἐπικώμιον.* Diese Bemerkung wird meist übergangen. Aber dass die spätern Juden Recht haben, wenn sie von diesem Nachessen als einer alten Tradition erzählen, erhellt schon aus der grossen Uebereinstimmung dieser jüdischen Gebräuche mit dem, was Christus hier that." Allein der *Genetivus absolutus*, in welchem das Zeitwort in dem Partizipe des Präsens steht, kann nimmermehr aussagen, dass jenes, welches das Zeitwort enthält, schon vergangen war, als das, was der dazu gehörige Hauptsatz berichtet, geschah, vielmehr wird das Partizip des Präsens nur dann zu seinem Rechte gelangen, wenn man das darin Angegebene mit dem, was der Hauptsatz berichtet, gleichzeitig setzt. Gegen Baumgarten-Crusius aber ist in Sonderheit zu bemerken, dass die grosse Uebereinstimmung aller das Passafest betreffenden jüdischen Bräuche jetzt keineswegs die Annahme unterstützt, dass dieselben in Christi Zeit schon in Uebung gewesen sind: denn, da mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem das jüdische Volk den Ort verlor, wo allein das Passalamm geschlachtet und genossen werden durfte, mussten die Häupter desselben sofort Bestimmungen treffen, wie es fortan mit der Feier des Osterfestes, welches nicht aufgegeben werden konnte, gehalten werden solle. Jenes Nachessen ist erst nach Jerusalems Zerstörung eingerichtet worden, wesshalb davon auch in der Mischna keine Sylbe zu finden ist, und war kein Nachessen im strengen Sinne des Wortes, d. h. nicht ein Essen, welches auf das Passamahl folgte, sondern ein Hauptessen, nämlich das Surrogat, das an die Stelle des nun unmöglich gewordenen Passamahles mit dem Osterlamme trat.

Während die Jünger assen, so verstehen dieses *ἐσθιόντων αὐτῶν*, Luther, Grotius, Fritzsche, de Wette, Bleek, Meyer, Keil ganz richtig, nahm Jesus *ἄρτον*, so sagen Matthäus und Markus, denn der Artikel, welcher in dem recipirten Texte bei Matthäus vor *ἄρτον* steht, fehlt in dem Sinaiticus, dem Vaticanus und anderen Handschriften, wesshalb er mit Recht von Lachmann, Tischendorf, Keil gestrichen worden ist. Wäre der Artikel mit Meyer zu schützen, so könnte man ihn entweder mit Bengel erklären *panis, qui in promptu erat*, oder mit de Wette das Brot, das man bei dem Passamahle zu brechen pflegte, oder mit Meyer das betreffende Brot, mit welchem er eben bekannter Massen das Abendmahl gestiftet hat, welches letztere de Wette auch für zulässig erachtet. Lukas und Paulus erzählen ohne jede nähere Zeitbestimmung, dass Jesus Brot nahm. Bei dem Passamahle lag ungesäuertes Brot auf dem Tische, mit welchem der Hausvater — ich verstehe in dem weiteren Sinne des Wortes den darunter, welcher bei dem Mahle den Vorsitz hatte — verschiedenes vorzunehmen hatte. Nachdem derselbe einen Becher Weins gesegnet und wegen des Tages gedanksagt hatte, wurden die bitteren Kräuter ohne das Charoset hereingebracht und gekostet. Darauf ward das ungesäuerte Brot, das Charoset, das Osterlamm und das Fleisch der etwa schon am 14. Nisan dargebrachten Chagiga aufgetragen. Der Hausvater segnete nun das Brot, nahm von den

bittern, in das Charoset eingetauchten, Kräutern so viel, als eine Olive gross ist, worin ihm alle Tischgenossen nachfolgten. Jetzt ward der Tisch etwas zur Seite geschoben, der zweite Becher gemischt und der Hausvater erzählte, gefragt von dem Jüngsten in der Gesellschaft oder auch nicht, die Festgeschichte, wobei die heiligen Bräuche angegeben wurden. Jetzt ward der Tisch wieder herangerückt, der Hausvater wies auf das Lamm hin, hob die bitteren Kräuter, sodann das ungesäuerte Brot mit der Hand in die Höhe und forderte zum Gesang des ersten Theiles vom Hallel auf: nach einem kurzen Dankgebet trank er nun den zweiten Becher. *Deinde*, erzählt uns Maimonides cf. Lightfoot zu Matth. 26, 26 weiter, *manus lavans et duos panes accipiens, unum frangit et fractum reponit super solidum et benedicit: benedictus sit ille, qui producit panem e terra, et complicans panem cum herbis amaris, intingensque in embamma (Charoset) benedicensque: Benedictus, tu domine noster, rex aeterne, qui nos sanctificavit praeceptis suis praecepitque, ut comederemus, azyma atque herbas amaras comedit: si vero separatim azyma atque herbas comedit, separatim gratias agit. Posteaque gratias pari modo agens super carnem Chagigae diei decimi quarti, de ea etiam comedit et pari modo benedicens super carnem agni, de ea comedit. Inde porro coenam protrahit hoc vel illud edens bibensve, prout libet: ultimoque de carne paschatis edit, saltem pro quantitate olivae, atque exinde nec quicquam cibi gustat omnino.* Bei der Benediktion des Brotes nach dem zweiten Becher soll Jesus nach Fritzsche und Godet das Brot des h. Abendmahles gesegnet und dargereicht haben. Wir können dem aber nicht beipflichten. Darauf, was Meyer noch anführt, legen wir kein Gewicht, dass dann nicht abzusehen wäre, warum er nicht auch die bitteren Kräuter dabei angewandt habe, die ja ein so schickliches Symbol des mit seinem Tode verbundenen bittern Leidehs abgegeben haben würden: denn neben dem Brote, welches den Leib, und dem Wein, welcher das Blut Christi abbildet, können die Kräuter, wenn das Symbolisiren nicht ein sinnloses Herumvagiren sein soll, jenem Brot und Wein entsprechend, nur etwas in dem lebendigen Leibesorganismus Jesu zum Gegenbilde haben. Durchschlagend ist aber der andre Grund, welchen Meyer noch beibringt, dass erst, nachdem dem volksthümlichen Passaceremoniel sein Recht widerfahren und das eigentliche Essen in freier Weise angefangen war, der Herr, ohne dem Passa selbst Eintrag zu thun, eine freie, neue und eigenthümliche Symbolik des Brotes aussprechen konnte. Wie ist es denkbar, dass Jesus, welcher zwei seiner Jünger vorausgeschickt hatte, um ihm das Passamahl zu bereiten, und der die heilige Feier mit den Worten eröffnete: mich hat herzlich verlangt, diess Osterlamm mit euch zu essen, keine richtige Passamahlzeit mit seinen Aposteln gehalten habe! Es kommt hierzu noch ein andres Moment, welches Calvin zu seiner sprachwidrigen Fassung des ἐσθιόντων αὐτῶν veranlasste. *Ego haec verba*, schreibt er, *non ita accipio, quasi coenae paschali haec nova et longe excellentior permixta fuerit, sed potius finem tunc priori convivio fuisse impositum. Quod etiam a Luca clarius exprimitur, ubi dicit, Christum, postquam coenasset, calicem dedisse. Absurdum enim fuisset, unum et idem mysterium temporis distantia abrumpi. Proinde non dubito, quin continuo tenore, postquam panem distribuerat, calicem addiderit. Quod vero de calice peculiariter narrat Lucas, ego ad panem quoque extendo. Vescentibus ergo illis panem Christus accepit, ut eos ad novae coenae participationem vocaret. Gratiarum actio, quaedam*

praeparatio fuit ac transitus ad reputandum mysterium. Sic finita coena sacrum panem et vinum gustarunt. Gewiss ist dieser Grund beherzigenswerth: ist das h. Abendmahl die Darreichung des Brotes und Weines, so muss, weil es eine Handlung ist, die Darreichung dieser beiden Elemente auch in rascher Folge, in einer gewissen Continuität stattgefunden haben. Fällt die Continuität der Zeit weg, so ist die Continuität der ganzen sakramentalen Feier auf das Höchste gefährdet. Keil sagt desshalb in Uebereinstimmung mit dem Haupte der reformirten Theologen ganz richtig: „Wenn das h. Abendmahl den Charakter einer selbstständigen, neuen Stiftung erhalten sollte, so durfte die Spendung der beiden Elemente, des Brotes und des Weines nicht von einander getrennt werden und auch die Einheit und Integrität des Paschamahles nicht durchbrechen.“ „Da nun,“ so schliesst er weiter, „die Segnung des Kelches μετ᾽ τὸ δειπνῆσαι erfolgte, so kann auch die Segnung und Spendung des Brotes nicht früher geschehen sein. Während des Essens des Paschalammes sprach sich Jesus über den Verräther aus, und da Judas sich sofort, nachdem Jesus ihn als solchen bezeichnet hatte, aus dem Kreise der Tischgesellschaft entfernte, so war er bei der Stiftung des h. Abendmahles nicht mehr anwesend.“ Auch ich nehme in Uebereinstimmung mit Keil, welchem Hilarius, Piscator, Bynaeus, Paulus, Olshausen, Neander, Tholuck, Lücke, de Wette, Bleek, Kahnis, Friedlieb, Langen, Meyer, Wichelhaus schon vorausgegangen waren, gegen die meisten Väter, Augustinus, Chrysostomus u. A., Luther, Zwingli, Calvin, Beza, Calov, Bengel, v. Hofmann, Hengstenberg, Schenkel an, dass der Verräther bei der Stiftung des h. Abendmahles nicht gegenwärtig war, da er nach der letzten Enthüllung seines Verrathes sich sofort entfernte. Aber so kurzer Hand wie Calvin und Keil das thun, lässt sich ἐσθιόντων αὐτῶν und μετὰ τὸ δειπνῆσαι doch nicht für gleichzeitig erklären: das Eine sagt zu bestimmt, dass sie noch mit Essen beschäftigt waren, und das Andre, dass sie zu essen aufgehört hatten, und dieses Essen kann nicht das Essen des allerletzten Bissens sein, sondern nur das Essen des Ostermahles, denn für das erstere Essen schickt sich nicht der gewählte Ausdruck δειπνεῖν, welches nie das Verzehren eines Bissens für sich allein bezeichnen kann. Gegen Ende des Passamahles unbedingt fand die Einsetzung des h. Abendmahles statt, das wird jetzt allgemein zugestanden: aber die Frage bleibt noch stehen: gegen Ende der Passamahlzeit oder als Ende derselben, vor jenem oder für jenen letzten Bissen von dem Osterlamme? Lightfoot ist der letzteren Ansicht. *Videtur, quod eorum (frustulorum), quia dicitur ab evangelista nostro Marcoque ἐσθιόντων αὐτῶν etc. Dum comederent, Jesus accepit panem: iam vero absque dubio loquuntur illi secundum notum et vulgarem coenae istius morem, ut a suis intelligerentur. Judaei autem omnes satis norunt, quod post comesa ista agni frustula dici non posset, dum comederent: nam ab istis frustulis finita est comestio. Vero similius ergo est, Christum, cum iam parati essent frustula ista sumere, morem immutasse, ac pro iis frustula panis distribuisse ac instituisse sacramentum.* Keil behauptet, dass in jenen Zeiten das Ritual hinsichtlich des ersten Theiles des Passamahles wohl festgestanden habe, aber hinsichtlich des Schlusstheiles, d. h. nachdem man wirklich zu dem Essen des Passalammes endlich gekommen sei, die höchste Freiheit gegolten habe. Lightfoot theilt offenbar diese Meinung auch, hätte er jenen letzten Bissen von dem Osterlamme für absolut nothwendig erachtet, so würde er schwerlich

vermuthen, dass Jesus an seiner Statt das Brot gebrochen habe. Aus allen Nachrichten geht hervor, dass jenem Bissen von dem Passalamm gar keine besondere Bedeutung beigelegt wurde: der Hausvater segnete ihn nicht noch besonders, er reichte ihn auch seinen Tischgenossen nicht dar, er steckte ihn vor ihren Augen nur in seinen Mund, um ihnen das Zeichen zu geben, dass jetzt das Festmahl geschlossen sei. Hiernach konnte ohne Schaden dieser olivengrosse Bissen wegfallen, wenn Christus nur auf irgend eine Weise seinen Wunsch und Willen kund gab, dass die Mahlzeit nun ein Ende nehmen solle. Während seine Jünger noch assen, nahm er das Brot und spendete es ihnen in einer Weise, so dass ihnen alle Lust zu irdischer Speise vergehen und sie seine Absicht erkennen mussten, jetzt die Mahlzeit zu beschliessen. Sie verstanden, was er wollte, liessen vom Essen sofort ab, so dass, als er über den Becher danksagte, das Mahl vollständig aus war.

Jesus nahm das Brot, welches, ungesäuert in Gestalt von kleinen, runden, dünnen Kuchen gebacken, auf der Festtafel stand, und *εὐλογήσας* — wofür Lukas und Paulus *εὐχαριστήσας* lesen, was auch in Matthäus gegen den Sinaiticus und den Vaticanus der *textus receptus* hat — *ἔκλασε*, sagen die Berichterstatter. Das *εὐλογεῖν* ist hier von dem *εὐχαριστεῖν* nicht verschieden, was nicht bloss daraus erhellt, dass zwei Schriftsteller des einen und zwei andre des andern Ausdrucks sich bedienen, sondern auch sicher daraus erschlossen wird, dass Matthäus und Markus das entsprechende Gebet über den Kelch als eine Eucharistie bezeichnen. Einen weiteren Umfang als *εὐχαριστεῖν* hat *εὐλογεῖν*, denn, während *εὐχαριστεῖν* eine empfangene *χάρις* voraussetzt und das Danksagen dafür bedeutet, heisst *εὐλογεῖν* an und für sich nichts weiter als gutes reden, sowohl gutes jemandem zureden, also wünschen, segnen, als auch gutes von jemandem reden, also loben, preisen. Das *εὐλογεῖν*, welches hier mit dem *εὐχαριστεῖν* synonym steht, kann nichts anders gewesen sein, als ein Lobpreis, als eine Danksagung Gottes, dass er dieses Brot, welches der Betende in seiner Hand hält, gegeben hat. Dieses Gebet wird aber wohl keinen so allgemeinen Inhalt gehabt haben, dass es auf jedes Brot passte, und wird auch nicht jenes Gebet gewesen, welches die Kinder Israels über dem Brote zu sprechen pflegten, was Keim noch annimmt. Der Herr hatte mit diesem Brote etwas ganz besonderes vor und so ziemte sich auch, was Kühnöl, welchem Meyer beitritt, betont, ein besondres Dankgebet, und zwar dieses um so mehr, als die Apostel dieses Brot und diesen Kelch sich doch zum Segen empfangen sollten, was aber nicht geschehen konnte, wenn sie dieses Brot wie gewöhnliches, schlechtes Brot empfingen: woher sollten sie aber wissen, was es mit diesem Brote zu bedeuten habe, sollten sie es etwa erst in dem Augenblicke, da sie es assen, erfahren? Das wäre keine würdige Vorbereitung zu diesem h. Mahle gewesen, sondern eine Ueberraschung. Aus dem Contexte geht hervor, dass dieses *εὐλογεῖν* nicht Gott, sondern *ἄρτον* zum Objekte hat, was Bengel schon richtig sieht: *gratias egit patri: eodemque tempore benedixit pani, nec non vino per gratiarum actionem illam et orationem.* Bestimmter noch sagt Hengstenberg: „der Heiland nun spricht den Segen in der Form der Danksagung an Gott aus. Diess geschah schon bei der gewöhnlichen Speise. Sie wurde eben dadurch gesegnet, dass man mit Dank gegen Gott, den Geber alles Guten, bekannte, sie von ihm erhalten zu haben. Dieser Dank war die Form, in der man

den Segen auf sie herabflehte. Hier aber hatte diese Form einen besondern Grund. Der Segen des Heilandes war kein blosser Segenswunsch, er gewährte eine reale Mittheilung des Segens und eben desshalb konnte er in der Form des Dankes ausgesprochen werden. Es war kein vor noch nach des Bittens und Empfangens. Der Heiland hatte den Segen schon aus Gottes Fülle genommen, er brauchte nur zu danken, und durch diesen Dank das Vorhandensein des Guten anzukündigen und alle zu seinem Genusse einzuladen: ich danke dir Gott, dass du den Meinen deine niedern Gaben in die höhern, die leibliche Speise in die geistliche verwandelt hast, dass du die Meinen unter dem Brote und Weine meinen Leib und mein Blut geniessen lässest.“ Wir sind weit davon entfernt, dieses Gebet für eine Eingebung des h. Geistes zu halten; aber ähnliche Gedanken, behaupten wir doch mit aller Zuversicht, hat Christus, als er das Brot zum Behufe des h. Abendmahles segnete, sicher ausgesprochen. Nachdem er das Brot gesegnet hatte, brach er dasselbe und gab es *τοῖς μαθηταῖς*, sagt Matthäus, wofür Markus und Lukas einfach *αὐτοῖς* setzen, Paulus lässt dieses Geben, weil es sich von selbst versteht, gänzlich aus und sagt nur: *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε.* Als der Spender will der Erlöser erkannt sein, er theilt desshalb das vorliegende Brot — denn der Bericht der Evangelisten schliesst den Gedanken aus, dass mehrere Brote in Brocken zertheilt wurden, es ist nur immer von *ἄρτος* im Singular die Rede — in so viele Stücke, als Tischgenossen vorhanden sind, und gibt ihnen das zerstückelte Brot, wohl nicht so, dass er jedem sein Stück in die Hand legt oder gar in den Mund steckt, was v. Hofmann noch annimmt, denn wir kommen dann mit dem Imperativus *λάβετε* nicht zurecht, sondern vielmehr so, dass er sämmtliche Stücke auf einem Teller vor die Seinen hinlegt, dass sie selbst die Hand darnach ausstrecken, wie Fritzsche, Meyer, Keil u. A. dafürhalten. Ein Brot theilt Jesus unter seine Jünger aus, sie geniessen nicht alle Brot von derselben Qualität, sondern ein einziges Brot wird unter sie gebrochen: es wird durch dieses Verfahren an den Tag gelegt, dass die Tischgesellschaft wirklich das bildet, was sie nach Josephus schon erwähntem Ausdruck sein soll, eine *φρατρία*, eine Brüderschaft, eine Gemeinschaft von Brüdern. Nur die, welche sich ganz nahe stehen, geniessen mit einander von einem Brote, sind eines Brotes theilhaftig. Dieses eine Brot lässt uns schon ahnen, dass es dem Stifter des h. Abendmahles zum Wenigsten auch darum zu thun ist, die Empfänger desselben mit dem Bewusstsein zu durchdringen, dass sie Brüder sind, dass sie eine Gemeinschaft bilden. Hat die reformirte Kirche dieses Moment der brüderlichen Vereinigung mit einander zu sehr, fast möchte man sagen, ausschliesslich, betont, so ist diess allerdings ein Versehen, ja selbst ein Vergehen an dem, was das Wesen dieses h. Mahles ist: die Gemeinschaft mit den Brüdern, diese brüderliche Communion ist nur eine *appendix*, aber eine nothwendige, also eine Konsequenz der Gemeinschaft mit dem Herrn. Erst dadurch, dass wir in dem h. Mahle unsre Gemeinschaft mit dem Herrn herstellen und darstellen, stellen wir her und dar die Gemeinschaft unter einander. Aber so unwesentlich ist dieses Moment denn doch nicht, dass man es ganz übersehen dürfte: der Herr selbst hat durch die Art und Weise, wie er das h. Abendmahl veranstaltet, auf dieses Moment offenbar auch Gewicht gelegt und der Apostel Paulus betont es entschieden 1. Cor. 10, 17.

Das gesegnete und gebrochene Brot stellt Christus vor seine Jünger

hin mit den Worten: λάβετε, φάγετε nach Matthäus; Markus hat nur den ersten Imperativus. Merkwürdiger Weise hat Lukas, trotzdem dass Paulus mit Matthäus übereinstimmt, gar keine Aufforderung zum Genusse. Mit der Hand sollen sie zugreifen und was sie ergriffen haben, zum Munde führen, um es zu verzehren, wie Brot im gewöhnlichen Leben verzehrt wird: ein Doppelsinn, welchen Ebrard in diesen schlichten Worten finden wollte, liegt auf keinen Fall in ihnen. Das aber was sie nehmen und essen sollen, bezeichnet Jesus nach Matthäus und Markus durch τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, nach Lukas tritt zu diesen Worten noch als Epexegese τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, wofür Paulus 1. Cor. 11, 24 nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν hat, denn κλώμενον muss nach den besten Zeugen gestrichen werden. Gesichertes Ergebniss der neueren Schriftforschung ist, dass τοῦτο in diesen Worten das Subjekt ist, und dass dieses τοῦτο weder auf den lebendigen Leib Christi, was Karlstadt glaubte, noch auf das erst zusagende Prädikat hinweist, sondern das hingereichte Brot bezeichnet. Dieses Brot ist τὸ σῶμά μου: auf dem μοῦ kann, weil es ein Encliticum ist, der Ton nicht liegen; anders läge die Sache, wenn hier stände ἐμοῦ. Wir könnten, wenn Matthäus und Markus uns die Einsetzung allein berichteten, unter diesem σῶμα des Herrn jeden Leib des Erlösers verstehen, sowohl den Leib, welchen er in dem Schosse der Jungfrau an sich nahm und während seines Erdenlebens trug, als auch den Leib, welchen er aus dem Grabe hervorbrachte, um 40 Tage in demselben noch auf Erden zu wandeln, als endlich auch den verklärten Leib, mit welchem angethan er nun sitzet zur Rechten Gottes. Allein Lukas und Paulus bestimmen den Leib, der mit dem Brote dargeboten wird, näher als denjenigen, welcher für sie ein διδόμενον, so Lukas, oder ein κλώμενον ist. Obgleich Paulus nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν schreibt, wozu ὄν zuerst zu ergänzen ist, so ist, da man ὄν aus dem vorhergehenden ἔκλασε zu ergänzen hat, κλώμενον ein ganz richtiges Interpretament. Zu welchem Behufe, überhaupt wohin, wozu der Leib gegeben wird, sagt der Herr nicht aus. Die allgemein angenommene Ergänzung „in den Tod" weist v. Hofmann weit ab, für sich allein soll διδόναι nie das heissen, nach ihm ist hinzuzudenken, als die Zahlung, welche hierfür eingesetzt wird, cf. Tit. 2, 14. Matth. 16, 26. 20, 28. 1. Tim. 2, 6. Allein ich kann das nicht gelten lassen: nirgends deutet Christus an, dass er seinen Leib als Lösegeld dahingibt, wenn εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν noch dabeistände, möchte es allenfalls angehen. Warum er seinen Leib für sie gibt, sagt er nicht aus: er sagt nur, dass er seinen Leib für sie dahingibt, es lässt sich aber, wenn man dazu die parallelen Sätze zu dem αἷμα in Betracht zieht, gar nicht daran zweifeln, dass eine Dahingabe des Leibes in den Tod gemeint ist. Ist nun aber dieses Brot — die Frage, inwiefern dieses Brot das sein kann, bleibt für das Erste ganz ausser Spiel — der für uns in den Tod gegebene Leib des Herrn, so ist es nicht möglich, an den pneumatischen Leib Jesu zu denken. Die h. Schrift weiss durchaus nichts davon, dass während des Erdenlebens Jesu Christi das, was sterblich war an seinem Leibe, in fortsteigendem Prozesse von der Unsterblichkeit verschlungen wurde und so die irdisch-groben, materiellen Substanzen seines heiligen Leibes immer feiner, verklärter, geistleiblicher wurden. Der Leib des Herrn hätte, wenn dieser Verklärungsprozess, in welchem das Fleisch in Geist sich umsetzte, mit der Vollendung seines irdischen Lebens wenn nicht zu seinem völligen Abschlusse, so doch zu einer gewissen Höhe gekommen

wäre, unmöglich leiden, so leiden können, wie er gelitten hat; denn wie soll durch äussere Gewalt, durch materielle Marterwerkzeuge dem Leibe, welcher seiner irdischen Stofflichkeit entkleidet ist, noch ein Leid zugefügt werden? In jenem Aeon, in welchem wir, dem verklärten Heilande gleich, in dem Zustande der Verklärtheit, in verklärter Leiblichkeit uns befinden werden, wird, wie es Apoc. 21, 4 heisst, nicht mehr sein *ὁ θάνατος, οὔτε πένθος, οὔτε κραυγή, οὔτε πόνος.* Ein leidensfähiger, ein sterblicher Christus muss einen materiellen, aus irdischen Substanzen gebildeten Leib besitzen: der verklärte Leib kann weder leiden noch sterben. Wir müssen daher den Gedanken, welchen Olshausen zuerst und später Rodatz, Kahnis in seiner Schrift das h. Abendmahl aufgestellt haben, abweisen. Der Leib, welchen Jesus mit den Worten *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* seinen Aposteln bietet, ist der sinnliche, der materielle Leib, in welchem er auf Erden aus- und einging, ist, kurz gesagt, nicht sein zukünftiger, sondern sein gegenwärtiger Leib.

Was durch den Umstand, dass der Herr an dem Passamahle, an einem Mahle also, welches Jahr aus Jahr ein wiederkehrte, das h. Abendmahl feierte, schon nahe gelegt wird, dass es ihm nicht um eine einmalige Feier seines neuen Mahles, sondern um eine Erneuerung, Wiederholung desselben zu thun ist, tritt aus dem Gebote, welches Lukas und Paulus in wörtlicher Uebereinstimmung überliefern: *τοῦτο ποεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, bestimmt hervor. Was alles die Jünger thun sollen, wird nicht näher angegeben: Meyer, welchem Keil ausdrücklich beitritt, meint das Brechen des Brotes nach Danksagung und das Austheilen und Geniessen desselben: Weiss hingegen behauptet, dass keines Falls das Geniessen, sondern lediglich das Brotbrechen und Austheilen, vielleicht die Wiederholung der deutenden Worte Jesu sich darunter begreifen lasse, denn es fehle ja bei Lukas ganz und gar *λάβετε, φάγετε.* Aber zum Anschauen hat der Herr das Brot doch nicht vor seine Jünger hingestellt, sondern vielmehr es gesegnet, gebrochen und dargereicht zum Genusse: wir werden, da Jesus weder sagt, dass sie nur das thun sollen, was er gethan hat, noch sagt, dass sie nur das wieder thun sollen, was sie jetzt eben thun sollen, am Besten auslegen, wenn wir unter diesem *τοῦτο* Alles verstehen, was eben gethan worden ist. Dieses ist auch v. Hofmanns Meinung, vgl. Schriftbeweis 2, 2, 217. Dieses Thun soll geschehen *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Da die Einsetzung des h. Abendmahles bei der Feier des Passamahles statt fand, so werden diejenigen durchaus im Rechte sein, welche dieses Wort in Verbindung bringen mit dem לְזִכָּרוֹן in der Vorschrift über die Passafeier. Exod. 12. 14. 13, 9. Deut. 16, 3. Diese Auffassung ist von v. Hofmann auf das Glücklichste vertheidigt worden und Thomasius, Philippi, Keil u. A. haben nichts besseres thun können als ihm sich anzuschliessen. „Wenn es aber von der Passafeier heisst,“ so sagt er l. c. S. 218, „sie sei verordnet לְזִכָּרוֹן, so will das nicht besagen, dass durch sie Israels Erlösung aus Aegypten in Erinnerung gebracht werden soll, sondern die Gemeinde soll vielmehr ihr Gedächtniss dieser Heilsthat damit bethätigen. Eben so heisst nun Jesus die Seinen mit der Handlung des Darreichens und Geniessens von Brot und Wein seiner gedenken, sein Gedächtniss begehen. Es ist derselbe Gebrauch von *ἀνάμνησις*, wie wenn Hebr. 10, 3 von den alljährlichen Versöhnungsopfern gesagt ist, *ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ᾽ ἐνιαυτόν*, das heisst, es bethätigt sich in ihnen

das anerkennende Gedächtniss der immerfort vorhandenen Sünden. Vgl. Bleek z. d. St. Demnach bedeutet *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nicht, wozu die Handlung den Handelnden dienen soll, sondern welches die Bedeutung der Handlung an sich ist: ein Gebrauch der Präposition *εἰς* wie Matth. 26, 13. Jesus will sein Gedächtniss von nun an begangen wissen, wie bisher das Gedächtniss der Erlösung aus Aegypten begangen worden ist und verordnet hierfür das Darreichen und Empfangen von Brot und Wein." Wer demnach das h. Abendmahl nach dem Willen des Stifters feiert, der verkündigt seinen Tod. 1. Cor. 11, 26.

Es tritt an uns nun die Frage heran, was die Worte *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* bedeuten: wie dieses, was Jesus mit diesen Worten darbietet, sein Leib ist? Das *ἐστί* kann uns hierüber keinen Aufschluss geben, ganz abgesehen davon, dass es in der aramäischen Sprache, in welcher Jesus mit seinen Jüngern zu reden pflegte, gar nicht ausgedrückt wurde, dient es ja offenbar nur dazu, das Subjekt mit dem Prädikat zu verknüpfen, es ist also bloss logische Copula. Wenn sich daher Zwingli bei seiner Auslegung auf dieses *ἐστί* stützte, so war er in demselben Unrecht, in welchem Luther sich befand, als er dieses *ἐστί* in Marburg vor sich auf den Tisch mit Kreide schrieb: *ἐστί* sagt weder aus *significat*, noch *est substantialiter*. Dass *ἐστί* nicht heisst „bedeutet", hat Philippi in seiner Glaubenslehre 5, 2, 409 ff. ausführlich dargethan und kann, da man sich hierauf noch gern beruft, nicht stark genug betont werden. Ist und bedeutet sind nicht Begriffe, welche mit einander vertauscht werden können: das Ist schliesst das Bedeutet aus, denn Sein heisst das in der That und Wahrheit sein, was von einem Gegenstande ausgesagt wird, und Bedeuten heisst durchaus nicht das sein, was da ausgesagt wird, sondern nur, darauf hindeuten, in Beziehung, in Parallele stehn, es bildlich darstellen. „Wenn Christus sagt: ich bin der Weinstock, das Licht der Welt, der Weg zum Vater: so ist es unmöglich, diess umzusetzen in: ich bedeute den Weinstock, das Licht, den Weg. Vielmehr ist er wirklich der Weinstock, das Licht, der Weg, selbstverständlich nicht der natürliche, irdische, sondern der geistliche, himmlische, urbildliche, wahrhaftige Weinstock, Weg und Licht." Sein und Bedeuten können nur mit einander vertauscht werden, wenn der Tropus nicht wie vorher in dem Prädikat, sondern in dem Subjekte liegt — aber selbst hier werden beide Worte nicht identisch. „Wenn in der Ausdeutung der Parabel vom Säemann und dem Samen gesagt wird: *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, Luk. 8, 11, so ist das Subjekt, der Same, gleich in die geistliche Sphäre emporgerückt. Es ist der parabolische, der symbolische, der geistliche Same gemeint, welcher das Wort Gottes wirklich i s t, denn er ist eben nur eine andre bildliche Bezeichnung für das Wort, so dass er mit demselben durch die Copula in Identität gesetzt werden kann. Wäre hingegen gesagt worden: der Same b e d e u t e t das Wort Gottes, so wäre dann der Same, von dem in der Parabel die Rede ist, zunächst als natürlicher Same gedacht, der dann eben das Wort Gottes nur bedeutete, nicht wirklich wäre und von dem eben so wenig gesagt werden könnte: der Same i s t das Wort Gottes, als von dem geistlichen Samen gesagt werden könnte: der Same b e d e u t e t das Wort Gottes." S. 411.

Fassen wir „ist" einfach als Copula zwischen dem Subjekt und dem Prädikate, so ist auf jeden Fall das Erste, das Nächste *ἐστί* zu fassen: diess ist in Wahrheit und Wirklichkeit mein Leib, diess Dargereichte ist nichts

anderes als mein Leib. Denn der alte Canon besteht zu Recht: *propria significatio retinenda, nisi urgens necessitas ad significationem impropriam descendere cogat*, und nirgends findet sich eine Andeutung, dass Subjekt oder Prädikat als Tropen zu fassen seien. Die römisch-katholischen Exegeten verstehen diese Einsetzungsworte bekanntlich so, dass dasjenige, was der Herr darreicht, aufgehört hat zu sein das, was es bis zur Consekration war: das Brot verwandelt sich in Kraft und zu Folge der Benediktion des Herrn (beziehungsweise seines Priesters) in den Leib des Erlösers. Diese sogenannte Transsubstantiation, welche vollständig dem Verfahren widerspricht, welches Gott sowohl in der Zeit beobachtet, als auch an dem Ende der Zeit nach der apostolischen Predigt inne halten wird, denn Gott der Herr vernichtet durch seine Gnadengaben in der Zeit nicht die Naturanlage, sondern knüpft an dieselbe an und verklärt und erhöht sie, wie er ja auch an dem Ende nicht Himmel und Erde bis auf den Grund vernichtet, um einen neuen Himmel und eine neue Erde noch ein Mal aus dem reinen Nichts zu schaffen, verträgt sich durchaus nicht mit dem Berichte von der Einsetzung. Wenn durch die Benediktion wirklich jene Wandlung zu Wege gebracht würde, so könnte nicht geschrieben werden, wie in allen Berichten zu lesen ist, *λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου* oder *ἔδωκεν*, denn hier wird der Gegenstand, welchen Jesus brach und austheilte, Brot genannt. Ist es möglich, dass etwas, was gar nicht mehr vorhanden ist, — die Consekration war ja durch das *εὐλογεῖν* schon geschehen — noch gebrochen und ausgetheilt wird? Wenn die römisch-katholischen Theologen diesem Einwande damit begegnen, dass sie behaupten, bei jener wunderbaren und einzigartigen Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut des Herrn verbliebe der Schein des Brotes und des Weines, so würden die h. Schriftsteller sehr leichtfertig das, was nur scheinbar noch existirt, als das wahrhaft Existirende bezeichnen. Die lutherische Lehre verträgt sich offenbar mit dem Schrifttexte besser als das in der römisch-katholischen Kirche fixirte Dogma. Ganz treffend bekennen die schmalkaldischen Artikel (p. 330): *de transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Optime enim cum scriptura sacra congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: panis, quem frangimus, et: ita edat de pane.* Die Conkordienformel stellt den lutherischen Lehrbegriff mit den Worten fest (p. 599): *credimus, quod in coena domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur.* Gerne gestehen wir ein, dass die Worte der Einsetzung, grammatisch betrachtet, diese Bedeutung haben können, was die lutherischen Dogmatiker von Anfang an behauptet haben: es ist aber die Frage, ob dieser grammatisch mögliche Sinn hier anzunehmen ist, und offen gestehe ich ein, dass gegen diese Fassung nach meinem Ermessen grosse, ja unüberwindliche Bedenken sich erheben.

Seinen Leib, welchen er damals an sich hatte und welchen er nach wenigen Stunden in den Tod geben wollte für uns, soll der Herr bei dieser Feier seinen Aposteln gereicht haben? Wie ist das möglich? Von solchem Essen, wie es die Leute dort zu Kapernaum verstanden, kann natürlich nicht die Rede sein, denn Jesus öffnete sich weder die Adern, um sein

Blut so, dass es getrunken werden konnte, hervorströmen zu lassen, noch schnitt er aus seinem lebendigen Leibe Fleischstücke heraus, dass sie gegessen werden sollten. Der Leib des Herrn ward nicht angetastet, von seinem Blute verlor er keinen Tropfen: der Leib und das Blut, welches die Jünger bei dem h. Abendmahle empfingen, war, hier trifft die lutherische und römisch-katholische Lehre vollständig zusammen, durch einen schöpferischen Akt, durch die Wunderkraft Christi beschafft worden. Eine andre Antwort können die lutherischen Dogmatiker nicht geben. „Wir haben," so lässt sich Thomasius, Christi Person und Werk 3, 2, 64 aus, „diese Selbstmittheilung des Herrn als ein Wunder zu denken, das Wunder aber liegt seiner Natur nach ausserhalb des Gebietes der begreiflichen Möglichkeit und der natürlichen Begreiflichkeit, denn es ist ein Akt der unmittelbaren Machtwirkung — und als solcher ein Mysterium, so wenig erklärbar, als die Heilung des blutflüssigen Weibes durch die von dem Herrn ausgehende Kraft, oder als seine eigne Verklärung auf dem Berge. Er handelt hier in derselben Macht, kraft deren er sein leibliches Leben in den Tod geben und daraus wieder nehmen konnte. Als Herr seiner Leiblichkeit handelt er. Der *status exinanitionis* ist keine Instanz dagegen; denn die Kenosis bezieht sich nur auf die relativen Eigenschaften, nicht auf die innere Selbstmacht, die der Herr fortwährend besass und bethätigte. Wir bleiben also einfach bei der klar bezeugten Thatsache stehen und lassen uns durch die Unbegreiflichkeit derselben nicht zu der Annahme verleiten, dass dieses erste Abendmahl noch nicht selbst Sakrament, sondern nur der Typus dessen gewesen sei, was es in Zukunft der Gemeinde sein sollte — eine Ansicht, die das klare Stiftungswort gegen sich hat; ebenso wenig lassen wir uns zu der Auskunft drängen, der Herr habe damals schon seine Leiblichkeit *anticipando* als verklärte mitgetheilt, denn auch dazu gibt uns der evangelische Bericht kein Recht."

Wir stimmen dem trefflichen lutherischen Theologen in den letzten beiden Behauptungen vollständig zu: wir haben uns oben schon gegen diejenigen erklärt, welche den Herrn seine verklärte Leiblichkeit in dem h. Abendmahle seinen Jüngern darreichen lassen, und können uns durchaus nicht mit der Ansicht jener Theologen befreunden, welche mit Stier und Hengstenberg einen wesentlichen Unterschied zwischen diesem ersten, von dem Erlöser gestifteten und celebrirten Abendmahle und allen späteren statuiren. Ein solcher Unterschied ist unstatthaft, unmöglich. Ist es denn möglich, dass die stiftende Handlung wesentlich von der Handlung unterschieden ist, welche auf dieser Stiftung ruht, welche nichts anders sein soll als eine Nachfeier, als eine Wiederholung jenes ersten Aktes? Was die Jünger bei dem ersten Genusse des h. Abendmahles nicht empfangen haben, konnten sie auch bei einem späteren Genusse desselben nie erhalten, denn mit keiner Sylbe deutet der Stifter an, dass er ihnen später mehr gewähren will, als er jetzt zu gewähren in dem Stande ist. Die spätere Abendmahlsfeier ist nur dann eine Wiederholung, eine Fortsetzung der ersten, wenn sie sich vollkommen mit ihr hinsichtlich der sakramentlichen Gabe deckt. Wir erkennen daher in jener Annahme, dass diese erste Abendmahlsfeier nur ein Typus dessen ist, was dasselbe in der Zukunft der Gemeinde sein soll, nur die Erklärung, dass es exegetisch unmöglich ist, hier die Einsetzungsworte so zu fassen: Christus hat mit dem Brote seinen Aposteln seinen realen, substantiellen Leib dargereicht. Kommt

man auf dem Wege, welchen Thomasius, Philippi, Keil u. A. mehr eingeschlagen haben, zum Ziele: kann man die Allmacht, welche dem Herrn Jesus zugeschrieben wird, hier zu Hülfe rufen und behaupten, dass er kraft seines Willens, kraft seiner Wundermacht, mit dem Brote seinen Leib darreiche? Ich bin weit davon entfernt, die Wunderkraft des Herrn zu leugnen, ich glaube fest, dass er auf der Hochzeit zu Kana aus Wasser Wein gemacht und dass er in der Wüste zwei Mal das hungrige Volk durch das Brotwunder gespeist hat: aber was mir Thomasius hier zu glauben zumuthet, kann ich nicht im Glauben annehmen. Man übersehe nicht, dass Jesus bei jenem Wunder zu Kana nicht sagt, dieses ist Wein, der dort oder dort wächst, und er bei jenen Speisungswundern nicht ausspricht, dass das Brot, welches er bricht, dort oder dort von der Erde hervorgebracht und durch Menschenarbeit bereitet sei: hier aber heisst es nicht, dieses sei s e i n Leib, sondern bestimmt, dieses sei der Leib, welchen er für sie dahingeben werde, dahinzugeben im Begriffe stehe! Der Leib, welchen Jesus dahingeben will, ist sein eigner Leib, d. h. ist der Leib, welchen er sich nicht durch einen Machtakt, wie nur Doketen glauben können, für einen Augenblick gegeben hat, sondern der Leib, welchen er im Mutterleibe empfangen hat, den er wirklich an sich getragen, mit Speise und Trank genährt hat, ist der Leib, welcher mit ihm wuchs und bei dem ewigen Stoffwechsel durch die plastische Kraft seiner Seele immer ergänzt und neu formirt ward. Der Leib des Herrn ist das Produkt seines persönlichen Lebens, er kann nicht durch ein Wunder beschafft, sondern nur durch einen naturgemässen, organischen Prozess gewonnen werden. Wenn Christus in dem h. Abendmahle auch einen Leib seinen Jüngern gereicht hätte, welcher nach der strengsten, exaktesten, chemischen Analyse aus ganz denselben Stofftheilen bestand, wie der Leib, welchen er an sich trug, so hätte er ihnen wohl einen gleichen, gleichartigen Leib dargereicht, aber durchaus nicht denselben, seinen eignen. Die lutherische Auffassung besteht aber auf diesem letzten Momente unerbittlich: sie muthet uns zu, anzunehmen, dass Jesus hier bei der ersten Feier des h. Abendmahles durch einen Macht- und Wunderakt seinen Leib zur Stelle schaffte, in das Brot hineinlegte, welcher kein mechanisches, sondern ein organisches Erzeugniss seines ganzen Personlebens ist. Bei den späteren Abendmahlsgenüssen bereitet dieser Umstand den lutherischen Theologen keine Beschwerde, sie ziehen sich da mit der sogenannten Ubiquitätslehre aus der Verlegenheit: da sie aber diese Ubiquität nicht von dem Leibe aussagen, welchen der Herr vor seiner Auferstehung von den Todten besass, so ist nicht einzusehen, wie der Leib, welcher ein fest umschriebener, an ganz bestimmte Schranken und Grenzen gebundener war, aus dieser Begrenzung heraustreten und sich selbst mittheilen konnte. Ob die Ubiquitätslehre das leistet, was sie leisten soll, ist sehr fraglich. Denn ob der Leib, in welchem der Herr zur Rechten Gottes sitzt, der Leib ist, welchen er für uns in den Tod gegeben hat, ist erst zu untersuchen. Der irdische Leib und der himmlische Leib des Erlösers sind, wenn zwischen beiden auch eine Verwandtschaft besteht, doch nicht geradezu identisch.

Diess ist das eine Bedenken, welches wir gegen die lutherische Anschauung nicht los werden können: wir haben aber noch ein andres, ein zweites Bedenken, was auch in der Sache liegt, die in dem Sakramente dargeboten wird. Sein *σῶμα* reicht der Herr in dem h. Abendmahle nicht

allein dar, er bietet nach seinem σῶμα sofort auch sein αἷμα. Wie ist das möglich, wenn unter dem σῶμα der materielle, substantielle Leib Christi zu verstehen ist? Das σῶμα schliesst nicht das αἷμα aus, sondern im Gegentheile ein, denn σῶμα ist der ganze Leibesorganismus, welcher in der h. Schrift mehrfach in σὰρξ καὶ αἷμα als seine Grundbestandtheile, als seine Grundsubstanzen aufgelöst wird. 1. Cor. 15, 50. Eph. 6, 12. Ebr. 2, 14. Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. Wie ist es möglich, dass das substantielle Blut noch besonders mitgetheilt wurde, wann die substantielle Mittheilung des Leibes schon stattgefunden hatte? Thomasius kann auf diesen Einwand, welchen J. Müller in seinem heute noch lesenswerthen Artikel über das h. Abendmahl in der theologischen Realencyklopädie von Herzog gemacht hat, nichts anders antworten, als „ich weiss es nicht", 3, 2, 71. Wir können uns aber mit dieser Antwort nicht zufrieden geben: ist es uns möglich bei einer anderen Auffassung diess Auseinandertreten des Leibes und des Blutes Jesu Christi zu erklären, so werden wir unbedingt derselben den Vorzug vor allen übrigen einräumen. J. Müller kennt eine Lösung dieses Problems. „Sollte dagegen die Handlung zunächst den unmittelbar bevorstehenden Versöhnungstod Christi am Kreuz und die Aneignung desselben im Glauben versinnbildlichen, so erklärt sich die Unterscheidung von σῶμα und αἷμα ganz von selbst; der gekreuzigte Leib des Herrn wird im Tod zerbrochen, sein Blut vergossen." S. 25.

Wenn gegen die lutherische Auffassung von J. Müller noch eingeworfen wird, dass ihr die ausdrückliche Erklärung des Apostels Paulus in seinen Bestimmungen über die Beschaffenheit der verklärten Leiblichkeit entgegenstehe, dass σὰρξ καὶ αἷμα das Reich Gottes — als Reich der Herrlichkeit — nicht ererben können, noch das Verwesliche das Unverwesliche 1. Cor. 15, 50, woraus unabweislich folge, dass der Apostel alles Fleisch und Blut der Verweslichkeit unterwirft und dass in dem verherrlichten Leib Jesu Christi Fleisch und Blut nicht ist — so lassen wir diesen Einwurf fallen, denn wir haben es in unsrer Stelle nicht mit dem verklärten Leibe Jesu zu thun und können jenen Ausspruch des Apostels nicht ohne Weiteres auf das Sakrament anwenden, denn hier ist nicht von σὰρξ καὶ αἷμα, sondern von σῶμα καὶ αἵμα die Rede und jener σάρξ 1. Cor. 15, 50 inhärirt offenbar der Begriff der Sündhaftigkeit, welcher auf das σῶμα, um welches es sich im h. Abendmahle handelt, nicht übertragen werden kann. Aber ein drittes Bedenken Müllers theile ich vollständig. „Wie konnte," so sagt er, „Christi Wort: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου von seinen Jüngern anders als sinnbildlich aufgefasst werden, da die doketische Vorstellung von einem zweifachen materiellen Leibe Christi, einem ihnen unverändert gegenübersitzenden und einem von ihnen genossenen, ihnen nothwendig fremd war? Hätten sie dennoch das Wort eigentlich verstanden, so musste ihnen die Vorstellung, dass das Brot der Leib ihres Herrn sei, so lebhaftes Erstaunen erregen, dass sie nach der Analogie ihres sonstigen Verkehres mit ihrem Meister gewiss nicht unterlassen haben würden, ihn um einen Aufschluss über den Sinn seiner Rede zu bitten." Thomasius meint freilich, es habe mit diesem Grunde nicht viel auf sich. Die Jünger hätten damals überhaupt vieles nicht verstanden, was ihnen hernach erst durch den h. Geist klar geworden sei. Wir geben das gerne zu: aber hier wo die Apostel das Sakrament empfangen sollten, mussten sie wissen, was sie mit dem Brote empfingen, sie hätten es ja sonst nicht unterschieden

von dem gemeinen Brote. Wenn Thomasius ihnen nun weiter doch ein Verständniss zuschreibt, da die Rede des Herrn so klar und bestimmt sei, dass sie an nichts anders denken lassen konnte, als an eine Mittheilung seiner Leiblichkeit — so widerspricht diese Behauptung der ganzen Geschichte der Exegese. Die Rede ist durchaus nicht so klar und bestimmt: wie hätte sonst die Auslegung derselben von den ältesten Zeiten an so weit aus einander gehen können?

Da wir die Einsetzungsworte nicht buchstäblich, sondern nur metaphorisch nehmen können, so fragt sich, wo nun der Tropus eigentlich steckt. In dem *ἐστί* der logischen Copula kann er nicht enthalten sein: befindet er sich in dem Subjekt, dem *τοῦτο* oder in dem Prädikate *τὸ σῶμά μου*? Philippi bestreitet das Eine wie das Andere. Hätte der Herr sagen wollen: diess Brot als sichtbare, abbildliche Darstellung des wahrhaftigen, urbildlichen Lebensbrotes ist mein Leib, so hätte er von vornherein oder doch wenigstens sogleich, wie bei der Fusswaschung hinterher erklären müssen, dass es eine symbolische Handlung sei. Und wenn er diesen Gedanken habe aussprechen wollen, so hätte er in Umkehrung des Subjektes und Prädikates besser gesagt: *τὸ σῶμά μου τοῦτό ἐστιν* oder noch deutlicher: *τοιοῦτό τί ἐστιν* oder völlig unmissverständlich etwa: *τὸ σῶμά μου ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ἐστιν ὁ ἀληθινός*, wie er auch Joh. 6, 55 sage: *ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις*, wie denn auch Schwenkfeld, das ganz richtig fühlend, habe erklären wollen: mein Leib ist diess oder derartiges d. i. eine geistliche Speise der Seelen. Da wir den Tropus nicht in dem Subjekte finden, was schon um desswillen nicht recht gehen will, dass nämlich das Subjekt nur angedeutet ist mit *τοῦτο*, aber nicht bestimmt ausgesprochen, so haben wir kein Interesse, diese Aufstellungen zu prüfen. In dem Prädikate hat Oekolampadius schon den Tropus gesucht, *σῶμα* ist ihm Zeichen des Leibes. Während Luther eine Synekdoche hier annimmt, erkennt die von Calvin beherrschte reformirte Exegese hier eine Metonymie und zwar eine *met. signati pro signo* oder auch *signi pro signato*. Philippi gibt eine solche Metonymie überhaupt nicht zu, „weil das Zeichen meist nur ein zufällig und willkürlich gewählter Gegenstand ist, welcher in keiner von selbst gesetzten, innerlich nothwendigen, naturgemässen Beziehung zu dem bezeichneten Gegenstande steht.“ (S. 416). Allein wenn eine solche Metonymie in den meisten Fällen, weil zwischen dem *signum* und *signatum* kein nothwendiger Zusammenhang besteht, unstatthaft ist, ist sie desshalb in dem Falle, wo jene Beziehung sich aufweisen lässt, ganz unmöglich? Was meist nicht angeht, dürfte doch in diesem Falle angehen! Wir finden den Tropus in dem Prädikate und sagen demnach: das, was der Herr seinen Aposteln darreicht, das Brot also, ist das Zeichen, das Sinnbild des Leibes Jesu Christi. „Der Satz ist,“ so sprechen wir mit Kahnis, welcher bei erneuerter Prüfung seine in der Schrift über das h. Abendmahl vorgetragene Ansicht zurückgenommen hat (Luth. Dogmatik, 1, 619), „wie unzählige ein Tropus, in welchem das Prädikat uneigentlich steht.“ Zu dieser symbolischen Auffassung berechtigt uns der Umstand, dass Jesus im Anschluss an das Passamahl dieses h. Sakrament stiftete: dieser Zusammenhang, welcher nicht ein bloss äusserlicher, zeitlicher, sondern auch ein innerlicher, logischer ist, verbreitet über das Wesen, über die Bedeutung des h. Abendmahles das hellste Licht.

Das Passamahl, welches die Kinder Israel Jahr aus Jahr ein begingen,

war ein Mahl mit der reichsten Symbolik: nicht bloss die bitteren Kräuter, die ungesäuerten Brote, selbst das Passalamm diente zu diesem Behufe. Kein Festgenosse dachte, dass, wenn der Hausvater bei dem Beginn des Mahles sprach: das ist das Pascha, dieses Passalamm das Passalamm sei, welches jenen Auszug aus Aegypten möglich gemacht und durch sein Blut den Würgengel von den Wohnungen der Israeliten abgehalten hatte; er wusste, dass dieses Passalamm nur ein Repräsentant, ein Stellvertreter jenes ursprünglichen Lammes sei. Wenn Jesus nun, an die solenne Formel sich anschliessend, bei der Darreichung des Brotes sprach: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*, lag es ausserordentlich nahe, zumal da er selbst seinem Leibe nach mitten unter ihnen sass, unter diesem *σῶμα* nicht den realen Leib, sondern nur ein Zeichen seines Leibes zu erkennen. Das Brot eignete sich aus mehr als einem Grunde vortrefflich zum Zeichen des Leibes Jesu Christi: ein Mal schon um desswillen, dass es eben Brot war, und zum andern um desswillen, was mit diesem Brote geschah. Das Brot ist ein Nahrungsmittel, es ist das verbreitetste, es ist das kräftigste Nahrungsmittel, wesshalb der Herr es auch in der vierten Bitte zum Repräsentanten der Nahrung und Nothdurft des Leibes erkoren hat. Christus ist das Brot des Lebens, das Brot, welches von dem Himmel hernieder gekommen ist und der Welt das Leben gibt und erhält. Ich weiss wohl, dass man gegen diese Auffassung einwendet, es habe hier ein *quid pro quo* stattgefunden, an die Stelle des Leibes Jesu Christi sei ohne Weiteres die Person desselben gesetzt worden. Allein ich kann diese Einsprache nicht gelten lassen. Christus ist eben nur dadurch, dass er der *λόγος ἔνσαρκος* ist, dass er ein *σῶμα* an sich genommen hat, das, was er uns ist. Der Prolog des johanneischen Evangeliums, welcher uns sagt, dass in dem Logos das Leben und das Licht der Welt, der Menschheit von Anfang an geruht und beschlossen gelegen habe, stellt es ergreifend genug dar, dass der *λόγος* als *ἄσαρκος* weder als Leben noch als Licht der Welt zum Ziele gelangen konnte, er musste in das Fleisch herabkommen, um das in der Zeit zu werden, was er von Ewigkeit her war. Da für uns die persönliche Wirksamkeit des Herrn in dieser Welt daran gebunden ist, dass er unser Fleisch und Blut angenommen hat, dass er ein *σῶμα* besitzt, so haben wir ein Recht, das uns Niemand verkürzen darf, unter dem Leibe des Herrn die ganze Persönlichkeit des fleischgewordenen Sohnes Gottes zu verstehen. Des Menschen Sohn ist das Brot des Lebens. Das Brot eignet sich zum Zeichen seines heiligen Leibes, das Brot ist ein treffendes Symbol seiner ganzen Persönlichkeit, denn was das Brot für unsern Leib, für unser leibliches Leben ist, das ist er für unsern Geist, für unser geistliches Leben. Geben kann das Brot das Leben nicht, es soll nur das vorhandene, aber erschlaffte, ermüdete, dem Tode entgegengehende Leben erhalten, stärken und kräftigen. Der Leib des Herrn ist nun allerdings im Stande, uns das Leben zu geben. Aber das h. Abendmahl ist nicht das einzige Sakrament, welches der Sohn Gottes gestiftet hat: es ist das Sakrament der h. Taufe ausserdem eingesetzt und ein Sakrament soll nicht das andre beeinträchtigen oder gar verdrängen. Das Sakrament des h. Abendmahles soll nicht die Leben zeugende und begründende Kraft des Herrn, sondern seine Leben erhaltende und stärkende Kraft zur Anschauung bringen: jenes geschieht in der h. Taufe, in welcher wir dem Lebensboden der fleischlichen Menschheit, welcher in Wahrheit kein Lebensboden, sondern nur ein Todtenfeld

zu nennen ist, entrückt und hineinverpflanzt werden in den Herrn, der das Leben ist. Das Brot ist also für das, was das h. Abendmahl leistet, das glücklichst gewählte Sinnbild. Wie das Brot uns aber nichts hilft, wenn es nicht gebrochen, nicht genossen wird, so hilft uns auch der Leib des Herrn, der persönliche Christus nichts, wenn er nicht gebrochen, nicht von uns aufgenommen wird. Philippi will in nichts, was mit dem Brote von dem Herrn oder den Aposteln vorgenommen wird, eine Aehnlichkeit finden; er gibt weder im Grossen und Ganzen ein *tertium comparationis* zwischen dem Brote und dem Leibe des Erlösers zu, noch in dem Einzelnen. „Fragen wir nun weiter,“ sagt er S. 422, „worin denn bei der symbolischen Fassung der Abendmahlshandlung und der Einsetzungsworte das *tertium comparationis* liegen solle? Man hat dasselbe in dem Brechen des Brotes gefunden, welches dem Gebrochenwerden des Leibes Christi am Stamme des Kreuzes entsprochen habe. Diess hätte aber doch ausdrücklich gesagt sein müssen, noch dazu bei einer aus mannichfachen deutungsfähigen Akten bestehenden Handlung. Nunmehr heisst es allerdings bei Paulus 1. Cor. 11, 24: *τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*, und wir gedenken nicht, uns des Vortheils zu bedienen, mit den meisten Neueren das kritisch verdächtige *κλώμενον* für unächt zu erklären, weil das nackte *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* uns allzu abrupt und kaum verständlich erscheint. Aber der dem Berichte des Paulus folgende Lukas hat *κλώμενον* mit *διδόμενον* vertauscht. Er kann also den Vergleichungspunkt nicht in dem Brechen gefunden haben. Vielmehr, da bei ihm das *διδόμενον* dem unmittelbar vorhergehenden *καὶ ἔδωκεν* (scil. *τὸν ἄρτον*) *αὐτοῖς* entspricht, hätte man anzunehmen, dass er in dem Geben, nicht in dem Brechen des Brotes das Sinnbild der Handlung gesehen habe. Matthäus und Markus aber haben weder *κλώμενον*, noch *διδόμενον*, sondern nur *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* ohne jeglichen Zusatz. Ihnen also kann das Brechen des Brotes keinenfalls als das Wesentliche und als der eigentliche Vergleichungspunkt des angeblich rein symbolischen Aktes erschienen sein.“ Dieser Einwurf, welchen auch v. Hofmann, Keil u. A. mehr machen, geht von der Voraussetzung aus, dass der Stifter des Mahls das *tertium comparationis* habe aussprechen müssen. Ist diese Voraussetzung richtig? Ich sage ganz bestimmt, dieselbe ist grundfalsch. Nehmen wir auf das Sakrament der h. Taufe doch auch Rücksicht und fahren wir nicht in blindem Eifer zu, als ob es nur ein von Jesus gestiftetes Sakrament gäbe. Eine Verwandtschaft muss nothwendig zwischen beiden bestehen. Der Herr erwählt sich bei beiden Sakramenten ein Element, einen irdischen Stoff und Gegenstand und macht denselben zum Zeichen, zum Träger eines übersinnlichen Gutes. Er kann nicht jedes Element zu diesem Zwecke gebrauchen: das natürliche Element muss eine gewisse Aehnlichkeit mit dem himmlischen Gute besitzen. Das Wasser, welches bei dem Sakramente der h. Taufe als Folie dient, leistet das, was auf dem höheren Gebiete durch das Wasser der Taufe geleistet werden soll, auf dem Gebiete des niederen Lebens. Hebt der Herr bei seiner Einsetzung der Taufe hervor, warum er dieses irdische Element genommen hat? Er überlässt es seinen Gläubigen dieses *tertium comparationis* unter Leitung des h. Geistes zu finden. Bei dem Sakramente des h. Abendmahles können wir schon dieser Parallele wegen nicht eine vollständige Klarlegung der dabei angewandten heiligen Symbolik erwarten. Eine solche Exposition entspricht, wie Meyer richtig bemerkt, der lebendigen Symbolik

eben so wenig als dem tief bewegten Gemüthe des Stifters. Seine Seele ist so bewegt, so erfüllt von dem nahen Tode, dass er sich in eine gelehrte und belehrende Auseinandersetzung nicht einlassen mag und anderer Seits ist die Symbolik so in die Augen springend und durchsichtig, dass er dess sicher ist, dass den Aposteln, wenn auch in dem Augenblicke noch etwas ihnen verhüllt sein sollte, bald alles klar und verständlich sein wird. Hatte Jesus kein Interesse, keine Verpflichtung das Symbolische in der heiligen Feier zu betonen, so fragt es sich, ob die berichtenden Evangelisten dazu eine Nöthigung empfanden. Wenn Jesus das Symbolische nicht im Einzelnen heraussetzte und erklärte, wie sollten sie auf den Gedanken kommen, das nachzuholen! Sind die Evangelisten etwa Exegeten der Worte und Handlungen des Heilandes? Sie wollen und sollen nichts anders sein als treue, zuverlässige Referenten, welche von ihrem Eigenen nichts hinzuthun. Das Brechen lässt sich nicht auf dem wohlfeilen Wege hinwegschaffen, dass man etwa mit v. Hofmann und Keil sagt, dass dieses Brechen nur zu dem Behufe geschah, dass das Brot gegessen werden konnte: wer so spricht, der kann auch leicht in die Versuchung kommen und v. Hofmann hat ihr nicht widerstehen können, zu sagen, das Schlachten des Osterlammes hat keine Bedeutung für sich, hat nichts mit dem Opfer zu schaffen, denn die Thiere, welche gegessen werden sollen, müssen zuvor geschlachtet werden. Ist das Brechen in keiner anderen Absicht geschehen, so versteht man nicht, warum die Evangelisten diesen Umstand, der dann von absolut keinem Belange ist, so entschieden betonen, dass keiner es versäumt zu bemerken, Jesus habe das Brot gebrochen. Dass übrigens die apostolische Kirche in dem Brechen des Brotes bei dem h. Abendmahle etwas Signifikantes gesehen hat, erhellt aus 1. Cor. 10, 16: *ἄρτον, ὃν κλῶμεν*, welches dem *ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* gegenüber steht. Ich finde also mit Baumgarten-Crusius, Bleek, Weiss, Godet, Meyer in dem Brechen des Brotes etwas Symbolisches und das *tertium comparationis* liegt darin, dass, wie das Brot dann erst das für uns sein kann, was es nach Gottes Willen für uns sein soll, wenn es seine bisherige Existenz und Gestalt verliert, wenn es, zerstückelt, mit Gewalt getheilt, aufhört als Brotleib zu existiren, so kann auch der Leib des Herrn, der Herr, der in's Fleisch gekommen und einen Menschenleib angenommen hat, für uns das nicht sein, was er nach Gottes ewigem Gnadenrathschluss für uns sein soll, wenn er nicht seine Gestalt und Schöne verliert, wenn sein heiliger Leib nicht, gewaltsam aus einander gerissen, im Tode bricht. Wenn Philippi, v. Hofmann u. A. auch in dem *διδόμενον* bei Lukas nichts Symbolisches anerkennen wollen, so können wir ihnen nicht beistimmen: ich habe in diesem Zusatze nicht die Aussage finden können, dass der Leib des Herrn als Lösegeld gegeben werde, noch viel weniger kann ich, dem Winke Philippis folgend, darin nur die einfache Mittheilung entdecken, dass der Leib des Erlösers ihnen ihretwegen, zu ihrem Besten gegeben werde: ich finde vielmehr in diesem Zusatze das ausgesprochen, dass der Herr seinen Leib zu ihrem Besten Preis gibt, als ein Opfer darbringt und zwar als ein dem Passalamme entsprechendes Sühnopfer dem Tode dahingibt. Damit, dass der Erlöser das gebrochene Brot seinen Aposteln darreicht, stellt er sinnbildlich dar, dass er seinen Leib für sie gebrochen, für sie in den Tod gegeben haben will. So auch Weiss. Ist das Nehmen und Essen auch symbolisch? Mit Weiss leugnet es Philippi: das Symbol des Essens schwebt

nach ihm rein in der Luft. „In dem Zusatze: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*," sagt er S. 427, „kann die erforderliche Erklärung und fragliche Deutung von dem geistlichen Essen wiederum nicht gefunden werden. Entweder der Herr hat diesen Zusatz ursprünglich gar nicht gemacht, weil Matthäus und Markus ihn nicht haben, dann fällt diese Ausflucht von selbst dahin, oder er hat ihn gemacht, dann hätten Matthäus und Markus ihn nicht weggelassen, wenn in ihm gerade die Interpretation des Symbols enthalten wäre. Auch kann sie in dem in Rede stehenden Sinne gar nicht darin enthalten sein. Denn diess thůt zu meinem Gedächtniss könnte nach der sinnbildlichen Deutung der Abendmahlsstiftung und nach den voraufgegangenen Handlungen und Worten doch nur heissen: brechet und esset Brot und trinket Wein, und gedenket dabei meines für euch gebrochenen Leibes und meines für euch vergossenen Blutes. Dass aber dieses Gedenken selber ein geistliches, dem leiblichen Essen und Trinken von Brot und Wein entsprechendes Essen und Trinken des Leibes und Blutes sei, liegt nicht wirklich in den Worten, sondern wird nur willkürlich in dieselben eingetragen. Ueberdiess ist doch vorauszusetzen, dass der Herr nicht nur das geistliche Essen und Trinken selber gefordert, sondern vor allen Dingen auch den Zweck und die Wirkung desselben angegeben hätte. Man isst eben Brot, um sich zu nähren, und man trinkt Wein, um sich zu stärken und zu erquicken. Liegt also das Symbol in dem Essen und Trinken, so konnte in der Ausdeutung von diesem Effekte der geistlichen Ernährung und Erquickung nicht geschwiegen werden. Denn geistlich wird der Leib Christi nur genossen als Speise des ewigen Lebens, wie das Brot leiblich zur Ernährung und Erhaltung des irdischen Lebens." Andre gehen mit Weiss noch weiter und behaupten, dass, wenn auf das Essen und Trinken etwas ankomme, Lukas die beiden Imperative: *λάβετε*, *φάγετε* nicht habe weglassen können. Ist aber die ganze Handlung eine symbolische, gibt sie sich von vornherein als eine solche zu erkennen, so können wir nicht fordern, dass bei jedem einzelnen Momente derselben der symbolische Charakter angedeutet oder gar dargelegt werde. Das Essen gehört nothwendig zu dieser ganzen Handlung und wenn Lukas dieses Moment nicht besonders hervorhebt, so braucht diess nicht um desswillen unterblieben sein, weil er demselben keinen Werth zuschätzte, sondern kann lediglich um desswillen geschehen sein, weil er diess als etwas selbstverständliches ansah. Lukas fällt ja nicht mit den Einsetzungsworten auf ein Mal herein, sondern leitet sie durch die Worte ein: *καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*: gab ihnen der Herr aber mit diesen Worten das Brot, nun so weiss jeder Leser, dass die Apostel nicht zum Ansehen sich dieses Brot darreichen liessen. Es hat v. Hofmann ganz Recht, wenn er die Gleichsetzung des Brotes mit dem Leibe des Herrn darin findet, dass beides gegessen werden soll. Wie das Brot das, wozu es Gottes schöpferischer Wille für den Menschen bestimmt hat, nicht sein kann, wenn der Mensch dasselbe nicht nimmt und isst, nicht zu sich nimmt, auf dass dasselbe in seinen *succum* und *sanguinem*, in sein Fleisch und Blut sich verwandle, so kann gleicher Weise der Leib des Herrn, der persönliche Christus uns das nicht sein, was er nach Gottes ewigem Rathschluss für uns sein soll, wenn wir ihn nicht auf dem Wege, auf welchem er allein zu uns kommen und in uns eingehen kann, d. h. durch den Glauben in uns aufnehmen und zu unsrem inneren Eigenthume machen, wenn, mit kurzen Worten, der Christus

für uns nicht ein Christus in uns wird. „Das Essen," sagen wir mit Meyer, de Wette, Bleek u. A., „ist Symbol der innerlichsten Aufnahme und Aneignung der Sühn- und Heilskraft der Leibestödtung Jesu im seligmachenden Glauben, so dass der in diesem Bewusstsein geschehende Genuss der Elemente die geistlich lebendige und lebenskräftige, wahrhaft reale *κοινωνία* mit dem Leibe und Blute herstellt — eine Gemeinschaft, in welcher das gottmenschliche Leben des gekreuzigten Erlösers sich dem gläubig Geniessenden mittheilt."

Das heilige Abendmahl tritt somit in eine ganz auffallende Parallele zu dem Passamahle, bei welchem es gestiftet wurde. Wie bei dem Passamahle der gläubige Israelit sich essend das Passalamm aneignet, welches mit seinem Blute seine Sünde und Missethat bedeckt hat, so versichert sich der Christ in der Feier des h. Abendmahles auch essend (und trinkend) seinen Antheil an dem Sühnopfer Jesu Christi, an seinem zum Opfer für unsre Sünde dargebrachtem Leibe. „Das alttestamentliche Passa," bemerkt Thomasius S. 58 sehr wahr, „war, als es nach Exod. 12 zum ersten Male in Aegypten gehalten wurde, ein Opfermahl, denn das Blut des Thieres, welches zum Mahle für das hinwegeilende Volk dienen sollte, ward an die Thürpfosten und Schwellen ihrer Häuser gesprengt, damit Gott, wenn er das Blutzeichen daran sehe, verschonend daran vorübergehe. Das Blut sollte sie vor dem Zorne Gottes, der Aegypten heimsuchen wird, decken; es war das Blut der Sühnung. Zu diesem Zwecke wurde es durch die Schlachtung gewonnen und verwendet. Es wurde also dasselbe, was mit seinem Blute zur Sühnung diente, auch zum Mahle gegeben. Desshalb haben wir hier ein Opfermahl." Ein Opfermahl ist auch das h. Abendmahl, der Feiernde empfängt zum gläubigen Genusse, was als Sühnopfer dargebracht worden ist. Ein Unterschied springt in die Augen, welcher dieses Opfermahl des Neuen Testamentes hoch über das Opfermahl des Alten Testamentes erhebt. Allerdings assen die Israeliten das Opferthier, aber dieses Thier war doch nur insofern ein Opferthier zu nennen, weil das Blut dieses Thieres zur Sühnung der Schuld zuerst an die Pfosten und Schwellen der Häuser gestrichen, später an den Fuss des Altares in dem Tempel ausgeschüttet worden war. Das blutlose Thier — ich möchte fast sagen das *vile corpus* — war übrig geblieben zum Genusse, in dem Blute steht aber das Leben, das Blut ist der condensirte Lebenssaft, welches durch seinen Umlauf den ganzen Leib bewegt und ernährt: wir können also nicht erwarten, dass der Genuss dieses blutlosen Thieres den *vigor vitae* den Israeliten mittheilt. Bei dem Opfermahle des Neuen Testamentes ist es nicht *κρέας*, was die Gläubigen zum Genuss empfangen, es ist *τὸ σῶμα*, es ist auch nicht das, was vor Gott nicht als Sühnopfer gebracht wurde, sondern dieses, was sie geniessen, ist das Sühnopfer selbst — die Lebenskraft, der *vigor vitae* des neutestamentlichen Osterlammes soll also, das zeigt die Einsetzung bestimmt, den Feiernden mitgetheilt werden. Dieses Moment wird in dem zweiten Akte der Einsetzung des h. Abendmahles bestimmter noch zur Darstellung gebracht.

Mit einem einfachen *καὶ* leiten die beiden ersten Evangelisten zu diesem zweiten Theile der heiligen Handlung über: bestimmter aber sagen Paulus und Lukas, dass dieser *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gespielt habe. Ich kann nicht mit Bleek und Godet, denen v. Hofmann sich nähert, diesen zwischenliegenden Zeitraum sehr gross denken; unmöglich kann er mit andern

Reden, was Bleek gar meint, ausgefüllt worden sein; unmöglich ist es auch, dass, was v. Hofmann annimmt, die Apostel, nachdem durch die Darreichung des heiligen Brotes dem Essen ein Ende gesetzt war, noch weiter getrunken haben und diesem nun durch die Darbietung des gesegneten Kelches Einhalt gethan wird. Jene Reden hätten die Stimmung, die Gemüthsverfassung der Feiernden alterirt und ein solches Weitertrinken nach dem Genusse des Leibes Jesu Christi wäre ein Zeichen roher Gefühllosigkeit. Kurz auf die Austheilung des Brotes folgte die Austheilung des Weines: dieselbe geschah in ganz gleicher Weise. Lukas, seinem Lehrer, dem Apostel Paulus, folgend, sagt desshalb ohne Weiteres: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων*. Es muss hier offenbar etwas ergänzt werden und einig sind die Ausleger, dass die Worte *λαβών, εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* hinzuzudenken sind. Der Becher oder Kelch, welchen der Herr in seine Hand nahm, wird hier mit dem Artikel bezeichnet: es ist, da Lukas erst kurz vorher von einem Trinkgefässe gesprochen hat, welches Jesus unter die Apostel bei Anfang des Mahles austheilte, an jenen Becher zu denken. Jenen Becher, mit welchem der Herr als Hausvater bei dem Beginne der heissersehnten Passamahlzeit den Willkommen zugetrunken hatte, lässt derselbe als der Mittler des neuen Bundes zu Ende des Mahles noch ein Mal in ihrem Kreise umgehen, um beim Abschied seinen Bund mit ihnen abzuschliessen. Matthäus und Markus erzählen: *λαβὼν ποτήριον καὶ* (Markus hat diese Partikel nicht) *εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς*. Der Artikel steht in dem *textus receptus*, da er aber in der Mehrzahl der ältesten und besten Handschriften fehlt, ist er wohl zu streichen. Wird er beibehalten, so wird schwerlich der Artikel darum gesetzt sein, dass an den Abendmahlskelch, welcher von der Gemeindefeier her in gutem Gedächtniss stand, gedacht ist, sondern er steht dann, weil auf den gerade vor Jesus stehenden Kelch hingewiesen werden soll. Keiner reichte dem Stifter des Sakramentes dieses *ποτήριον*, es heisst hier nicht *δεξάμενος* wie Luk. 22, 17, sondern *λαβών*, was wohl zu beachten ist: wie hätte ihm jemand auch den Kelch darreichen können, wer konnte ahnen, dass das h. Abendmahl mit der Spendung des Brotes noch nicht abgeschlossen sei! Er nahm den Becher in seine Hand und sprach über diesen Becher ein Dankgebet. Matthäus und Markus, welche sagten, dass Jesus *εὐλογήσας ἔκλασε* das Brot, berichten, dass er den Kelch *εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς*. Dieser Umstand, dass über dem Kelch eine *εὐχαριστία* gesprochen wurde, hat dem h. Sakramente den Namen der Eucharistie eingetragen. Der Inhalt dieses Dankgebetes wird ebenso wenig als der Wortlaut des Gebetes, des Lobpreises über das Brot angegeben. Es ist auch nicht bemerkt, ob der Herr bei dieser Feier an die Becherordnung des Passamahles sich anschloss, also statt eines vorgeschriebenen bestimmten Bechers ihnen diesen Kelch reichte. Die meisten Ausleger nehmen einen solchen Anschluss an, und wir billigen diess. Denn da Jesus bei dem Passamahle, während dieser Festmahlzeit das h. Abendmahl stiftete, bleibt, wenn er nicht an die Stelle des Passabechers diesen Abendmahlskelch setzte, nur das übrig, dass er die Abendmahlsfeier durch den Passakelch unterbrach, was die ganze einheitliche Feier aus einander reissen würde. Hat nun der Herr an die Stelle eines Passamahlsbechers diesen Kelch eingesetzt, so ist die Frage, für welchen? Die Ausleger gehen hier weit aus einander. Fritzsche, de Wette, Godet, Keim, Keil u. A. nehmen den dritten Passabecher an, also jenen,

welcher כוס הברכה, *ποτήριον τῆς εὐλογίας* 1. Cor. 10, 16 heisst und, nachdem der Hausvater das Zeichen zum Schluss des Mahles gegeben hatte, getrunken ward. Maimonides, welchen Lightfoot zu Matth. 26, 27 weiter redend einführt, sagt: *deinde lavat manus suas et benedicit benedictionem cibi (id est, gratias agit post cibum) super poculum vini tertium atque ebibit.* Es gab aber noch einen vierten Becher Weins: von diesem sagt Maimonides: *deinde miscet poculum quartum et super illud perficit Hallel, additque insuper benedictionem cantici, quod est: laudent te, domine, omnia opera tua etc. et dicit: benedictus sit, qui creavit fructum vitis, et postea non quicquam gustat ista nocte et perficit Hallel, i. e. incipit inde, ubi desitum est ante, videlicet ab initio psalmi centesimi decimi quinti et pergit ad finem psalmi centesimi decimi octavi.* Meyer entscheidet sich für diesen vierten Becher: allerdings meint er, passe die Bezeichnung des Abendmahlskelches *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* besser zu dem dritten Becher, allein jene sei doch wohl nicht aus dem jüdischen, sondern aus dem christlichen Sprachgebrauche abzuleiten, dagegen aber sei hier bei Matth. V. 29 ausdrücklich jeder weitere Becher nach dem, in welchem das h. Abendmahl gefeiert wurde, ausgeschlossen und auf diesen Kelch hier sei sofort das Hallel gefolgt. V. 30. Ich kann diese Ansicht Meyers nicht vertreten: dass das Hallel sofort auf diesen Becher folgte, geht aus V. 30 nicht hervor, dort wird lose nur mit *καί* an das Vorhergegangene angeknüpft. Auf diesen Abendmahlsbecher ist allerdings kein weiterer Passatrunk gefolgt, das ist auch unsre Ueberzeugung, aber wir wollen nicht vergessen, dass ein so gründlicher Kenner wie Lightfoot keinen Anstand nimmt, jenen dritten Becher, den Becher des Segens als denjenigen zu betrachten, welchen der Herr zur Spendung seines Blutes benutzte. Die Rabbinen überliefern allerdings ein sehr genaues Programm der Passamahlfeier, allein die Mischna geht nicht so weit: die Vermuthung Lightfoots, welche Keil wieder aufgenommen hat, dass zu Jesu Zeiten nur der erste Theil der Passamahlfeier, d. h. die Feier bis zu dem letzten Bissen von dem Lamme, bestimmt geordnet war, alles Weitere aber noch nicht fixirt war, hat sehr viel für sich. Wir wissen durchaus nicht, wie viel Becher zur Zeit Christi getrunken wurden und sind durch kein gleichzeitiges Zeugniss gehindert, anzunehmen, dass man damals mit dem dritten Becher das Passamahl beschloss.

Den Kelch gab Jesus seinen Aposteln; wir denken, dass er ihn nicht jedem Einzelnen in die Hand hineingab, sondern dass er denselben dem Ersten an seiner Seite gab, dieser ihn seinem Nachbar reichte, ganz dem entsprechend, wie er es bei der Darreichung des Brotes gehalten hatte. Auch die Darreichung des gesegneten Kelches begleitete er mit einem Worte: diess Wort ist uns in verschiedener Fassung überliefert. Nur Matthäus hat eine dem *λάβετε, φάγετε* parallele Formel: nach ihm sprach Christus: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Auf den ersten Blick kann es befremden, dass hier *πάντες* steht, welches vorher bei dem *λάβετε, φάγετε* nicht stand. Lutherische Polemiker haben vielfach geglaubt, dass der Stifter des Sakramentes durch diese Hinzufügung der Kelchentziehung entgegentreten wolle, welche er im Geiste vorausgesehen habe: selbst Bengel kann die Bemerkung nicht unterdrücken: *locuta sic est scriptura, praevidens (Gal. 3, 8), quid Roma esset factura.* So gewiss wir dieses Wort als ein scharfes Schwert gegen diesen Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche verwenden können, so gewiss zielt dasselbe Wort doch durchaus nicht auf

diesen dunklen Punkt in der Zukunft. Der Grund zu diesem πάντες muss in der damaligen Gegenwart, in der dortigen Lage gesucht werden. Hat Jesus befürchtet, dass einige Apostel, weil sie die Entdeckung des Verräthers und die Gewissheit, dass die Stunde des geliebten Meisters nun gekommen sei, den Kelch verschmähen würden, weil sie nicht in der Stimmung sich befanden, da der Wein, der des Menschen Herz erfreut, an seinem Platze ist? Cornelius a Lapide behauptet, bei der Darreichung des Brotes stehe kein πάντες, weil diese Gestalt, diese *species* für alle Christen ohne Ausnahme bestimmt gewesen sei: bei der Darreichung des Kelches aber erscheine πάντες, um zu sagen, dass bloss sie, die Anwesenden, und ihre Nachfolger im Amte diese zweite Gestalt, das Abendmahl also unter beiderlei Gestalt empfangen sollten. Diese Auslegung, obschon von mehreren katholischen Auslegern gebilligt, ist nicht bloss, wie Lange urtheilt, gar zu gekünstelt, sondern völlig verdreht. Wollte Christus andeuten, dass der Kelch nur ihnen gebühre, so reichte dazu nicht ein Mal ein ὑμεῖς πάντες aus, es musste dann noch eine bestimmte Erklärung hinzutreten, dass sie allein und kein anderer daran Antheil haben sollten. Wo ist hier eine Oeffnung, dass die Nachfolger der Apostel, die Priester auf ein Mal hereinkommen? Und waren die Apostel damals schon Priester? Der Herr war der einzige Priester, der da celebrirte, die Apostel standen als Laien ihm gegenüber, denn sie entbehrten noch der Ordination, der Weihe zu dem h. Amte, welche sie erst an dem Tage der Pfingsten in der Gabe des h. Geistes empfingen. Maldonat bietet eine bessere Erklärung. Jesus will durch dieses πάντες sagen, dass sie sich bei dem Trinken aus diesem Kelche so einzurichten haben, dass er auf alle langt, dass sie alle aus diesem einen Becher, den er gesegnet hat, trinken können. Bei dem Brote war das nicht nöthig, denn das war ja gebrochen worden, vermuthlich in so viele Theile als Abendmahlsgäste an dem Tische sich befanden: bei dem Kelch liess sich solch eine Theilung, die jedem den Willen Jesu kund that, nicht vornehmen, es musste also das Wort πάντες hinzutreten. Wenn somit Hase im Unrechte sich befinden möchte, welcher diese auch von *Perrone (praelectiones theologicae XVIII § 198 ut intelligerent apostoli, non totum calicem, sed partem tantum ab unoquoque esse hauriendam)* vertretene Auslegung einen lustigen Einfall nennt, so wird man die Missachtung, welche dieses πάντες in der katholischen Kirche erfährt dadurch, dass man den gewöhnlichen Laien, dem gemeinen Volke — es ist ja bekannt, dass die katholische Kirche Königen, Fürsten, ja selbst im Mittelalter Baronen den Kelch zugesteht — den Kelch des Segens vorenthält. Der Herr hat das Sakrament des Altares unter beiderlei Gestalt gestiftet und mit keiner Sylbe angedeutet, dass der Kelch bei dem h. Abendmahle nur den Priestern gehören solle, es ist also allerdings ein lustiger Einfall, dass man meint, mit jener an und für sich richtigen Begründung des πάντες, den Kelch den Laien absprechen zu können, aber zugleich ist derselbe ein verwerfliches Attentat auf die Souveränität des Stifters. Verachtet man doch eines Menschen Testament nicht und thut nichts dazu, Gal. 3, 15: wie hat man sich unterfangen können, das Testament Jesu, welches er für seine Gemeinde hinterlassen hat, mit solch einer Klausel zu versehen? Hier hilft nichts, den Satz von der Concomitanz aufzurichten: wenn dieser Satz richtig wäre, so hatte der Herr die Thorheit begangen, dass er seinen Jüngern noch ein Mal das reichte, was sie schon bei und mit dem Brote empfangen

hatten. Was der Stifter seinen Aposteln hiess, das thaten sie und Markus, der das Gebot nicht hat, berichtet die Erfüllung desselben an dieser Stelle: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Wir könnten leicht dadurch auf den Gedanken kommen, dass, nachdem die Jünger alle getrunken hatten, der Erlöser erst das Wort von dem Kelche des Neuen Testamentes gesprochen hätte, denn er schliesst an jene Bemerkung den Satz: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς.* Allein so ist es sicher nicht gemeint. Die Analogie mit dem ersten Akte des h. Abendmahles, welche überall sonst zu Tage tritt, ist dafür, dass Jesus diese Worte sprach, als er sich zu dem Ersten und Nächsten mit der Aufforderung wandte: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Weiter spricht hierfür, dass die Apostel das h. Abendmahl, hier den Wein, nur dann mit Segen geniessen konnten, wenn sie erfuhren, was sie mit diesen Elementen empfangen sollten. Eine nachherige Erklärung war da nicht mehr am Orte.

Die Bedeutung, welche dem Kelche anhaftet und innewohnt, wird von Matthäus und Markus einer Seits und andrer Seits von Paulus und Lukas in grösster Uebereinstimmung angegeben. War es bei den Formeln, welche bei der Brotbrechung uns überliefert wurden, möglich, aus denselben einen Text herzustellen, so will uns diess mit den Worten, welche den Kelch begleiteten, nicht ebenso gelingen. Es treten zwei Formeln hervor: nach Matthäus und Markus lautet das Einsetzungswort Jesu also: *τοῦτο γάρ* (was Matthäus allein hat) *ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* — die *recepta: τὸ τῆς καινῆς διαθήκης* hat die bedeutendsten Handschriften, wie den Codex Sinaiticus und Vaticanus gegen sich — *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον,* wozu Matthäus noch setzt: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Nach Paulus und Lukas aber hat der Herr gesprochen: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* — welches Hülfszeitwort Paulus allein hat, — *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* — wofür Lukas sagt: *ἐν τῷ αἵματί μου,* welcher dann fortfährt: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον,* was Paulus nicht kennt, dafür aber überliefert er den Schluss: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Welche von diesen beiden Formeln, die, was den Sinn betrifft, vollständig mit einander harmoniren, die ursprüngliche ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Wir haben sicher anzunehmen, dass Jesus nicht griechisch mit seinen Aposteln sprach, bediente er sich, wie auch sonst, der aramäischen Sprache, so liegen uns zwei verschiedene Uebersetzungen vor, welche beide den Grundtext vollständig richtig wiedergeben, von denen die eine glatter, leichter, die andere aber härter und ungelenker ist: ich möchte die sprödere Wiedergabe für die halten, welche sich dem aramäischen Wortlaute am Engsten anschloss, und entscheide mich desshalb wie Hengstenberg für die paulinisch-lukanische Formel.

Nach Matthäus begründet Jesus seine Aufforderung, dass alle aus dem hingegebenen Kelche trinken sollen: denn er fügt mit einem *γάρ* die Erklärung an: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης.* Was unter dem *τοῦτο* zu verstehen sei, kann, selbst wenn die andre Spendeformel uns nicht völligen Aufschluss brächte, nicht im Zweifel sein. Das *τοῦτο* ist *τὸ ποτήριον,* welches Jesus eben hinreicht. Dieses *ποτήριον* steht offenbar für *οἶνος,* es liegt hier die so sehr häufige Metonymie des *continentis pro contento* vor. Dieses, was sie aus dem dargebotenen Kelche trinken sollen, ist *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.* Ein doppelter Genetiv steht bei dem *τὸ αἷμα,* dasselbe wird erstens als das Blut des Redenden und zweitens als das Blut bestimmt, welches nothwendig zu der *διαθήκη* gehört. Das, was sie trinken,

ist also das Blut des Herrn. Das verklärte Blut kann dieses Blut nicht gewesen sein, denn, wenn wir auch wissen, dass es eine verklärte Leiblichkeit, ein geistliches *σῶμα* gibt, so wissen wir doch durchaus nichts von einem verklärten Blute, wir dürfen wohl aus der bestimmten Stelle 1. Cor. 15, 50 den Schluss ziehen, dass der verklärte Leib kein *αἷμα* besitzt. Ausserdem wird dieser verklärte Leib auf das Bestimmteste durch den Genitiv *τῆς διαθήκης* und durch den Partizipialsatz *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* ausgeschlossen. Hat der verklärte Christus jene *διαθήκη* zu Stand gebracht? Wäre das möglich gewesen, so hätte er in dem Himmel verbleiben und von dort aus wirkend sein Werk vollenden können: seine *διαθήκη* zu vollbringen, musste er Mensch werden, musste er unser Fleisch und Blut an sich nehmen. Bundesschliesser, Bundesmittler ist Jesus Christus als der fleischgewordene Gottessohn: wie kann das Blut seines Bundes da jenes Blut sein, was er in seinem zeitlichen Leben nie in seinem Leibe fliessen hatte? Das Blut des Bundes vergiesst der Herr zur Vergebung der Sünden. Die constante Lehre des Neuen Testamentes ist, dass er ein für alle Mal sein Blut vergossen hat an dem Stamme des Kreuzes: befand er sich damals schon in dem *status exaltationis?* Dem *status exinanitionis* eignet das verklärte Blut nicht: denn zu diesem *status* gehört, dass er *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* (Phil. 2, 7) ist, dass er also unsres Fleisches und Blutes theilhaftig wurde (Hebr. 2, 14). Ist dieser Wein das reale, substantielle Blut Jesu Christi gewesen? Dieselben Bedenken, welche sich gegen den Genuss des materiellen Leibes des Herrn geltend machten, treten wieder hervor. Das Blut Jesu Christi in dem Stande der Erniedrigung erfreut sich keiner Ubiquität: dasselbe ist nach der Lehre der lutherischen Scholastiker lokalisirt: also nur durch eine Machtwirkung, durch ein Wunder könnte es beschafft werden. Allein zugestanden, dass Jesus einen Stoff wunderbar produciren konnte, welcher ganz dieselben chemischen Bestandtheile in sich vereinigte, aus denen sein Blut besteht, so ist das Blut nicht eine aus allerlei chemischen Elementen auf mechanischem Wege gewonnene, zusammengesetzte Substanz, sondern das Blut des Menschen, in welchem sein Leben steht, aus welchem sein Leben fort und fort Saft und Kraft schöpft, ist ein organisches Produkt, das Produkt seines leiblichen Organismus. Jenem künstlich gewonnenen Blut kommt keine Lebenskraft, keine Lebenswärme zu, nur dieses durch den Organismus des ganzen Leibes gewonnene und bereitete Blut hat Lebenskraft und Lebenswärme. Jenes Blut, welches Jesus kraft eines Wunders schafft und darbietet, ist nie sein Blut, das Blut seines Leibes, das Blut, welches seinem dem Tode hingegebenen Leibe entströmt: dieses Blut lässt sich durch kein Wunder schaffen, es inhärirt dem Leibe des Herrn der Gestalt, dass es nur so von uns empfangen werden kann, wenn es aus seinem Leibe hervorquillt. Es bleibt uns also auch hier nichts übrig als die tropische, die metaphorische Auffassung. Dieser Kelch, der getrunken wird, also, da der Kelch ja selbst nicht getrunken werden kann, sondern nur das, was in dem Kelche enthalten ist, dieser Wein repräsentirt, versinnbildlicht das Blut des Erlösers. Wetstein, Paulus u. A., auch noch Bleek und Lange haben das, was den Wein qualifizirt ein Symbol des Blutes Jesu Christi zu sein, in der Farbe desselben gesucht. Es ist ja wahr, dass der Wein des Morgenlandes nicht weiss und hell aussieht, sondern dunkel, röthlich, und dass der Wein,

welcher bei den Passamahlen getrunken wurde, wie wir oben (S. 122) aus den Rabbinen schon beigebracht haben, ein *vinum rubidum* sein musste; allein es will uns doch etwas wunderlich, dass ich nicht sage, komisch, dünken, die Symbolik in dieses Alleräusserlichste, Gleichgültigste hinein zu legen. Es kommt dazu, dass jener Wein in dem dargereichten Kelche, jedenfalls wie der Wein in dem Passamahlsbecher gemischt, einen so bedeutenden Zusatz von Wasser empfangen hatte, dass er kaum noch schwachroth war. Die Dichter nennen wohl den Wein das Blut der Trauben, allein ganz abgesehen davon, dass mir nur aus der Lektüre moderner Dichter dieses Bild bekannt ist, lag dem Herrn in jenem ernsten Augenblicke jede dichterische Ueberschwänglichkeit weit ab. Wir haben die h. Symbolik bei dem Weine wohl besser darin zu finden, dass derselbe des Menschen Herz, mit dem Psalmisten 104, 15 zu reden, vgl. auch Ps. 4, 8, erfreut, dem Menschen, wie es Sirach 31, 32 heisst, das Leben erquickt, von Schwachheit befreiet und vor Krankheit bewahrt nach 1. Tim. 5, 23. Der Wein, so wollen wir kurz sagen, stärkt und erheitert des Menschen Leib, Seele und Geist. Wie vortrefflich eignet er sich da gerade zu einem heiligen Sinnbilde des Blutes, das vergossen wird zur Vergebung unserer Sünden! Was drückt und betrübt des Menschen Herz mehr als die Sünde, was macht Leib, Seele und Geist mehr matt, schwach und krank als die Sünde! Alles das nimmt das Blut Jesu Christi mit einem Male fort: einem starken Weine gleich flösst es uns Kraft und Freudigkeit ein.

Dieses Blut Jesu wird von ihm selbst das Blut *τῆς διαθήκης* genannt. Das Wort *διαθήκη* lässt sich, vgl. Bleek zu Hebr. 9, 15 ff., verschieden fassen. Wir haben zu Luk. 22, 29 schon bemerkt, dass *διατίθεμαι* bedeuten kann *testor* in dem Sinne vermachen, darnach würde *διαθήκη* das Testament, der letzte Wille sein. Steht *διαθήκη* hier in diesem Sinn, so wäre *αἷμα τῆς διαθήκης* dann das Blut, welches der Herr den Seinen sterbend vermacht, ihnen durch seinen Tod als sein Vermächtniss zu ihrem Besitze zukommen lässt. Allein dieser Gedanke will sich an dieser Stelle doch nicht recht schicken. Haben wir auch auf Grund der besten Handschriften *καινῆς* vor *διαθήκης* gestrichen, so haben wir damit doch nicht in Abrede stellen wollen, dass jenes Adjectivum ein ganz richtiges Intergretament ist, wie wir aus der parallelen Formel bei Paulus und Lukas ersehen, wo von *ἡ καινὴ διαθήκη* geredet wird. Hier steht der *καινὴ διαθήκη* eine alte gegenüber, der christlichen die mosaische. „Von dieser Seite," sagt Bleek, Hebr. 2, 2, 563 ganz richtig, „als ein Testament, lässt sich nun aber die alttestamentliche Oekonomie auf keinen Fall betrachten, da hier Keiner ist, welcher sterben musste, damit Andere in den Besitz von Gütern kämen, die bei seinem Leben ihm eigenthümlich angehörten." Es bleibt somit nur die Bedeutung von *διαθήκη* = Bund übrig. Man kann gegen diese Deutung einwenden, dass ein Bund auf Gegenseitigkeit beruht, ein Kontrakt Zweier ist, dass hier aber Jesus allein als der Gebende erscheint, aus dessen Fülle wir nehmen Gnade um Gnade. Allein auch das der *διαθήκη* entsprechende ברית steht, nach Hengstenbergs Bemerkung, im Alten Testamente nicht selten von göttlichen Gnadenwohlthaten auch da, wo die Ertheilung und der Genuss derselben nicht an bestimmt ausgesprochene Bedingungen geknüpft wird. Desshalb verändert es aber seine Bedeutung nicht. Denn auch wo keine Bedingung bestimmt ausgesprochen wird, da ist sie noch vorhanden. Gegenseitigkeit findet in allen Beziehungen

Gottes zu den Menschen statt; wo Gott gibt, da verlangt er auch. Doch erklärt es sich eben hieraus, dass בְּרִית nicht selten auch da gesetzt wird, wo die göttlichen Gaben vorwiegend nur als solche, nicht insofern sie Anforderungen begründen, in Betracht kommen, und bei dem griechischen *διαθήκη* konnte diess um so leichter geschehen, da der Begriff der Gegenseitigkeit ursprünglich nicht in dem Worte liegt, da es eigentlich nicht Bund, sondern Stiftung bedeutet. Sein Blut nennt der Herr also das Blut des Bundes, das Bundesblut. Alle Ausleger stimmen darin überein, dass dieses Blut um desswillen das Bundesblut ist, weil der Bund durch dasselbe vollzogen und bestätigt wird. Es ist bekannt, dass bei den alten Völkern Verträge und Bündnisse durch Darbringung von Opfern geschlossen wurden, ich erinnere nur an die Opfer, welche, cf. Ilias 3, 245 ff. den Vertrag zwischen den Achäern und Troern, da Paris und Menelaos durch einen Zweikampf den Krieg entscheiden wollten, versiegelten. Der Bund, welchen Gott mit den Kindern Israels am Sinai aufgerichtet hat, ist auch durch das Blut von Opferthieren bestätigt worden. Mit Recht berufen sich die neueren Ausleger von Kühnöl an auf jene Opfer, welche zur Sanktionirung des durch Moses Vermittlung zu Stande gekommenen Bundes zwischen Gott dem Herrn und Israel am Sinai geschlachtet wurden, wobei Mose das Blut nahm, das Volk damit besprengte und sprach: siehe, דַּם־הַבְּרִית, welchen Jehova mit euch machte (Exod. 24, 8). Ein wesentlicher Unterschied bleibt allerdings zwischen jenem alttestamentlichen und diesem neutestamentlichen Bundesblute, weil jenes alttestamentliche Bundesblut den Bund selbst nicht zu Stande bringt, vollzieht, sondern nur den von Gott aufgerichteten Bund bestätigt von Seiten dessen, der in diesen Bund aufgenommen wird; dagegen bestätigt das neutestamentliche Bundesblut nicht bloss den Bund, sondern dieser Bund steht in oder auf diesem Blute. Dasselbe gehört nothwendig zu ihm, denn durch sein Blut, als durch ein Lösegeld 1. Tim. 2, 6, hat er uns erlöst von aller Ungerechtigkeit und sich ein Volk zum Eigenthum gereinigt. Tit. 2, 14. Die Gabe des seinen Gnadenbund aufrichtenden Gottes, gleichsam die Morgengabe des Gottes, welcher sich mit dem Volke des neuen Bundes verloben und vermählen will, ist das Blut Jesu Christi, an welchem wir haben die Vergebung unserer Sünden. Die Superiorität des Bundes, welcher jetzt zum Abschlusse gelangt, vor jenem früheren zeigt sich auch darin, dass das Volk des Bundes nur mit dem Blute der Opferthiere besprengt wurde, also nur äusserlich mit diesem Blute der Reinigung in Verbindung kam, wogegen die Genossen dieses Bundes, welchen Jesus stiftet, das Blut des Opferthieres zu trinken bekommen, also mit demselben in eine innerliche Berührung, in eine Lebensgemeinschaft treten.

Das Blut des Testamentes, welches Jesus unter dem Weine den Seinen zu trinken gibt, ist *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Dieses Blut ist noch nicht ausgeschüttet, vergossen und dennoch steht hier, wie vorher bei dem Leib auch *διδόμενον* zu lesen war, das Partizipium des Präsens, denn dieses Blut soll nicht bloss ganz gewiss, sondern auch in der allernächsten Zukunft vergossen werden. Die Reichlichkeit, die Fülle des Opferblutes, sowie die Gewalt, welche angewandt wird, um dieses Blut fliessen zu lassen, ist in dem gewählten Zeitworte angedeutet. Nicht sterben auf dem natürlichen Wege, bei welchem das Blut in dem Leibe des Menschen bleibt, sondern sterben auf gewaltsame Weise, so dass das Blut aus

dem Leibe herausfliesst, wird der Herr, und nicht tropfenweise wird dasselbe aus seinem Leibe heraussickern, sondern hervorquellen, hervorströmen wird es, dass mit diesem Blutstrome sein Leben dahinströmt. Diese Blutvergiessung geschieht *περὶ πολλῶν*, also nicht bloss *περὶ ὑμῶν*, aber auch nicht *περὶ πάντων*. Wir erkennen hier erstens einen leisen Fingerweis des Stifters des h. Abendmahles, dass es nicht bei diesem einmaligen Genusse des h. Abendmahles sein Bewenden haben soll: hat er sein Blut vergossen nicht für die damals Gegenwärtigen allein, sondern für Viele noch und bietet er den Gegenwärtigen dieses sein Blut in dem Kelche dar, so wird es sein heiliger Wille sein, dass diese Vielen auch wie seines Bluts, so auch seines Kelches theilhaftig werden. Die beiden ersten Evangelisten haben, weil sich der Wille des Stifters schon aus diesem Zusatze erkennen liess, den Schluss, welchen Paulus uns aufbewahrt hat, getrost fortgelassen. Zum Andern aber ist sich der sterbende Heiland sehr wohl bewusst, dass, wenn er auch fakultativ sein Blut für Alle vergiesst, wenn er auch den bestimmtesten Willen hat, sein Blut Allen zu Gute kommen zu lassen, seine Absicht unerfüllt bleiben muss. Er will sein versöhnendes Blut für alle Menschen vergiessen, aber nicht alle Menschen wollen, dass er sein Blut auch für sie vergossen habe, sie widerstehen seiner Gnade und weisen in der furchtbarsten Verblendung die Wohlthat, welche er auch ihnen zugedacht und zubereitet hat, weit von sich ab. Das Blut des Neuen Testamentes, welches in der Idee, virtuell für Alle vergossen ist, ist in Wirklichkeit, aktuell nur für Viele vergossen. In wie fern dieses Blut für Viele vergossen wird, d. h. so vergossen wird, dass es diesen Vielen zu Gute kommt, denn *περὶ πολλῶν* kann nichts anders besagen als *in multorum commodum*, wie Fritzsche ganz richtig auslegt, geben die Schlussworte bei Matthäus bestimmt an, nämlich *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*. Dieses Blut wird also zu dem Zwecke und Behufe vergossen, dass die Vielen dadurch zur *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* gelangen. Wenn aber dieses Blut vergossen wird zur Vergebung der Sünden, so kann der Herr, welcher in dem Kelche seinen Aposteln sein Blut im Sinnbilde, im Zeichen darreichen will, keine andre Absicht dabei zum Ausdrucke bringen wollen, als dass der Genuss des Kelches, den wir segnen, ihnen zur Vergebung ihrer Sünden gereiche. Es soll hiermit nicht geleugnet werden, dass in dem h. Abendmahle noch andre Güter des Heiles als die Vergebung der Sünden den Geniessenden mitgetheilt werden können, nur das soll und muss auf das Entschiedenste betont und festgehalten werden, dass die Vergebung der Sünde die grösste Wohlthat ist, welche in diesem Sakramente uns zu Theil wird, denn der Stifter des Sakramentes kann nicht thörichter Weise in den Worten der Einsetzung eine Nebensache als die Hauptsache angegeben haben. Es hat daher Luther ganz bestimmt Recht gegen die neulutherischen Dogmatiker, welche, in theosophischen Spekulationen befangen, das Hauptmoment dahinein legen wollen, dass durch das h. Abendmahl, durch den Genuss des Leibes und Blutes Jesu Christi auf unser Naturleben heilsam eingewirkt werde, dass wir durch dasselbe einen neuen Naturgrund gewinnen. „Innerhalb ihrer angebornen Natur," so schreibt v. Hofmann im Schriftbeweise 2, 2, 217 von den Abendmahlsgeniessern, „werden sie der seinen mittelst eines Vorgangs ihres leiblichen Lebens theilhaft, um hierdurch für ihr Glaubensleben einen Naturgrund zu gewinnen, welcher davon unterschieden, aber damit verwandt ist, weil er von dem herstammt, an den sie glauben."

Aehnlich Delitzsch. Das Neue Testament weiss von einer solchen spezifischen Segenswirkung des h. Abendmahles auf den Leib des Menschen kein Wörtchen. Die spezifische Segenswirkung des Sakramentes bezieht sich höchstens mittelbar auf den Leib des Menschen, der Geist im Menschen, das Herz, der geistliche Mensch, mit einem Worte, wird von dem h. Abendmahle zuerst bedacht und zwar zu allermeist mit der Vergebung der Sünden. Man hätte nicht vergessen sollen, dass Luther nicht in Bekenntnisschriften, sondern nur in einer Privatschrift, in seinem grossen Bekenntnisse von dem h. Abendmahle, unter anderem auch das sagt, dass auf den Leib des Menschen eine reale Segenswirkung ausgehe, aber weit davon entfernt ist, diesen seinen aus Irenäus entlehnten und gestärkten Gedanken zur Kirchenlehre und zur Hauptlehre zu erheben.

Wenden wir uns nun der Spendeformel zu, welche Lukas, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Paulus, uns mittheilt. Darnach hat Jesus gesprochen: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου.* Das Subjekt ist hier nicht mit einem einfachen *τοῦτο* bezeichnet, sondern bestimmt als *τοῦτο τὸ ποτήριον* ausgesprochen: dieser Kelch also, welchen der Herr Jesus in diesem Augenblicke in seiner Hand hat, um ihn darzureichen. Das Prädikat ist *ἡ καινὴ διαθήκη*, beide Theile der Rede sind ohne Copula neben einander gestellt: dieser Kelch ist das Neue Testament, der neue Bund. Der Wein, denn diese Metonymie liegt hier offenbar vor, ist der neue Bund: die Worte können nicht anders verstanden werden, als mit und in diesem Kelche kommt der neue Bund zu seinem Abschlusse, zu seiner Darstellung, zu seinem Vollzuge. Als ein neuer Bund wird dieser Bund bezeichnet: der alte Bund, dessen Stiftungsfeier das Passafest insofern genannt werden kann, weil sich Gott durch den Auszug aus Aegypten das Volk Israel zu seinem Volke aussonderte und durch die Verschonung der Häuser Israels bei der Erwürgung der Erstgeburt in ganz Aegyptenland sich als den Gott Israels in Sonderheit bezeugte, kommt also mit dieser Passafeier zu seinem Ende und zugleich zu seiner Vollendung, denn derselbe weist über sich hinaus, ist der Typus eines zukünftigen neuen Bundes, was nicht erst von den Kindern des neuen Bundes, sondern schon von den hervorragenden Söhnen des alten Bundes klar erkannt worden ist. Die *καινὴ διαθήκη* spielt auf Jerem. 31, 31 an, wo der Gott Israels mit dem Hause Israels und mit dem Hause Judas, also mit der Gesammtheit des Volkes seiner Wahl, einen neuen Bund zu schliessen verheisst, der nicht wie der Bund sein soll, den er mit ihren Vätern geschlossen hat, sie auszuführen aus dem Lande Aegypten, welchen sie aber nicht gehalten haben. Denn, ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, heisst es nun, und in ihr Herz schreib ich es und ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Während bei Matthäus und Markus das dargebotene Blut Jesu Christi nur als ein solches charakterisirt wird, welches dem Bunde, den er schliesst, wesentlich angehört, wird hier bei Lukas (und Paulus) der Kelch mit Wein, welcher das Blut Christi repräsentirt, selbst gleich als der neue Bund angesehen. Der Gedanke, das ist eine ganz richtige Bemerkung Hengstenbergs, dass das Blut Christi die Wesenheit dieser neuen Stiftung ist, die Grundwohlthat, aus der alle übrigen fliessen, der Grundvorzug vor dem alten Bunde, welcher das Blut Christi nur im Bilde besass, wird auf diese Weise so stark, als es nur geschehen kann, ausgesprochen. Nehmt das Blut Christi hinweg und ihr habt aus dem neuen Bunde das Herz heraus-

gerissen: fehlt euch das Blut, so fehlt euch das Herz des Stifters und so fehlt euch das, was euer Herz bewegt, reinigt und überwindet! Alle Theologie ist Bluttheologie, mit welchem Namen Thoren sie haben brandmarken wollen! Ein Zusatz steht aber noch bei diesen asyndetischen Worten: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη*, nämlich *ἐν τῷ αἵματί μου*. Es ist bis auf diesen Tag Streit, wozu derselbe gehört, ob zu *ἡ καινὴ διαθήκη* oder zu *τοῦτο τὸ ποτήριον*. Sprachlich betrachtet, lassen diese Worte sich nicht gut mit dem Prädikat verbinden, denn *ἡ καινὴ διαθήκη* ist ein vollständig geschlossener Begriff, sollte zu ihm noch eine Bestimmung in diesen Worten hinzutreten, so hätte *ἡ ἐν τῷ αἵματί μου* geschrieben werden müssen. Es kommt ferner hinzu, dass in der Recension dieser Spendeformel bei Paulus zwischen *διαθήκη* und *ἐν τῷ αἵματί μου* das sie aus einander haltende *ἐστίν* steht. Zu diesem sprachlichen Bedenken gesellt sich noch ein sachliches. Diese Erklärung gibt keinen rechten Sinn, sagt Thomasius 2, 2, 61. „Denn der neue Bund besteht nicht im Blute (was genau genommen gar keinen Sinn hat), sondern ist durch das vergossene Blut gestiftet, unmöglich aber kann hier Blut soviel als Tod oder Verströmung des Blutes bedeuten, wie jene Deutung voraussetzt.“ Wir geben daher diese neuerdings von Baumgarten-Crusius, Bleek, J. Müller, Godet gebilligte Verbindung auf und erklären uns für die Verbindung der in Rede stehenden Worte mit *τοῦτο τὸ ποτήριον*. Luther hat diess schon angenommen (nicht Calvin), er sagt, dass „seines Blutes halben“ Jesus den Kelch das neue Testament benenne: ihm folgen Chemnitius, Gerhard, Hengstenberg, Rodatz, v. Hofmann, Kahnis, Osiander, Thomasius, Philippi, Keil, Meyer, dieser letztere sagt: „dieser Kelch ist der neue Bund vermittelst meines Blutes, d. h., er ist der neue Bund dadurch, dass er mein Blut enthält, welches zu eurem Heil vergossen wird.“ Der neue Bund beruht auf dem Blut Jesu Christi und weil dieser Kelch das Blut Jesu Christi in dem Weine enthält, so ist dieser Kelch der neue Bund im Bild und Gleichniss, im Symbol. Einen Zusatz schiebt Lukas für sich allein noch an dieses Wort: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*. Da in dem Vorhergehenden nur ein Neutrum im Nominativ seht, haben ihn Euthymius, Calov, Jansen und neuerdings wieder Bornemann, Winer, de Wette zu *τοῦτο τὸ ποτήριον* gezogen. *Hoc poculum*, sagt nach Bornemann Jesus, *quod vestram in salutem effunditur*, *signum est novi foederis per sanguinem meum sanciendi*. Was soll das aber sagen? Wird dieser Becher voll Weins ausgeschüttet? Calov belehrt uns: *dicitur effusum pro nobis propter sanguinem*, *quem Christus mediante poculo praebebat*. Wir aber können diese Belehrung, weil sie gar zu kunstvoll ist, nicht annehmen. Wir stimmen Bengel, Baumgarten-Crusius, Bleek, Godet, Meyer, Keil, v. Hofmann, Thomasius, Kahnis u. A. vollkommen bei, welche diesen Zusatz mit *ἐν τῷ αἵματί μου* in Verbindung bringen. Es ist nicht unerhört, dass zu einem nicht im Nominativ stehenden Nomen ein solcher exegetischer Satz in dem Nominativ hinzugefügt wird. Vgl. Kühner § 677. Winer 471 ff. Als grammatisches Prädikat schwebte, wie Winer und Meyer sagen, dem Evangelisten *τὸ ποτήριον* vor, während ihm als logisches Prädikat *τὸ αἷμα* im Sinne lag. Nachdrücklicher als es durch eine ganz korrekte Form geschehen wäre, wird durch diese Inkorrektheit ausgesagt, dass das Blut des Herrn vergossen wird. Was nützte das Blut des Herrn, wenn es nicht vergossen würde, es bliebe dann in ihm und nährte nur sein eignes Leben. Das ausgegossene Blut kommt

uns erst wahrhaft zu Gut. Das Blut der Opferthiere musste, um wirken zu können, ausgegossen werden, sei es so, dass es ausgeschüttet wurde auf oder an den Altar, sei es so, dass es gesprengt wurde auf den opfernden Israeliten oder auf das ganze opfernde israelitische Volk: so ist es auch mit dem Blute des Osterlammes, welches wir haben, dieses Blut, mag an und für sich noch so werthvoll und heilig sein, es kann seine heiligende, erlösende, Sünden bedeckende und tilgende Kraft an uns nicht erweisen, wenn es nicht in Fluss gebracht, wenn es nicht vergossen wird. Dieses Blut, so spricht der Herr seinen Aposteln zu, solle vergossen werden ὑπὲρ ὑμῶν. Nach Fritzsche hat man die Wahl anzunehmen: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον designare aut sanguinem, qui ut mala a nobis propulsentur, profundatur, aut qui effundatur, quum vester sanguis rectius effunderetur.* Es wäre hiernach erlaubt ὑπέρ entweder gleich περί oder gleich ἀντί zu fassen. Ich entscheide mich trotz der Einsprache, welche v. Hofmann erhoben hat, für die letzte, also für die stellvertretende Bedeutung. Meine Gründe sind diese. Dass der Herr sein Blut bei diesem Abendmahle mit dem Blute des Osterlammes in Parallele setzt, wird allgemein zugestanden. Ist nun die Anschauung v. Hofmanns, dass der, welcher ein Opfer Gott schlachtet, damit seiner Seits nur bekennt, dass er den Willen Gottes, die Sünde zu vergeben, dankbar anerkennt, richtig? Gewiss nicht: die allgemeine Religionsanschauung aller Völker ist im Gegentheile die, dass der Opfernde sich durch sein Opfer einen gnädigen Gott beschaffen will, es ist das Opfer, welches auf dem Altare Gottes lodert, die Verkörperung des Zöllnergebetes: Gott, sei mir Sünder gnädig! Das Opferthier, welches der Fromme vor Gott bringt und welchem er die Hand auf's Haupt legt, stellt er an seinen Platz und überträgt ihm durch Handauflegung, das, was, da er sich vor das Angesicht Gottes stellt, ihm schwer auf dem Herzen liegt, so schwer, dass er es nicht mehr tragen kann, sondern sich umsehen muss nach einem, der seine schwere Sündenlast auf sich nimmt. Indem er sein Opferthier dem Tode überantwortet, bekennt er vor Gott und den Menschen, dass die Schuld, welche er auf sich geladen, nun aber auf das unschuldige Opferthier entladen hat, so gross ist, dass, wer sie auf sich liegen hat, das Leben verwirkt hat, des Todes, des plötzlichen, gewaltsamen Todes schuldig ist. Ein blutiges Opfer, ein Opfer, welches in dem Blutvergiessen gipfelt, bringt der Heiland dar für uns: sein Opfer ist also ein Sühn-, ein Schuldopfer und da bei allen solchen Opfern eine Stellvertretung stattfindet, das Opfer für den Opfernden sein Leben lässt, eignet dem ὑπέρ in diesem Zusammenhang die Bedeutung: *ἀντί, loco,* anstatt.

Was an dem Wein symbolisch ist, haben wir schon erörtert: es erübrigt uns jetzt nur noch zu untersuchen, was an dem, was mit dem Weine geschieht, etwa symbolisch ist. Sicher ist wie bei dem Brote das Nehmen und Essen, so auch bei dem Weine das Trinken symbolisch. Man wende nicht ein, dass, wenn es auf das Trinken ankomme, nicht bloss Matthäus, sondern alle Evangelisten πίετε geben müssten: es genügt vollständig, dass sie keinen Zweifel darüber lassen, dass sie alle tranken, was Markus noch besonders hervorhebt. Wie das Essen, so will auch das Trinken nichts andres sagen, als: wollt ihr, dass das Blut Christi euch zu Gute komme, so müsst ihr ihn euch aneignen, ihn in euch eine Gestalt gewinnen lassen. Von alten Zeiten her hat man in dem ἐκχυνόμενον auch etwas symbolisches anerkannt. Philippi will das in keiner Weise zugestehen. Von dem Ver-

giessen des Weines sei gar keine Rede. Ob man glaube, dass der Wein aus einem grösseren Gefässe in τὸ ποτήριον eingegossen worden sei? Jenes Ausgiessen oder richtiger Eingiessen sei gar kein Vergiessen und Verschütten. Mit diesem Symbole sei es nichts: es sei nicht nur ein hinkendes, sondern ein selbst an beiden Beinen gebrochenes Gleichniss (S. 426). Allein, wenn das Brechen einen tiefen Sinn hatte, so wird auch das korrelate Vergiessen nicht ohne Bedeutung sein. Wenn das Blut ausgegossen wird, so fliesst es aus dem Leib hervor und läuft auf die Erde, welche es aufschlürft: es wäre möglich, dass das Symbolische bei dem Weine des Segens darin beruhte, dass der Inhalt dieses Kelches aufgeschlürft wird, allein ich muss gestehen, dass es mir widerstrebt, ἐκχύνειν mit πίνειν zu kombiniren. Wohl aber empfiehlt sich das andere Moment. Wie der Wein aus dem Bauche eines grossen Gefässes ausgeschüttet worden ist in diesen Becher, welchen Jesus darbietet, so wird aus dem Leib des Herrn sein Blut ausströmen. Philippi beruft sich, um den Mischkrug von der Passatafel zu entfernen, auf Joh. 2, 8, wo er aus dem ἀντλήσατε herausliest, dass der Wein aus den Krügen gleich in den Becher geschöpft worden sei: allein er hat übersehen, dass bei dem Passamahle das Mischen des Weines von dem Hausvater überwacht und besorgt wurde, also vor dem Herrn Wasser- und Weinkrüge, aus denen er in seinen Becher goss, standen.

Wenn wir über das h. Abendmahl in dem Neuen Testamente keine weiteren Aufschlüsse erhielten, als durch die Erzählung von der Einsetzung dieses Sakramentes, so würden wir nicht über ein symbolisches Mahl hinauskommen. Wir hätten an einem symbolischen Mahle schon eine herrliche Stiftung, denn je treffender, je sprechender die Symbolik ist, desto tiefer rührt sie das Herz, desto kräftiger zieht sie den Geist des Feiernden zu dem hin, der jetzt zur Rechten Gottes thronet. Und welche Symbolik geht über diese, welche der Meister in der Parabel bei der Stiftung dieses Mahles angewandt hat, so dass man mit Weizsäcker in Versuchung geräth zu sagen, dass dieses Abendmahl die letzte und köstlichste Parabel Jesu sei. Allein je mehr das h. Abendmahl ein symbolisches Mahl ist, desto mehr hört es auf, ein bloss symbolisches Mahl zu sein, desto mehr verwandelt es sich in ein reales Mahl, darin der Leib und das Blut, der ganze Herr Christus, seine gottmenschliche Persönlichkeit genossen wird. Denn jeder, welcher in dem h. Abendmahle das Gedächtniss Jesu feiert, seinen Tod verkündigt, ihn anschaut und in seinen Wunden sich vertieft, wird dadurch zu dem Herrn gezogen, ihm nahe gebracht. Und der Herr stösst keinen hinweg, der zu ihm kommt, um bei ihm den Trost der Vergebung zu suchen: er hat das Abendmahl gestiftet und reicht ihm in dem Brote und Weine, den Zeichen und Sinnbildern seines Leibes und Blutes, die Pfänder und Siegel, dass er für ihn seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen habe. Er gibt ihm die Zeichen seines Leibes und Blutes zum Genusse, denn er, der in diesem Leibe und Blute hier auf Erden unter uns wohnte, will zu ihm kommen und in ihm wohnen, wirken und leben. Wie der, welcher das Wort des Heilands im Glauben aufnimmt, den Heiland selbst aufnimmt, seiner Gnade, seines Lebens theilhaftig wird: so empfängt der, welcher das verkörperte Wort, das Sakrament im Glauben geniesst, mit den Zeichen des Leibes und Blutes den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut des Herrn, denn er empfängt den Herrn, der seinen Leib und sein Blut für ihn dahin gegeben hat und in ihm leiben und leben will.

11. Die Verwarnung des Petrus und der andern Jünger.

Matth. 26, 30—35.	Mark. 14, 26—31.	Luk. 22, 31—39.	Joh. 18, 1 u. 2. 13, 36—38.
Und da sie den Lobgesang gesprochen hatten, gingen sie hinaus an den Oelberg.	Und da sie den Lobgesang gesprochen hatten, gingen sie hinaus an den Oelberg.	Und er ging hinaus nach seiner Gewohnheit an den Oelberg. Es folgten ihm aber auch seine Jünger nach.	18, 1. Da Jesus solches geredet hatte, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron: da war ein Garten, darein ging Jesus und seine Jünger. (2) Judas aber, der ihn verrieth, wusste den Ort auch. Denn Jesus versammelte sich oft daselbst mit seinen Jüngern.
			Joh. 13, 36. Spricht Simon Petrus zu ihm: Herr, wo gehest du hin? Jesus antwortete ihm: da ich hingehe, kannst du mir diessmal nicht folgen; aber du wirst mir hernachmals folgen. (37 a) Petrus spricht zu ihm: Herr, warum kann ich dir diessmal nicht folgen?
(31) Da sprach Jesus zu ihnen: in dieser Nacht werdet ihr euch alle ärgern an mir. Denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen. (32) Wenn ich aber auferstehe, will ich vor euch hingehen in Galiläa.	(27) Und Jesus sprach zu ihnen: ihr werdet euch in dieser Nacht alle an mir ärgern, denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen. (28) Aber nachdem ich auferstehe, will ich vor euch hingehen in Galiläa.	(31) Der Herr aber sprach: Simon, Simon, siehe, der Satanas hat euer begehret, dass er euch sichten möchte, wie den Weizen. (32) Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrest, so stärke deine Brüder.	
(33) Petrus aber antwortete und sprach zu ihm: Wenn sie auch alle an dir sich ärgerten, so will ich doch mich nimmermehr ärgern.	(29) Petrus aber sagte zu ihm: und wenn sie sich alle ärgerten, so wollte doch ich mich nicht ärgern.	(33) Er aber sprach zu ihm: Herr, ich bin bereit, mit dir in's Gefängniss und in den Tod zu gehen.	(37 b) Ich will mein Leben für dich lassen.
(34) Jesus sprach zu ihm: wahrlich, ich sage dir: in dieser Nacht, ehe der Hahn krähet, wirst du mich dreimal verleugnen.	(30) Und Jesus sprach zu ihm: wahrlich, ich sage dir: heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal krähet, wirst du mich dreimal verleugnen.	(34) Er aber sprach: Petrus, ich sage dir, der Hahn wird heute nicht krähen, ehe denn du dreimal verleugnet hast, dass du mich kennest.	(38) Jesus antwortete ihm: solltest du dein Leben für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal habest verleugnet.

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk.	Joh.
(35) Petrus sprach zu ihm: und wenn ich mit dir sterben müsste, so will ich dich nicht verleugnen. Desgleichen sagten auch alle Jünger.	(31) Er aber redete noch weiter: ja, wenn ich mit dir auch sterben müsste, wollte ich dich nicht verleugnen. Desselbigen gleichen sagten sie alle.		

Habe ich recht gethan, dass ich diese ernsten, verwarnenden Worte, in welchen Jesus dem Simon Petrus den nahe bevorstehenden Fall weissagt, zusammengestellt habe? Gehören sie in eine Zeit, berichten die vier Evangelisten von einem und demselben Vorgange? Die Ansichten hierüber sind sehr getheilt: in alter, wie in neuerer Zeit. Augustinus erkennt an, dass alle vier Evangelisten sich ausserordentlich einander nähern, kann sich aber doch nicht entschliessen, nur eine Verwarnung anzunehmen. Er sagt *de consensu ev. 3, 5: hoc de praedicta negatione sua Petro non solus Johannes, ex cuius evangelio modo ista interposui, sed et ceteri tres commemorant. Non sane omnes ex una eademque occasione sermonis ad eam commemorandam veniunt: nam Matthaeus et Marcus pari prorsus ordine et eodem narrationis suae loco eam subnectunt ambo, postea quam dominus egressus est ex illa domo, ubi manducaverant Pascha: Lucas vero et Johannes, antequam inde esset egressus. Sed facile possemus intelligere, aut illos duos eam recapitulando posuisse, aut istos praeoccupando; nisi magis moveret, quod tam diversa, non tantum verba, sed etiam sententias domini praemittunt, quibus permotus Petrus illam praesumptionem praeferret, vel cum domino vel pro domino moriendi, ut magis cogant intelligi, ter eum expressisse praesumptionem suam diversis locis sermonis Christi et ter illi a domino responsum, quod eum esset ante gallicantum ter negaturus.* Also drei Mal hat Petrus dem Herrn seine Treue betheuert, wenn die Andern auch insgesammt treulos würden, und drei Mal hat er die Worte gehört, dass, ehe der Hahn kräht, er verleugnet haben werde. Johannes erzählt die erste, Lukas die zweite, Matthäus und Markus die dritte Scene. Euthymius bescheidet sich mit zwei Verwarnungen: die erste berichten Johannes und Lukas, die zweite Matthäus und Markus; auch Bynaeus mag nur von einer zweimaligen Verwarnung wissen, er fasst aber die bei Johannes für sich und kombinirt die bei den Synoptikern. Es hat schon früher nicht an solchen gefehlt, welche nur eine Verwarnung mit Calvin annehmen: diese Ansicht kommt in unserer Zeit immer mehr zur Geltung, Olshausen vertrat sie nur schüchtern, bestimmt aber thun das Baumgarten-Crusius, de Wette, Hengstenberg, Lücke, Bleek, Neander, Keil u. A.

Eine dreimalige Verwarnung des Petrus kann ich nicht mit Augustinus behaupten: ganz abgesehen davon, dass sowohl das Versprechen desselben, als auch die Voraussage Jesu vollständig einander gleichen, fällt nach Lukas und Johannes diese Geschichte noch in die Zeit, da man in dem Gemache des Passamahles sich befand. Man könnte wohl sagen: nach Johannes spielt diese Geschichte zu Anfang jenes Mahles, vor den langen Abschiedsreden, bei Lukas aber nach Schluss jenes Mahles, kurz vor dem Weggang nach dem Garten Gethsemane: allein ist es denkbar, dass der zu Anfang des Passamahles so nachdrücklich verwarnte Simon Petrus noch ein Mal in dem Verlaufe desselben seine Betheuerung wiederholt? Soll die Ver-

warnung bei ihm in das eine Ohr hinein und sofort zu dem andern Ohre herausgegangen sein? Ich kann mich aber auch nicht mit Euthymius und Bynaeus zu einer zweimaligen Verwarnung entschliessen: nimmt man eine solche an, so wird man besser dem Euthymius als dem Bynaeus folgen, denn Lukas steht hier dem Johannes näher, als den beiden ersten Evangelisten: aber die frühere Frage taucht wieder auf: ist es denkbar, dass Simon Petrus die Zurechtweisung ganz vergessen hat, welche er in dem Hause zu Jerusalem erst erfahren hatte? Kann er unverbesserlich noch ein Mal mit denselben Worten vor das Angesicht seines Herrn hintreten? Nur Eine Verwarnung erkenne ich an: ich weiss, dass diese Annahme mit Schwierigkeiten verbunden ist, aber diese sind doch so bedeutend nicht. Die Worte, welche gewechselt werden, harmoniren trefflich mit einander: nur die Zeitangabe differirt. Aber diess ist nur von untergeordneter Bedeutung. Vielleicht liesse sich das Ausgehen bei dem Lukas anders nehmen, als bei Matthäus und Markus; wenn diese das Hinausgehen aus dem Hause meinten, Lukas aber das Hinausgehen aus Jerusalem, bestünde der völligste Einklang zwischen den Synoptikern. Der vierte Evangelist bezeichnet die Zeit, da dieser Vorfall sich zutrug, gar nicht näher, er fügt denselben nur in seine Erzählung von dem letzten Abend ein. Da aber Jesus 14, 31 erst zu den Jüngern spricht: stehet auf und lasset uns von hinnen gehen, und er nach 18, 1 erst über den Bach Kidron hinausgeht, so wird man allerdings genöthigt, die Verwarnung in die Zeit hineinzusetzen, da Jesus mit seinen Aposteln noch in jenem Saale weilte. Ob man damit zu Stande kommt, dass man eine Vorausnahme statuirt, ist mir sehr zweifelhaft, denn wie will man dieselbe begründen? Man sagt wohl, Johannes habe die nun folgenden Reden Jesu *uno tenore* liefern wollen; aber man übersieht dabei, dass er diess gar nicht thut, dass der Redende mehrfach von seinen Hörern unterbrochen wird. Vgl. 14, 5, 8, 22. 16, 17, 29 f. Ich trage kein Bedenken, hier einen kleinen Irrthum bei Johannes zuzulassen: betrifft ja dieser Irrthum nicht die Wahrheit, die da selig macht, die Substanz der Heilslehre, sondern etwas ganz äusserliches, indifferentes.

Markus und Matthäus lassen den Herrn nicht ohne Weiteres hinausgehen nach dem Oelberg, wie Lukas das thut, sie erwähnen, dass dieses nicht geschehen sei, bevor sie den Lobgesang angestimmt hatten: *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον* schreiben sie. Grotius, welchem Kühnöl beistimmt, weist die gewöhnliche Auffassung, nach welcher der Hymnus, welcher hier gesungen wurde, das übliche Hallel war, zurück und sagt: *sicut ad veterem gratiarum actionem Christus novam addidit, suo instituto congruentem, ita et de hymno fecisse credibile est. Ac forte ea ipsa hymni in modum dixit Christus, quae apud Johannem XVII legimus.* Allein jenes hohepriesterliche Gebet kann dieser Lobgesang nicht gewesen sein, denn ein Hymnus ist kein Gebet, und zum andern sprach Jesus jenes Gebet allein, dieser Hymnus aber wurde von Allen gemeinschaftlich gesungen. Da wir durchaus nichts davon wissen, dass der Herr seinen Jüngern besondere heilige Lieder mitgetheilt und eingeübt hat, so können die Loblieder, welche nach dem Schlusse des Passamahles gesungen wurden, nur solche sein, welche auch die Kinder Israel besassen. Hymnen gehörten nothwendig zu dem Passamahle: wir lesen in der Mischna de Paschate 10, 5: *propterea nos obligati sumus ad confitendum, laudandum, glorificandum, condecorandum, exaltandum, celebrandum, benedicendum, extollendum et magnifaciendum eum, qui fecit patribus nostris*

et nobis omnia haec miracula; eduxit nos e servitute ad libertatem, e tristitia in gaudium, ex luctu in diem festivum, ex tenebris in magnam lucem et ex subiectione in redemptionem et dicimus: laudate dominum. Bei dem Passamahle wurde, wie wir aus Maimonides schon gehört haben, das Hallel in zwei Absätzen abgesungen. Buxtorf schreibt darüber in seinem *lexicon talmud. s. v.* הַלֵּל, *hymnus, ita κατ᾽ ἐξοχὴν appellant Judaei hymnum quendam, qui complectitur psalmum 113. 114. 115. 116. 117 et 118. Hymni huius duas constituunt partes: prima continet ps. 113 et 114, altera continet psalmos reliquos. Primam partem in festo Paschatis recitare solent, antequam accumbant et vinum sumant; alteram post sumptum cibum, quando quartum et ultimum poculum biberunt, addita alia benedictione, quam* בִּרְכַּת שִׁיר *benedictionem cantici vocant, et incipit* יְהַלְלוּךָ יְיָ, *sollenni item illa benedictionis formula: benedictus sit, qui creavit fructum vitis. Et sic coenam paschalem claudunt.* Die meisten Ausleger, ich nenne nur Lightfoot, Fritzsche, de Wette, Meyer, denken an den zweiten Theil des Hallel: Baumgarten-Crusius und Bleek stellen das kleine Hallel, welches die Psalmen 113—118 umfasste, oder das grosse Hallel, welches nach R. Jochanan aus den Psalmen 120—137, oder nach R. Juda aus den Psalmen 118—137, oder nach R. Acha Bar Jakob aus den Psalmen 135—137 bestand, zur Wahl. Auf das grosse Hallel kann man aber nicht zurückgreifen, denn ein Mal sollte dasselbe nur dann angestimmt werden, wenn noch ein fünfter Becher getrunken wurde, was bei dem Passamahle Jesu nicht stattfand, und hernach sind die wenigen Stunden dieses letzten Abends mit kürzeren Gesprächen und längeren Reden, wie mit allerlei Handlungen, welche Zeit kosteten — Fusswaschen, Passamahlessen, Feier des h. Abendmahles — so ausgefüllt, dass man nicht begreifen kann, wie diese grosse Passage aus dem Psalter noch gesungen werden konnte. Delitzsch und Keil denken an den Psalm 136, welchen Bengel schon neben 113, 115 und 118 in Vorschlag brachte, *ubi mysterium ipsius redemptionis egregie expressum est.* Er macht dazu noch die feine Bemerkung: *saepe orasse in mundo Jesum legimus; cecinisse numquam.* Allein mir scheint es nicht erlaubt zu sein, da hinsichtlich des Psalmgesangs bei dem Passamahle eine bestimmte Observanz galt, eine freie Wahl des Herrn anzunehmen. Weil der Psalm 136 als Schlussgesang nicht so bezeugt ist, wie der Schlusstheil des kleinen Hallel, so entscheide ich mich für diesen.

Nachdem nach der Sitte der Israeliten das Passamahl in der feierlichsten Weise beschlossen war, gingen sie hinaus und zwar *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*, wie Matthäus und Markus, Lukas aber erst V. 39 am Ende dieser Geschichte und Johannes 18, 1 nach dem hohenpriesterlichen Gebete berichten. Um Jerusalem her sind nach Psalm 125, 2 Berge: von allen diesen Bergen ist aber der höchste und bekannteste der Oelberg, offenbar so benannt von den vielen Olivenbäumen, welche ihn bedecken: man übersieht von seinem Gipfel die ganze Stadt und erblickt im Westen das Mittelmeer, im Osten das todte Meer. Der Kidron fliesst zwischen Jerusalem und dem Fusse dieses nahe gelegenen Berges, wie wir aus Joh. 18, 1 erfahren: er entspringt dicht bei Jerusalem in einem tiefgeschnittenen Thale, oberhalb des Grabes der h. Jungfrau, und fällt, einen südlichen Lauf mit vielen Krümmungen einschlagend, endlich in das todte Meer. Dieser Bach, welcher nur im Winter, im Sommer bloss nach stärkeren Regengüssen Wasser hat, also ein Winterbach ist, wie ihn auch Josephus, der das Kidronthal, die

φάραγξ Κεδρῶνος mehrfach: Ant. 9, 7, 3. bell. 5, 2, 3. 5, 6, 1 u. s. w. erwähnt, einen χείμαῤῥος Ant. 8, 1, 5, wie Joh. 18, 1 nennt, hat seinen Namen sicher nicht, worauf die Lesart des Sinaiticus τοῦ κέδρου und des Vaticanus τῶν κέδρων Joh. 18, 1 führen könnte, von den Cedern, die an ihm standen, denn Cedern gediehen nirgends in Judäa, sondern von dem Aussehen seines Gewässers, weil dieses keine eigentliche Quelle hat, sondern in der Schlucht zusammenläuft, ist es trübe, unrein, dieses wenigstens möchte die rechte Etymologie von קִדְרוֹן sein, קָדַר schwarz, schmutzig, trübe sein. Jenseits dieses Kidrons erhebt sich τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, oder, wie es Act. 1, 12 ein Mal heisst, ὁ ἐλαιών: derselbe lag gen Osten, Sacharj. 14, 4. Ezech. 11, 23. Joseph. b. i. 5, 2, 3, in einer Entfernung von fünf — so Joseph. Ant. 20, 8, 6 — oder sechs Stadien — so im bell. jud. 5, 2, 3, also einer Viertelstunde etwa. Jesus liebte den Oelberg, von da sah er die Stadt an und weinte über sie; von dort hielt er seinen königlichen Einzug in dieselbe; dort verkündete er in der grossen eschatologischen Rede Matth. 24 und 25 ihr und der Welt Ende; dorthin führte er noch am Tage der Himmelfahrt seine Jünger. Aus Lukas erhalten wir die Nachricht, dass er nicht ausnahmsweise jetzt nach dem Oelberge hinging, sondern κατὰ τὸ ἔθος, nach seiner Gewohnheit. Schwerlich will der Evangelist sagen, dass er dort, an oder auf dem Oelberg, die Tage zuzubringen pflegte, während welcher er bei Gelegenheit von Festfeiern in Jerusalem sich aufhielt: die Evangelien zeigen ihn uns auf den Festen nicht in vertraulichem Gespräche mit den Seinen sitzend unter einem Oelbaume jenes Berges. Nein, er ist entweder lehrend, Gottes Werk treibend in den Vorhöfen des Hauses Gottes, vgl. Matth. 21, 12, 14, 15, 16, 23. 26, 55, oder er wandert, lehrend und Wunder thuend, in Jerusalems Strassen umher, vgl. Matth. 23, 37. Joh. 5, 1 ff. Am späten Abend, in der Nacht geht er hinaus nach dem Oelberge κατὰ τὸ ἔθος: wir haben da ein gutes Recht zu der Annahme, dass er des Nachts nicht in Jerusalem, aber auch ebenso wenig in Bethanien zu nächtigen gewohnt war, wiewohl er dort mehrfach auf seinen Festbesuchen die Nacht zubrachte, vgl. Matth. 21, 17 f. Joh. 13, 1, sondern, um auch seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen mit seinen Jüngern, oder um nicht für sich den Vorzug eines Nachtlagers in einem Hause vor seinen Jüngern, welche unter freiem Himmel im Schatten eines Baumes oder Gemäuers ruhen mochten, in Anspruch zu nehmen, an oder auf dem Oelberg, oder bestimmter nach Johannes in dem Garten Gethsemane daselbst schlief. Des Menschen Sohn hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte: er war ein Gast und Pilgrim auf Erden.

Gegen diese vereinigten Angaben der Evangelisten erhebt man Einsprache. Christus, so behauptet Beyschlag noch zu allerletzt, hat diese Nacht, wenn sie anders die Nacht nach dem Passamahle war, gar nicht ausserhalb der h. Stadt zubringen dürfen: ja Andre gehen noch weiter und sagen, er durfte nicht ein Mal das Haus verlassen, wo er das Festmahl zu sich genommen hatte. Die Letzteren berufen sich auf den Talmud, wo es Pesach. 95, 2 heisst: *paschate primo tenetur quispiam ad pernoctationem*, wozu die Glossa fügt: *paschatizans tenetur ad pernoctandum in Hierosolyma nocte prima.* Lightfoot meint, man solle den Löwen aus Juda doch nicht mit solchen Spinngeweben umstellen: es ist dieser Appell nicht nöthig, jene Satzung, welche wohl aus dem Gebote Gottes, dass in der Nacht, da der Würgengel in Aegypten herumging, kein Israelit aus seinem Hause hinaus-

gehen sollte, Exod. 12, 13 und 22, sich herschrieb, war allmälig in Verfall gekommen, welches schon durch den Umstand begünstigt wurde, dass nur in der Anordnung der ersten Passafeier in Aegyptenland das Verlassen der Häuser verboten wurde, aber nicht in jener Festordnung, welche für alle Zeiten gelten sollte. Vgl. die eben angezogenen Stellen. Dass wie das Stehen über Tische, so auch dieses Verbleiben in dem Hause der Feier schon in jenen Zeiten nicht mehr heilige Sitte war, erhellt zudem noch aus einer Stelle der Tosaphta in Pesach. 8, welche Lightfoot im *ministerium templi c. 12* beibringt; sie lautet: *ubi comederunt pascha in Aegypto, ibi etiam pernoctare debuerunt, sed in posterioribus temporibus comedebant id in uno loco et pernoctabant in alio.* Wenn Beyschlag dieses: *pernoctabant in alio (sc. loco)* so deutet, dass dieser *alius locus* der Vorhof des Tempels sei, der, wie wir aus Joseph. Ant. 18, 2, 2 schon erfahren haben, in der Nacht der Passafeier offen stand, so hat diese Auslegung in der betreffenden Tosaphtastelle auch nicht den mindesten Anhalt und hat ausserordentlich viel gegen sich. Sollte der Vorhof des Tempels in profaner Weise als *alius locus* bezeichnet worden sein? Sollten alle Theilnehmer des Passamahles, welche ihre Chagiga darbringen wollten, dort so viel Raum gefunden haben, dass sie das thun konnten, was man unter *pernoctare* versteht? Keine heilige Satzung hinderte Jesum, das Haus dort in Jerusalem zu verlassen und aus den Thoren der Stadt hinauszuziehen, haben wir ja doch schon gehört, dass, weil die h. Stadt zu klein war, um die Menge der Festgenossen zu fassen, das Weichbild der Stadt so weit hinausgerückt wurde, dass Bethphage mit zu der h. Stadt gerechnet wurde. Nicht hinauf auf den Oelberg, sondern nur in der Richtung nach dem Oelberge hin, gingen sie: die Jünger wussten wohl wohin, wir werden es später erst erfahren. Auf diesem Wege, welchen David einst gezogen war, als er, um sein Leben zu retten, aus seinem Königshause vor dem aufrührerischen Absalom in die Wüste flüchtete, 2 Reg. 15, 23, zieht jetzt der Davidssohn, wider den sich Einer, den er an seinem Tische Jahre lang wie einen Sohn sitzen hatte, erhoben hat. Den David begleiteten die Wenigen, welche bei dem allgemeinen Abfall ihm treu geblieben waren; seinen Sohn und Herrn begleiten auch die Wenigen, welche ihm Treue halten: aber auf seiner Flucht befindet sich der Erbe von Davids Namen und Thron jetzt nicht. Ein Gespräch entspinnt sich auf diesem Wege. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so theilt uns Johannes die Genesis desselben mit.

Mit einer Frage wendet sich Simon Petrus an den Herrn. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, dass Johannes den Frager weder Simon noch Petrus allein nennt, sondern ihm beide Namen beilegt. Die doppelte Natur, die zwiefache Seele spricht sich in seiner Frage aus, Fleisch und Geist schwimmt in ihr zusammen. *Κύριε, ποῦ ὑπάγεις*, so lautet sie. Es ist eine Frage und Chrysostomus, dem natürlich Theophylactus und Euthymius folgen, hätte an dieser Frage nicht herumkünsteln sollen. Er sagt: *τοῦτο δὲ εἶπεν, οὐχ οὕτω μαθεῖν βουλόμενος, ὡς ἀκολουθῆσαι ἐπιθυμῶν. φανερῶς μὲν οὐν εἰπεῖν, ὅτι ἔρχομαι, οὐκ ἐτόλμησε τέως.* Petrus will in der That wissen, wo der Herr hingeht. *Haec interrogatio*, sagt Calvin ganz richtig, *pendet ex dicto illo Christi: sicut dixi Judaeis, quod quo vado ego, vos non potestis venire, etiam nunc dico vobis* (V. 33). So auch Lampe, Bengel, de Wette, Tholuck, Lücke, Luthardt, Godet u. A. Es folgt die Nachfrage des Petrus nicht unmittelbar auf jenes Wort Christi, es sind andre, sehr

wichtige Worte noch gefolgt, wie das von dem neuen Gebote. Aber es scheint, als ob jene Verkündigung Jesu von seinem Weggange, bei welchem ihn Niemand begleiten kann, das Gemüth des Apostels so bewegt und ergriffen hat, dass das Wort von dem neuen Gebote von ihm nicht beachtet werden konnte: oder sollte Luthardt das Richtige getroffen haben mit der Bemerkung, dass Petrus verstanden habe, in welchem Verhältnisse das Gebot der Liebe zu dem vorher gesagten stehe? Glaube ich auch nicht, dass die im Recht sind, welche meinen, dass Petrus von der brüderlichen Liebe nichts wissen, sondern allein seinem Herrn seine Liebe beweisen wolle: so ist es in der That doch so, dass die Liebe zu den Brüdern nicht recht aufkommen will bei ihm, weil er zu sehr an dem Erlöser hängt. Kann man zu sehr an dem Herrn hängen? Gewiss, man kann nie genug an dem Herrn hängen, welcher der Geist ist, aber zu sehr an dem Herrn, welcher in das Fleisch gekommen ist. Nicht von Neugier getrieben, fragt Petrus; sondern seine heisse, inbrünstige Liebe zu Jesu drängt ihn zu diesem: *κύριε, ποῦ ὑπάγεις;* Er ist in der Liebe zu dem Herrn allen andern, mit einziger Ausnahme des Johannes, weit voraus: er kann es sich nicht denken, wie er an einem andern Orte, leiblich, räumlich von dem Herrn geschieden, leben sollte. Nur mit ihm, nur in seiner Gemeinschaft kann er leben. Wo gehest du hin? Hat der Heiland das seinen Jüngern nicht klar und oft genug gesagt, dass er jetzt aus dieser Welt zu seinem Vater geht; weiss Petrus das nicht? Gewiss, aber er weiss es nicht so, wie er es gern wissen möchte, wie er es wissen muss, wenn er ihm nachfolgen will. Er geht dahin: Petrus, welcher von der Herrlichkeit des Herrn einen so tiefen Eindruck erhalten hat, kann sich aber auch nicht denken, dass der eingeborne Sohn Gottes in Nacht und Tod sinkt. Die einfachsten, deutlichsten Erklärungen Jesu scheinen ihm räthselhafte, geheimnissvolle Worte zu sein: er legt ihnen einen falschen Sinn unter. *Hinc autem apparet*, sagt Calvin, *quanta fuerit Petri ruditas, qui toties admonitus de Christi discessu perinde turbatur, acsi novum aliquid audiret, quanquam in eo nos illi nimium similes sumus: quotidie enim audimus ex ore Christi, quaecunque ad usum vitae apta et cognitu necessaria sunt: ubi ad rem venitur, non secus percellimur ac novicii, quibus nihil umquam dictum fuit. Ostendit deinde Petrus se immodico carnalis Christi praesentiae desiderio teneri. Nam pro absurdo ducit, se manente Christum alio migrare.*

Jesus antwortet dem Petrus nicht direkt. Er macht ihm seiner unverständigen Frage wegen keinen Vorwurf, denn er sieht die Liebe an, welche sich in ihr ausspricht. Er sieht, dass, wie Elisa sich an die Person des Elias wollte festklammern, als dessen Stunde gekommen war, Petrus auch ihn nicht ziehen lassen, sondern mit ihm ziehen will, es sei, wohin es wolle. Die Antwort: *ὅπου ὑπάγω, οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι*: bestätigt anfänglich nur das Wort, welches den Simon Petrus so tief getroffen hat. Dort sagte der Herr seinen Jüngern insgesammt: *ὑμεῖς οὐ δύνασθε*, hier sagt er dem Petrus insbesondere: *οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι.* Warum kann er es nicht? Bengel antwortet: *nec res ferebat, nec Petri imbecillitas, hanc autem solam Petrus sua exceptione spectat.* Viele Ausleger wollen nur den ersten Grund gelten lassen; Meyer verweist es Tholuck, wie er es noch zulasse, dass das sittliche Können dem fragenden Jünger abgehe. Allein dieser Verweis, welcher übrigens nicht Tholuck allein trifft, sondern auch den Augustinus, Calvinus,

Lampe, Hengstenberg, Neander, ist unrecht. Geistreich sagt Augustinus: *quid festinas, Petre? Nondum te suo spiritu solidavit petra.* Calvin sagt treffend: *coërcet his verbis Christus importunum Petri desiderium.* Wie sehr es dem Petrus noch an der sittlichen Reife fehlte, mit dem Herrn den Leidens- und Todesweg zurückzulegen, tritt bald aus der Geschichte seiner Verleugnung hervor: da drohte ihm der Tod noch nicht und er verleugnete doch schon! Man berufe sich nicht mit Godet auf den Schächer am Kreuze, welcher, in seiner sittlichen Entwicklung tief unter Petrus stehend, mit Christus aus dieser Welt scheidet. Dieser fand, da er die furchtbarsten Martern erlitt, den Heiland — Petrus aber sollte um des Herrn willen leiden: jenen trieb das Kreuz zu dem Gekreuzigten hin, den Petrus aber konnte dasselbe nur von ihm hinwegtreiben. Doch das Nichtkönnen hat nicht bloss diesen ethischen, psychologischen Grund: es beruht auch in der Heilsökonomie, und hat so auch eine objektive, reichsgeschichtliche Begründung. Petrus ist zum Aufbau der christlichen Kirche nothwendig: er ist in gewissem Sinne der Fels, auf welchen Jesus seine Gemeinde gründen will. Er ist dazu in dem ewigen Rathe Gottes bestimmt, dass er seine Brüder im Glauben stärken, dass er die Kirche unter den Kindern Israel vor allen Dingen pflanzen soll. „Auch der Jünger hat seine Stunde," sagt Meyer vollkommen richtig. Godet ähnlich. Doch mit einem abschläglichen Bescheide kann Jesus sich nicht zufrieden geben: die Liebe des Jüngers, welcher ihm überall hin zu folgen bereit ist, verdient Anerkennung, Erhörung. Bei einer blossen Andeutung soll es auch nicht sein Bewenden haben: nicht jeder ist im Stande, mit dem kananäischen Weibe aus dem Nein ein Ja herauszuhören. Absolut verwirft Jesus das Begehren des Petrus nicht: jetzt nur ist es nicht möglich, dass er ihm folge. Vortrefflich sagt Augustinus: *non ait: non potes, sed: non potes modo, dilationem intulit, non spem tulit: et eandem spem, quam non tulit, sed potius dedit, sequenti verbo firmavit, addendo atque dicendo: sequeris autem postea.* Der Herr schlägt und verbindet zugleich mit seinem Worte: er demüthiget und erhöhet. *Praecise,* sagt Calvin, *loquitur, ut magistrum decet: mox tamen dicti sui acerbitatem temperat. Docet non fore hoc nisi ad tempus, quod disiunctus erit a suis. Caeterum docemur hoc loco, subiicere Deo vota nostra, ne fines suos transiliant: quodsi quando lasciviant, patiamur saltem hoc freno retrahi. Caeterum ne animis frangamur, succurrat quae mox addita est consolatio, dum fore promittit Christus, ut aliquando ad ipsum colligamur. Significat enim Petrum nondum cruci ferendae maturum esse, sed velut segetem adhuc in herba, formandum tamen et firmandum temporis successu, ut sequatur.* So gross das Verlangen der Gläubigen auch sein mag, bei dem Herrn zu sein, das Verlangen des Herrn, seine Gläubigen bei sich zu haben in seines Vaters Reich, ist noch viel grösser, denn unsre Liebe zu ihm ist nur das Feuer, welches seine Liebe zu uns in unsrem Herzen entzündet hat und nährt. Aber seine Liebe wird durch seine Weisheit, durch seinen Gehorsam geleitet und gezügelt: seine Kinder sollen dann erst zu ihm kommen, wenn sie unter der Zucht der Vormünder und Pfleger erzogen worden sind zur sittlichen Reife und anderer Seits sollen sie auch nicht eher sich zur Ruhe hinlegen, bis dass sie das Werk vollbracht haben, welches in dem grossen Welthaushalte Gottes ihnen zugemessen war.

Die Antwort Jesu hat, wie Lücke richtig bemerkt, etwas amphibolisches: subjektiver und objektiver Art kann die Unmöglichkeit sein. Petrus

zieht die letztere nicht in Betracht: sollte er etwa wähnen, dass mit dem Falle des Herrn auch das Reich Gottes in dieser Welt dahinfalle? Gibt er, wie die beiden Wanderer nach Emmaus, jetzt Alles verloren? Luk. 24, 21. Wir wissen es nicht: die Rückfrage: *κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι;* stellt ausser Zweifel, dass er die Unmöglichkeit, von welcher der Herr sprach, als eine solche, die in seiner Person, in seiner sittlichen Beschaffenheit liegt, betrachtet. Er kann es aber nicht einsehen, was ihm die Nachfolge jetzt verwehren soll. Wir sehen, es fehlt ihm an einer richtigen, gründlichen Selbsterkenntniss, er hat keine Ahnung davon, wie gross jetzt noch sein sittliches Unvermögen ist. In der tiefen Bewegung und Erregung des Augenblicks nicht bloss, sondern auch in ruhigen, stillen Stunden denkt er grosse Dinge von sich. Er, der das Herz in seinem Munde trägt, meint, dass das Herz nicht versagen könne, wenn der Mund sich zusagt. Ihm müssen die Augen erst auf- und übergehen, wenn er zu der Erkenntniss hindurchdringen soll, dass, wenn sein Wille auch noch so gut, seine Kraft doch sehr gering ist. Gut sagt Augustinus (tr. 66 in Joh.): *quid in animo eius esset cupiditatis, videbat, quid virium, non videbat. Voluntatem suam iactabat infirmus, sed inspiciebat valetudinem medicus: iste promittebat, ille praenoscebat: qui nesciebat, audebat; qui praesciebat, docebat. Quantum sibi assumpserat Petrus intuendo quid vellet, ignorando quid posset? Quantum sibi assumpserat, ut cum venisset dominus animam suam ponere pro amicis suis, ac per hoc et pro ipso, ille hoc domino offerre confiderat; et nondum pro se posita anima Christi, animam suam polliceretur se positurum esse pro Christo!*

Gewiss, Petrus vermisst sich grosser Dinge: aber vergessen wir über dem, wie weit das Können hinter dem Wollen, die That hinter dem Vorsatze zurückbleibt, doch ja nicht, dass der gute, der beste Wille da ist! Welche Liebe zu dem Herrn glüht in diesem Jüngerherzen, das, was ihr annoch unmöglich ist, hält sie, sich ihrer vollbewusst, schon für möglich. Der Vogel, welcher keinen Flugversuch machen will, lernt nie das Fliegen, weiss nichts von Flugeslust und Flugesdrang, bleibt immer auf dem Neste hocken, gebannt an die Scholle. Hengstenberg sagt wahr und schön: „dennoch aber gleicht Petrus dem jungen Adler, der die Schwingen bereits regt. Aus solchem Stoffe werden die Märtyrer gebildet, wenn der Vollbesitz des h. Geistes hinzutritt.“ *Non ex quovis ligno fit Mercurius*, aber aus solchem grünen Holze werden, wenn die wilden, geilen Wasserschösslinge weggeschnitten sind, Männer und Helden Gottes. Hier möchte ich nun mit Hengstenberg, Keil u. A. das eingliedern, was uns die drei Synoptiker von Warnungsworten Jesu an seine Jünger überliefern. Das Wort bei Luk. 22, 31 ff. ist an Petrus in Sonderheit gerichtet; das, welches Matthäus und Markus uns aufbewahrt haben, an den ganzen Jüngerkreis. Mir scheint es angemessener, dass die Verwarnung von Allen zu dem Einzelnen, aus dem Allgemeinen also zu dem Besonderen fortschreitet und so gehe ich zuerst an Matthäus und Markus. Beide erzählen, dass Jesus nach dem Oelberge hinausgegangen sei und knüpfen daran, ohne den Anlass zu berühren, dieses Wort mit *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, so Markus, und bestimmter mit *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* Matthäus. An diesem *τότε* lässt sich nicht deuteln, es sagt aus, dass Jesus nicht, nachdem sie den Lobgesang gesprochen hatten, auch nicht, als sie eben im Begriffe standen, hinauszugehen, sondern während des Hinausgehens nach dem Oelberge, also

auf dem Wege dahin, seine Jünger so verwarnte. So richtig Meyer. An Alle wendet er sich und sein Wort verkündet es noch bestimmt, dass es ihnen insgesammt gilt. Er spricht; ὅτι führt bei Markus, wie so oft, die direkte Rede ein: *πάντες* — wozu Matthäus noch *ὑμεῖς* verstärkend setzt — *σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*. Voll Nachdruck steht *πάντες* voran: sie alle ohne Ausnahme, nicht bloss die schwächeren, die kleineren Apostel, sondern auch sie, die grossen, die starken Säulen werden in dieser Nacht etwas erfahren, was sie bisher noch nie, oder wenigstens nicht in dieser Stärke erfahren haben. Ein Apostel, der Verräther, ist gefallen, der eine Stein aus der apostolischen Mauer ist gewichen und zur Erde gestürzt, und alle Steine werden nun in Wanken und Schwanken gerathen! Er ist gefallen, gefallen bis herab zu den Pforten der Hölle, welche hinter den Kindern des Verderbens sich auf ewig schliessen, und sie alle werden zu fallen anfangen, werden straucheln, werden Anstoss nehmen. Und zwar der Herr, der ihnen gesetzt ist zum Auferstehen, wird der sein, an welchem sie Anstoss nehmen, über welchen sie straucheln. In dem klassischen Griechisch findet sich das Wort *σκανδαλίζειν*, *σκανδαλίζεσθαι* durchaus nicht: es ist abgeleitet von einem Worte, welches auch nur dem späteren Griechisch angehört, nämlich von *τὸ σκάνδαλον*, welches gleich *ἡ σκανδάλη* oder *σκανδάλα* bei Alciphron 3, 22 eine Nebenform ist von dem bei Klassikern vorkommenden *τὸ σκανδάληθρον*, das ursprünglich das krumme Stellholz in der Falle bezeichnet, an dem die Lockspeise sitzt und das, vom Thiere berührt, lósprallt, die Falle zuschlagen lässt und so den Nascher fängt. Die 70 kennt dieses *τὸ σκάνδαλον*, durch welches sie das hebräische מִכְשׁוֹל nicht immer, denn öfters wie Deut. 7, 16. Jesaj. 57, 14 überträgt sie es mit *τὸ σκῶλον*, sondern nur gelegentlich, wie Lev. 19, 14, wiedergibt. Vgl. auch Judith 5, 1. Oefters drückt sie auch מוֹקֵשׁ, die Schlinge, wie Jos. 23, 13. Jud. 2, 3. 1 Sam. 18, 21, mit demselben Worte aus. Schon der Grieche gebrauchte sein *τὸ σκανδάληθρον* zum Tropus: so sagt Aristophanes Acharn. v. 687:

ἐρωτᾷ σκανδάληθρ' ἱστὰς ἐπῶν

Das Zeitwort *σκανδαλίζειν* kommt nur in einem metaphorischen Sinne vor. Die 70 hat meines Wissens dieses Wort nicht, obgleich mehrere Ausleger es behaupten, leider führen sie aber keine Stellen zum Beweise an: es erscheint im Neuen Testamente erst und zwar nicht gerade selten. Bei den Kirchenvätern steht es häufig: Aquila hat es auch in seiner Uebersetzung von Psalm 53, 9 und Proverb. 4, 12. Es bedeutet in dem Aktivum, jemandem eine Falle stellen, dass er sich fängt, etwas in seinen Weg legen, dass er darüber strauchelt: durch das Passivum wird ausgedrückt, dass jemand sich durch ein solches *σκάνδαλον* in seinem Wege behindern lässt, dass er zum Straucheln gebracht wird: also, da dieses Zeitwort nur in übertragener Bedeutung gebraucht wird, heisst *σκανδαλίζειν* jemanden verlocken, versuchen, verführen, *σκανδαλίζεσθαι* aber sich zur Sünde verführen lassen.

In Versuchung werden also die Apostel alle hineingerathen, sie werden in die allergrösste Gefahr zu sündigen versetzt werden: durch wen solches geschieht, gibt Jesus nicht an. Er ist es nicht, der sie zum Straucheln bringt wohl aber straucheln sie über ihn, über etwas, an ihm. Es ist zu beachten, dass es nicht heisst: *σκανδαλισθήσεσθε ὑπ' ἐμοῦ*, sondern *ἐν ἐμοί*. Er ist also die unschuldige Ursache, dass sie straucheln: etwas, das mit seiner Person zusammenhängt, ärgert, beirrt sie. Fassen wir die nähere

Bestimmung in das Auge *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*, so kann das, worüber sie straucheln, nicht der Kreuzestod Christi sein, denn dieser erfolgt ja noch nicht in dieser Nacht. In dieser Nacht aber ist das *σκάνδαλον* schon da. Diess ist die böse Nacht, da Jesus von Einem seiner Jünger verrathen, da er von seinen Feinden gefangen, da er von seinem Volke verworfen, da er zum Tode verurtheilt wird. Welche Anstösse treffen in ihr zusammen, vereinigen sich mit einander, um Stoss auf Stoss die Apostel zu Fall zu bringen, in ihrem Glauben zu erschüttern, von dem Herrn abtrünnig zu machen! Denn Bengel, welcher anmerkt: *ita ut vestra fides valde titubet*, was Keil wieder vertritt, sagt doch wohl nicht die Spitze dieses Aergernisses aus, das folgende Wort aus dem Propheten Sacharja beweist, dass Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer das Richtige treffen, wenn sie den Erlöser hier sagen hören: „ihr werdet, statt treu bei mir auszuharren, mich zweifelmüthig im Stich lassen, so dass euer Glaube die Wucht der Anfechtung nicht besteht.“ Wie musste der Verrath des Judas die Apostel in ihrem Glauben an den Herrn erschüttern! Er hatte diesen Verräther erwählt, hatte ihn bis zur letzten Stunde an seinem Tische geduldet: hatte er ihn nicht durchschaut? Die Allwissenheit Jesu schien in Frage gestellt! Aber hatte dieser das böse Herz in dem Judas die Jahre über nicht überwinden können, so mussten sie auch zweifelhaft werden, ob sein Wort auch die Kraft besitze, Felsen zu zerschmeissen, und sein Geist im Stande sei, der Menschen Herzen zu bekehren und zu erneuern! In die Hände seiner Feinde war er gefallen! Durch kein Wunder hatte er, auf welchem ihre Hoffnungen und der Bau des Reiches Gottes beruhten, aus ihren Händen sich erledigt. War seine Kraft ermattet, besass er doch nicht die Allmacht Gottes, welche sie aus so vielen Wundern und Zeichen hatten hervorleuchten sehen? Wie konnte sie in der entscheidenden Stunde, wenn er sie wirklich innewohnen hatte, unwirksam bleiben? Die Hohenpriester, die Obersten des Volkes, das gesammte Volk Israel also in seinen Häuptern, sagte von ihm sich in dieser Nacht auf das Bestimmteste los! Was haben die Propheten geweissagt? Wohl haben sie auch einen leidenden, einen verworfenen Messias verkündet, einen Hirten, welchem man voll Hohn für seine treuen Dienste dreissig Silberlinge darreicht, einen Knecht Gottes so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbirgt und nichts wissen mag. Allein jene Weissagungen von einem leidenden Messias sind vergebens geredet gewesen, sie sind nicht Gemeingut des israelitischen Glaubens geworden, die Apostel haben mit der Muttermilch eine andere Vorstellung in sich aufgenommen. Der Herr hat es nicht an fleissiger Handreichung fehlen lassen, aber, wir können es Angesichts der vorliegenden Thatsachen nicht leugnen, es war ihm bis dahin noch nicht gelungen, ihnen erleuchtete Augen des Verständnisses zu verschaffen. Sie haben nichts hören wollen von einem leidenden, von einem verworfenen Christus. Und in dieser Nacht geschieht das Unerhörte! Das Volk sagt sich von dem los, in welchem sie den Messias gefunden hatten! Nicht das gemeine Volk, sondern das Volk in seinen Hohenpriestern und Obersten: sie, die urtheilsfähigen, die hochangesehenen Häupter der ganzen Nation verwerfen ihren Messias in feierlicher Sitzung, nach längerer Berathung! Sonst war in dem Hohenrathe gelegentlich eine Stimme für Jesus laut geworden: jetzt sind sie alle einig! Ist es möglich, dass der, von welchem das ganze Volk Israel sich lossagt, noch der König der Verheissung ist, der auf dem Stuhle

seines Vaters David sitzen soll ewiglich? Das Todesurtheil spricht der Hoherath über ihren Messias aus als einen Gotteslästerer. Es geht mit ihm unaufhaltsam zu Ende, der Tod ist unvermeidlich! Können sie an seine Stelle eintreten? Sie wissen, wie gering ihr Vermögen ist. Wenn sie auch über Israel den Staub von ihren Füssen schütteln und in ein fernes Land ziehen wollten, um dort ihres Glaubens zu leben, können sie das Reich Gottes aufrichten in dieser Welt? Der Herr und Meister stirbt, sein Reich, das kaum begonnen hatte, bricht haltlos zusammen! Kann er da noch der Messias, der Sohn Gottes sein? Ich glaube nicht, dass Hengstenberg wohlgethan hat, das Aergerniss, welches in dieser Nacht den Aposteln widerfuhr, auf den Gedanken zu beschränken, „die Sache wenigstens ein Mal z. B. zu sehen, zuerst ein Mal aus der Erfahrung zu erkennen, ob der Heiland sich wieder als Gottes Sohn zeigen, ob er durch seine Erhöhung darthun werde, dass er nur freiwillig sich erniedrigt". Das kann das Aergerniss nicht gewesen sein, denn die Apostel hatten jetzt überhaupt noch nicht für den Herrn einzutreten und zu arbeiten. Das, was sie in dieser bösen Nacht erlebten, macht sie nicht bloss unschlüssig und träge, sondern in ihrem Glauben irre. Die Fundamente ihres Glaubens standen in der allerhöchsten Gefahr, zu weichen und zu brechen. Der Glaube an den Herrn als den Messias, als den Sohn Gottes drohte Schiffbruch bei ihnen zu leiden.

Diese Versuchung kann den Aposteln nicht erlassen werden, denn die h. Schrift muss alle Wege erfüllt werden und in ihr steht geschrieben: *πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα*, so Matthäus und Markus in wörtlicher Uebereinstimmung, bei Matthäus allein folgt noch: *τῆς ποίμνης*. Grotius sieht dieses Wort als ein Sprüchwort an: *videtur hoc dicto proverbii in modum uti Christus, ut sensus sit: fiet quod dici solet, quodque alicubi scriptum meministis: pastore percusso, oves disperguntur.* Ihm stimmt Kühnöl unbedenklich zu: wir können es nicht, wir finden in dem *γέγραπται* bestimmt ausgesagt, dass dieses Wort nicht aus dem Munde des Volkes, sondern aus der h. Schrift entlehnt ist. Nur Schriftstellen werden in dem Neuen Testamente auf diese Weise angezogen. Auf Sacharja 13, 7 weist der Herr zugestandener Massen hin. Dieser Vers lautet nach dem Grundtexte: Schwert, erwache über meinen Hirten und über einen Mann, meinen Nächsten, spricht der Herr Zebaoth; schlage den Hirten und es zerstreut sich die Herde und ich führe zurück meine Hand über die Kleinen, wie Hengstenberg, Christologie 3, 528 übersetzt. Alle Ausleger erklären, dass das Citat weder mit dem Grundtexte, noch mit der 70 übereinstimmt: Jesus ist offenbar auf das Original zurückgegangen und hat dasselbe, den Sinn natürlich getreu wiedergebend, in freiester Weise übertragen. In der Grundstelle redet Gott sein Schwert, das Werkzeug seiner Gerichte, an: diese Anrede löst der Herr, wie Hengstenberg richtig bemerkt, in ihren sachlichen Gehalt auf: ich will schlagen. Die bestimmte Charakterisirung des Hirten als des Mannes, der ihm am Nächsten steht, wodurch eine Verwandtschaft, eine Geistes- und Wesensgemeinschaft des Hirten mit dem Herrn Zebaoth, was J. H. Michaelis, Hengstenberg, v. Hofmann, Neumann, Keil, Köhler behaupten, Andere aber, wie Hitzig, Ewald, mit Unrecht leugnen, ausgesprochen wird, lässt er auch hinweg. Gott will den Hirten schlagen und zwar nach der Grundstelle mit dem Schwerte, das heisst, er will ihn nicht bloss in Leiden und Trübsale hineinbringen, sondern ihn in den Tod dahingeben, ihn eines gewaltsamen Todes sterben

lassen: dass dieser Tod ihm grade durch das Schwert beigebracht wird, ist nicht nothwendig, denn aus 2 Sam. 12, 9 ersehen wir, dass das Schwert für jedes Instrument, welches eine Todeswunde verursacht, gesetzt wird. Wenn der Hirte in dem Kampfe fällt, so ist seine Herde schutzlos, denn sie hat weder Muth noch Waffen, um sich selbst gegen die andringenden Feinde zu wehren und selbst, wenn die Feinde, welche den Hirten der Schafe, denn nur an einen solchen ist bei dem Propheten gedacht, erschlagen haben, die Herde desselben in Frieden lassen wollten, die Schafe der Herde würden nicht bei einander bleiben, sondern sich nach allen Richtungen hin zerstreuen, denn der Hirt allein ist es, welcher die Herde zusammenhält, die zerstreute immer wieder zusammenlockt und treibt. Es ist keine Frage, dass der Prophet unter den Schafen des Hirten nicht einen Bruchtheil des Volkes, nicht den guten Rest von dem Reste, welcher aus den früheren Strafgerichten übrig geblieben ist, das letzte Drittel, wie es in dem folgenden Verse gleich heisst, welches nicht wie die andern zwei Drittel ausgerottet wird, versteht, sondern das gesammte Volk Israel, welches der Herr Zebaoth dem Hirten übergeben hat. Man kann sicher auch sagen, dass die Gemeinde Israel dadurch, dass der gute Hirte geschlagen wurde, zerstreut worden ist: ein Bruch erfolgte, das wahrhaftige Israel, das Kind und der Erbe der Verheissung, löste sich los von dem Israel nach dem Fleische; die Katastrophe trat bald ein, der Tod des Hirten zieht den Fall Jerusalems unvermeidlich nach sich und das Volk wird nun zerstreut in alle Lande. Allein der Zusammenhang, in welchen Jesus dieses prophetische Wort hier hineinstellt, spricht doch dafür, dass er seinen Aposteln nur das zu Gemüthe führen will, dass sie aus einander laufen, sich zerstreuen, irre gehen werden wie die Schafe ohne Hirten. Verkehrt denkt Ambrosius serm. II in Psalm 118 an die Zerstreuung der Apostel in alle Welt, um das Evangelium zu predigen, richtiger findet Justinus im dialog. cum Tryph. c. 53 die Erfüllung dieser Weissagung in der Flucht der Apostel bei der Gefangennahme ihres Herrn. Aber schwerlich ist in dieser Flucht die volle Erfüllung enthalten. Jesus hat offenbar diese Weissagung auch Joh. 16, 32 im Auge, wo es heisst: *ἰδού, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε.* Hier trifft Bengel schwerlich den Nagel auf den Kopf, wenn er anmerkt: *in sua, quae antea propter me reliquistis. Perfidia Judae, qui fiscum habuerat, ad ceteras maiores causas dispersionis accessit.* Das Eigene, wohin sie sich zerstreuten, sind wohl auch nicht, wie Hengstenberg meint, die einem Jeden eigenthümlichen Zufluchtsstätten, sondern das Allereigenste, die eigene Gedankenwelt. Wie die Apostel in jener Nacht leiblich den Heiland verlassen, so fliehen auch ihre Gedanken scheu vor dem leidenden Messias, sie zerstreuen sich in die Vorstellungen, welche sie angenommen und grossgezogen haben. Leibliche und geistliche Zerstreuung ist den Aposteln in Aussicht gestellt. Ein Trost ist an und für sich schon dieses Citat aus Sacharja, denn während der Hirte geschlagen wird zu Tode, bleibt seine Herde vor diesem Aeussersten gnädig verschont: sie wird in eine Mitleidenschaft hineingezogen, sie kommt ungerupft nicht von dannen, aber sie geht nicht unter, sie übersteht die schwere Stunde der Anfechtung, sie rettet das Leben. Was die Weissagung, soweit Christus sie anführt, schon *sapienti sat* andeutete, das hebt das folgende Wort bestimmt hervor. Bei dem Propheten heisst es gleich weiter: aber ich führe meine Hand zurück über die Klei-

nen. Neumann will dieses Zurückführen der Hand in bösem Sinne nehmen, es soll ein Ausfluss des Schwertwüthens sein. Gott der Herr hört also nicht auf, die Kleinen, die kleine Herde, zu züchtigen; wir können ihm aber nicht beipflichten. Wir finden hier mit Calvin, J. H. Michaelis, Hengstenberg, v. Hofmann u. A. mehr die Zusage, dass Gott der Kleinen, der Armen, der Gerechten sich annehmen will. Jesus hat die Weissagung gleichsam zugespitzt, die allgemein gehaltene Zusage näher formulirt und die Weise angegeben, wie sie in Erfüllung geht. Er sagt: *μετὰ δὲ* — hierfür hat Markus: *ἀλλὰ μετὰ — τὸ ἐγερϑῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*

Wir verzichten darauf, diejenigen Exegeten, welche behaupten, dass er so nicht habe reden können, eines Bessern zu belehren. Wenn es nur darauf ankäme, nachzuweisen, dass trotz dieser bestimmten Erklärungen des Meisters es doch möglich sei, dass die Apostel den Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten nicht fassten und behielten, so würden wir uns diese Mühe nicht verdriessen lassen. Aber nicht der Unglaube der Apostel macht diesen Herren die Weissagung verdächtig, sondern der feste, siegesgewisse Glaube des Erlösers an die eigene Auferstehung, welcher in diesem Verheissungswort ausgesagt ist, ist der Stein des Anstosses. Wenn er weniger bestimmt redete, wenn er keine entscheidende Rettungsthat Gottes in Aussicht stellte, dann würden sie an dieses Wort schon glauben. Aber solch ein Christus ist nicht der Christus der h. Schrift: was des Menschen Sohn nicht weiss, das sagt er offen heraus, Mark. 13, 32, was er aber weiss, das sagt er, damit das arme Menschenkind sich wie an einen sichern Anker daran halten kann, fest und klar. Also der Hirte, welcher geschlagen wurde, wird an dieser Todeswunde nicht sterben, er wird auferstehen und in ewiger Hirtentreue seine zersprengte Herde wieder um sich sammeln. Die Gotteshand, welche sich den Kleinen wieder zuwendet, ist die Hand des erschlagenen Hirten und der Hirte, der zu neuem Leben erstanden ist, will seine Hand nicht in allmächtiger Kraft und Gottheit von dem Himmel her ausrecken und schirmend, segnend über die Schafe seiner Herde ausbreiten, er will in ganzer Person ihnen erscheinen, zu ihnen kommen, vor ihnen herziehen. Der Hirte der Schafe, wenn wir das nicht wissen sollten, so lernen wir es aus Joh. 10, 4, *ἔμπροσϑεν αὐτῶν πορεύεται.* Jesus bleibt also ganz in dem Bilde, das aus der Weissagung Sacharjas hervortritt, was Grotius, Bengel, Hengstenberg, Keil schon bemerkt haben; der Auferstandene zieht als Hirte, als der grosse Hirte der Schafe, welchen Gott ausgeführt hat von den Todten, Ebr. 13, 20, vor den Seinen her nach Galiläa. Dort will er sie als der Hirte aus- und einführen, weiden und durch seine Gegenwart erquicken. Der Engel beruft sich in dem Grabe des Auferstandenen auf dieses Wort, Mark. 16, 7, und der Herr erfüllt seine Verheissung. Dort, wo er seine eigentliche Herde hatte, so sehr, fast möchte ich sagen, so ausschliesslich hatte, dass man Galiläer und Christ für sich deckende Namen hielt, vgl. Joh. 7, 52, hat er erfüllt, was er hier verheisst. Hatte er ihnen hier auch nicht gesagt, wie schnell auf seinen Tod die Auferstehung folgen sollte, so konnten sie, wenn sie nur wollten, aus diesem Worte einen hocherfreulichen Schluss ziehen. Bengel, der Mann mit dem tiefen Verständniss und dem feinen Sinn, bemerkt treffend: *Jesus ad eos, qui cum ipso ex Galilaea ascenderant, hoc dicit: antequam a festo domum redeatis, resurgam.* Er, der so lange er lebte,

die *tutela suorum* besorgte, schützt sie durch diese Zusage noch für die Zeit seines Todes vor Verzagtheit und Verzweiflung.

Keil nimmt an, dass Petrus auf diese Verkündigung die Worte sofort gesprochen habe, welche Matthäus V. 33 und Markus V. 29 folgen, worauf die Verwarnung bei Lukas erfolgte. Ich gebe recht gern zu, dass jenes Wort des Petrus, welches an die Ankündigung des *σκανδαλίζεσθαι* sich anschliesst, nicht von jener Weissagung Christi getrennt werden darf, sehe aber die Nothwendigkeit nicht ein, die erste Scene damit abzuschliessen und nun die zweite Scene, welche Lukas berichtet, vor sich gehen zu lassen. Ich bin vielmehr der Ansicht, dass jene beiden Scenen in der That nur eine sind, dass der Herr unmittelbar, nachdem er jene allgemeine Verwarnung ausgesprochen hatte, sich an Petrus in Sonderheit wandte, welcher bei jener Verkündigung wohl ein sehr erstauntes, befremdliches Gesicht gemacht haben mochte. Es ist mir wenigstens nicht glaublich, dass er, welcher an diesem Abende schon ein Mal bei der Fusswaschung wegen seines voreiligen Wesens eine scharfe Rüge empfangen hatte, jetzt, nachdem er schon ein Mal mit seinem: Und wenn sie sich alle ärgerten, so wollte doch ich mich nicht ärgern! herausgeplatzt war, wieder zurechtgewiesen war mit so ernsten Worten, sich unterstanden habe zu betheuern: Herr, ich bin bereit, mit dir in's Gefängniss und in den Tod zu gehen! Ich nehme zu Ehren des Petrus an, dass er nur ein Mal das Warnungswort Jesu so entschieden von sich wies. Auf jenes, alle Jünger verwarnende Wort folgte noch ein andres, speziell an den ungläubig dareinschauenden Petrus gerichtet. *Σίμων, Σίμων*, so beginnt es, *ἰδού, ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον.* Mit dem Namen, den er von seinen Eltern nach dem Fleische bei seiner Beschneidung, und nicht mit dem neuen Namen, welchen er später empfangen hatte, redet der Herr seinen Apostel an: er thut das, weil er sich jetzt wieder als einen solchen durch die Rede seines Mundes wie überhaupt durch seine Geberden bewiesen hat, in welchem der alte Mensch noch nicht gestorben ist. So Godet, Keil u. A. Aber ein einfaches Simon thut es nicht mehr: wie das *ἀμήν* so oft verstärkt wird durch Wiederholung, so soll auch hier das zweimalige Simon einen grösseren Effekt hervorbringen. Mit Recht sagt Bengel: *gravissima epizeuxis,* was Meyer und Keil auch anerkennen mit Verweis auf Luk. 10, 41. Wenn Simon Augen hätte zu sehen, so würde er nicht für unmöglich halten, was der Mund der Wahrheit so eben von dem Aergernisse geredet hat, welches die Apostel alle in dieser Nacht nehmen werden. Es fehlt ihm das rechte Auge, der rechte Tiefblick. Er kennt weder die Tiefen seines eigenen Herzens, noch die Tiefen des Satans, welcher, so zu sagen, bei dem Leiden Jesu hinter den Coulissen steht und seine Hand in dem Spiele hat. Petrus weiss nur von einem natürlichen Zusammenhange der Dinge, aber der Zusammenhang der Dinge ist so natürlich gar nicht: ausser der sichtbaren Welt gibt es eine unsichtbare Welt und die treibenden Kräfte, die wirksamen Faktoren aller diesseitigen Bewegungen und Vorgänge sind nicht auf der Schaubühne, sondern hinter der Schaubühne zu suchen. Simon konnte das wissen, der Herr hat auf diesen Zusammenhang der Dinge im Himmel und auf Erden, welche ja nur ein Ganzes, einen *κόσμος* bilden, gelegentlich schon aufmerksam gemacht, wie z. B. Luk. 10, 18: er öffnet ihm jetzt, mit einem *ἰδού* anhebend, die Augen und zwar thut er das, indem er offenbar auf eine Stelle des Alten Testamentes Rücksicht

nimmt. Die allermeisten Exegeten finden hier schon seit alten Zeiten — Euthymius sagt bereits: *ἔθος γὰρ αὐτῷ τοὺς δοκιμωτέρους ἐξαιτεῖσθαι πρὸς πάλην ὡς τὸν Ἰώβ* — eine Anspielung auf den Prolog des Buches Hiob, so Grotius, Bengel, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek, Keil, Hengstenberg, Godet, v. Hofmann u. A. Dort wird uns Kap. 1, 6 ff. erzählt, dass eines Tages die Söhne Gottes sich vor Jehova gestellt hätten und Satanas sei auch unter ihnen gewesen. Jehova sprach zum Widersacher: von wannen kommst du? Satan antwortete: vom Durchstreifen der Erde und vom Umherwandeln auf ihr. Jehova fragt, ob der Satan wohl auf seinen Knecht, den frommen und gerechten Hiob Acht gehabt habe. Fürchtet Hiob wohl Gott umsonst? entgegnete Satan. Hast du nicht ihn und sein Haus und Alles, was sein ist, geschirmt ringsum? Das Thun seiner Hände hast du gesegnet und sein Vieh hat sich ausgebreitet im Lande. Aber strecke doch deine Hand aus und taste an alles, was sein ist, ob er nicht in dein Angesicht dir Lebewohl sagen wird! Und Jehova sprach zu ihm: siehe, alles, was sein ist, sei in deiner Hand; nur an ihn lege nicht deine Hand! Eine zweite, ganz ähnliche Verhandlung folgt in dem zweiten Kapitel in den ersten Versen. Satan verdächtigt wieder Hiobs Frömmigkeit und sagt: Haut um Haut! Alles ja, was der Mensch hat, gibt er für sein Leben! Aber strecke doch deine Hand aus und taste sein Gebein und Fleisch an, ob er nicht in dein Angesicht dir Lebewohl sagen wird? Wiederum antwortete Jehova: siehe, er sei in deiner Hand, nur sein Leben bewahre! In beiden Stellen bittet sich eigentlich der Satan den Hiob nicht aus, sondern macht Gott nur den Vorschlag, demselben allerlei Leid zuzufügen: allein dieses Vorschlagen ist im Grunde doch ein Ersuchen an Gott, seinen Knecht ihm zur Verfügung zu stellen, denn der Satan weiss recht gut, dass Gott der Herr, weil er weiss, was an dem Menschen ist, ihm das nicht anthun wird, was der Verleumder für ausreichend erachtet, um den Gerechten Gott abtrünnig zu machen. Satanas hat sie sich ausgebeten, in dem *ἐξαιτεῖν* ist das *verbum simplex* offenbar verstärkt. Gott ist der Gott, der Schirmherr der Gottesfürchtigen, erbittet sich der Satan einen solchen von Gott aus, so ist ein Mal die Stärke, das Ungestüm, die Beharrlichkeit seines Bittens, andrer Seits aber auch der Umstand, dass Gott jenen aus seiner Hand völlig herausgeben, seine Hand vollständig von ihm abziehen soll, in dem *verbum compositum* ausgesprochen. Der Satan, welcher sie sich ausgebeten hat, hat es gethan in der Absicht *τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον*. Der Genitiv, in welchem der Infinitiv hier steht, ist nicht, wie die ältere Philologie that, durch ein ausgefallenes *ἕνεκεν* oder *χάριν* zu erklären, sondern steht ganz absolut, wie er in der klassischen Gräcität besonders seit Demosthenes häufig vorkommt. Die 70 bedient sich dieses Genitives der Absicht fast auf jeder Seite, in dem Neuen Testamente ist er bei Lukas und Paulus sehr gewöhnlich. Luk. 2, 27. 5, 7. 21, 22. 24, 29. Winer S. 290. Satanas hat sie sich von Gott, so sagen wir mit allen Auslegern, ausgebeten, um sie wie den Weizen *σινιάσαι*, zu sichten. Dieses Wort kommt bei keinem profanen griechischen Schriftsteller vor, es ist von *τὸ σινίον*, das Sieb, abgeleitet und bedeutet also sieben, in einem Siebe hin- und herschütteln, wodurch das Getreide von der Spreu, von dem Unkrautsamen und dem Staube gereinigt werden soll. Chrysostomus erklärt *τοῦ σινιάσαι* einfach mit *τουτέστι, θορυβῆσαι, ταράξαι καὶ πειράσαι*: Euthymius gibt die Ableitung des Wortes, welches er durch *θορυβῆσαι, κινῆσαι*

ταράξαι erklärt, richtig an: *σινίον γὰρ παρά τισι καλεῖται τὸ παρ' ἡμῖν κόσκινον, ἐν ᾧ ὁ σῖτος τῇδε κἀκεῖσε μεταφερόμενος ταράσσεται, προλέγει δὲ αὐτοῖς περὶ τοῦ μέλλοντος πειρασμοῦ, ὅτε πάντες ἀφέντες αὐτον ἔφυγον.* Das *σινιάζειν* ist also nicht ein in aller Ruhe und Geduld geschehendes Auslesen des Unrathes aus dem Getreide, sondern die durch eine gewaltsame Bewegung, durch eine mächtige, tiefe Erschütterung sich vollziehende Reinigung des Kornes. Angespielt wird, wie Grotius schon richtig erkannt hat, auf Amos 9, 9, was Hengstenberg neuerdings wieder betonte. Dort heisst es: Denn siehe, ich gebiete und schwenke unter allen Völkern das Haus Israels, wie man ein Sieb schwenket, und nicht wird fallen Festes zur Erde. Hengstenberg deutet ganz gut: „Das Feste, Kompakte, Solide im Gegensatz gegen das Lose, Aufgelöste, Dünne. Gemeint ist das feste, solide Korn im Gegensatz gegen die lose Spreu und den durch das Sieb zur Erde fallenden Staub.“ Wenn er aber sagt: „Das geistliche Korn kann selbst zur Spreu werden. Und diess hofft der Satan durch das heftige Sieben zu bewirken“: so kann ich ihm nicht beistimmen. Das Korn kann unmöglich in dem Siebe seine Natur verlieren und sich aus gutem Weizen in Unkraut oder Spreu verwandeln. Sollte Satan die Apostel für gutes Getreide erachtet haben? Er, der dem Hiob keine wahrhaftige Gottesfurcht zutraute, dachte sicher von denselben auch nicht besser. Er meinte, dass sie im Grunde auch nichts anders als Spreu wären, und hoffte, dass ihre wahre Herzensbeschaffenheit schon zu Tage treten werde, wenn sie von der Anfechtung nur recht ergriffen und geschüttelt würden. Er hielt ihren Glauben für ein äusseres, oberflächliches Ding, für eine Pflanze, welche nur im Sonnenschein des Glückes gediehen sei, aber auf ein Haar jenem Samen gleiche, der auf den Felsen gefallen war. Es bedürfe nur eines heftigen Siebens und das, was nur äusserlich bei ihnen hafte, gleichsam ihnen nur angeflogen sei, werde sich schon lösen und wenn in der That wider Erwarten unter dieser Schale doch ein festerer Kern sich gebildet haben sollte in ihnen, so werde dieser feste Kern, wenn man nur tüchtig das Sieb schüttele, so hin- und herfahren, so sich stossen, dass er zerbröckele, zerstiebe, vergehe. Hengstenberg wollte gewiss einen ähnlichen Gedanken ausdrücken, allein er ist bei der Darstellung desselben aus dem Bilde gefallen, was zu vermeiden war.

So beängstigend, ja erschütternd diese Aufklärung über die augenblickliche Lage der Dinge den Aposteln sein musste, so viel Tröstliches und Beruhigendes hatte anderer Seits dieselbe doch auch, wenn sie nur verstanden, den in diesen Worten verborgenen Schatz zu heben. Satanas hat sie sich von Gott auserbeten, also ist des Satans Macht keine unbeschränkte, keine absolute, keine souveräne, er hat den Menschen nicht in seiner Hand und Gewalt, der Mensch ist ein *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*. Gott ist der Herr der Menschen und Satan kann an das Menschenkind nur heran, wenn er Gott darum angeht, Gott darum flehentlich bittet. In der Hand Gottes steht es also, ob Satan den Menschen versuchen und anfechten kann: eine Bitte, wenn sie auch noch so dringlich ist, muss ja nicht erhört werden, wird nur dann erhört, wenn der, welcher gebeten wird, es für gut und heilsam erkennt, sein *Fiat* zu sprechen. Gottes Gnadenhand waltet also auch dann noch über den Seinen, wenn Satan sie sichtet: sie fliegen nicht aus dem Sieb heraus wie die Spreu, sondern werden, wie es ja vorbildlich mit Hiob geschehen ist, durch die heftige, kräftige Umschütte-

lung von dem Staube, den Spelsen, den Spreuresten gereinigt, dass sie schliesslich als ein gutes, reines Korn erfunden werden. Während Satan, der sie so gewaltig schüttelt, hofft, sie zu zerstossen und als Spreu aus dem Siebe fallen zu sehen, ist der Erfolg seiner Bemühungen ein ganz umgekehrter: der Weizen wird dadurch nur rein und sauber, gut und vollkommen. Calvin, welcher nicht erst zu versichern brauchte, dass es dem Satan nicht auf eine *purgatio fidelium* ankomme, spricht sonst gut: *est autem haec apprime utilis admonitio, quoties aliquod nobis obiicitur scandalum, ut nobis ante oculos veniant Satanae insidiae: quemadmodum et Paulus (Eph. 6, 12) docet, non esse nobis luctam cum carne et sanguine, sed cum spiritualibus copiis etc. Sensus ergo verborum est: quum paulo post oppressum me videritis, scitote, Satanam his armis instructum esse ad vos oppugnandos et hanc illi commodam esse occasionem, ut fidem vestram labefactet. Ideo autem dixi, utilem esse hanc doctrinam, quia saepe contingit, nostra incogitantia nos circumveniri, dum tentationes negligimus, quae nobis essent formidabiles, si reputaremus ignita esse tela tam validi et robusti hostis. Quamquam autem de acerrimo illo certamine nunc fit mentio, quo semel perculsi fuerunt discipuli prope ad fidei usque exstinctionem, latius tamen patet haec doctrina, quod Satan assidue circumeat inhians praedae. Quum autem tam insano feratur ardore ad nos perdendos, nihil magis absurdum est quam nos torpere. Ergo antequam appareat pugnandi necessitas, iam nos paremus: quia scimus, expeti a Satana nostrum exitium et omnes nocendi modos astute et sedulo ab eo captari. Ubi vero ad conflictum ventum fuerit, sciamus in illius hostis officina fabricatas esse omnes tentationes, undecunque prodeant.*

Maldonatus sagt nicht übel: *ostenderat periculum, ostendit remedium*: wir können aber noch besser sagen: der Heiland, welcher den Simon einen Blick in die unsichtbare Welt hatte thun lassen, dass er seinen Widersacher erkenne, lässt ihn noch ein Mal in dieselbe blicken, um ihm seinen Helfer und Paraklet zu zeigen. Während Satan den Apostel anficht, erhebt der Herr im Gebete seine Hände, wie Moses es einst gethan hat, als die Kinder Israels stritten mit den Kindern Amaleks. Er sagt: *ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ* — so lesen wir statt *ἐκλείπῃ*, welches die recipirte Lesart ist, auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus und anderer guten Handschriften mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keil u. A. — *ἡ πίστις σου*. Nachdrucksvoll steht *ἐγὼ δέ* in dem Anfange dieses Satzes. Dem Satan, dem Feinde des Petrus, stellt sich der Herr, sein Freund, entgegen: jener will ihn verderben, dieser ihn erhalten; jener ihn aus dem Siebe wie allzuleichte Spreu herauswerfen, dieser ihn aus der Anfechtung so stark hervorgehen sehen, dass er seine Brüder im Glauben zu stärken im Stande ist. Das Begehren Satans wird nicht in Erfüllung gehen; es scheitert an der Fürbitte des Meisters und nicht an der Kraft des Jüngers. „Im Bewusstsein der grösseren Macht,“ wie Meyer sich ausdrückt, redet hier der Heiland: die Alten haben hier lieber ein Zeichen der Niedrigkeit, der Knechtsgestalt gesucht. Chrysostomus sagt: *καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ εἶπεν, ἐγὼ δὲ οὐκ εἴασα, ἀλλ᾽ ἐδεήθην; Ταπεινὰ λοιπὸν φθέγγεται, πρὸς τὸ πάθος ἰών, ἵνα τὸ ἀνθρώπινον δείξῃ.* Wie Satan vor Gottes Thron getreten ist, um sich den Simon Petrus auszubitten, so ist auch Jesus vor den Thron seines Vaters hingetreten und hat gebeten, ihm den Petrus zu lassen. *Insigne verbum*, sagt Bengel. *Rogavi, quamvis tu, Petre, nescires,*

quid ageretur. Jesus pro discipulis rogavit: adeo ipsum non potuit expetere Satanas. *Περὶ σοῦ*, versichert der, welcher eben gesagt hat, *ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς*: hat der Herr trotzdem, dass sie alle gesichtet werden sollten, nur für den einen Petrus gebetet und die Andern ohne seine Fürbitte ihrem Schicksale überlassen. Und wenn er den Petrus mit seiner Fürbitte wider den Satan geschützt hat, warum beschützt er nicht den Judas Ischariot auf gleiche Weise gegen die Anläufe des Bösewichtes? Ich glaube nicht, dass man ein Recht hat, auf Grund dieses Wortes auf Petrus die Fürbitte Jesu zu beschränken: sagt er auch nur, dass er für diesen Jünger gebetet habe, so kann die Fürbitte für die andern Jünger unerwähnt geblieben sein, weil er, da er dieses Wort allein an Petrus richtete, keinen Grund hatte, auch dieses auszusagen, oder weil es so nahe lag, dass er, was er für den Einen der Jünger, auch für die Andern gethan habe. Immerhin hebt er aber in ganz besonderer Weise diese Fürbitte für den Simon Petrus hervor. Die griechischen Ausleger finden hier gewiss sehr richtig die Weissagung, dass Petrus in eine schwere Versuchung hineinfallen werde, dass Satan ganz vornehmlich ihn zu sichten begehre. Gut sagt Chrysostomus: *καὶ διατί, εἰ πάντας ᾐτήσατο, οὐ περὶ πάντων εἶπεν· ἐδεήθην; Οὐκ εὔδηλον, ὅτι καὶ τοῦτό ἐστιν, ὅπερ ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι καθαπτόμενος αὐτοῦ καὶ δεικνύς, ὅτε χαλεπώτερον τῶν ἄλλων αὐτοῦ τὸ πτῶμα, πρὸς αὐτὸν τρέπει τὸν λόγον.* Die römisch-katholischen Ausleger finden hier eine Anerkenntniss des Primates des Petrus. Bengel merkt an: *Senserat magnam in Petro fidem et tamen magnam etiam labilitatem Satanas, eoque victo putabat omnes victos fore: at Jesus, servato Petro, cuius ruina ceteros traxisset, omnes servavit. Totus sane hic sermo domini praesupponit, Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur. Erat autem primus fide, non imperio.* Mit diesen Auseinandersetzungen ist Keil sehr wenig einverstanden: eine solche Voraussetzung soll in den Worten nicht liegen, dass Petri Fall und Stand für die ganze Apostelschaar von Ausschlag gebender Bedeutung sei. Ich kann mit Meyer, Hengstenberg, v. Hofmann nur Bengel beipflichten. Sehen wir, wie an seinem Glauben der gesunkene Glaube der Jünger sich aufrichtet, so haben wir darin den Beweis für die Wahrheit des ersten Satzes, dass Petri Fall, der Fall dieses Apostels, welcher, so zu sagen, immer an der Spitze der Andern marschirte und ein rechter Vorkämpfer war, für alle andern von den verhängnissvollsten Folgen sein musste. Sicher hat Jesus auch für den Verräther gebetet, aber diese seine Fürbitte konnte nicht magisch wirken und konnte auch nicht unaufhörlich geschehen: sie ward durch Judas nach beiden Seiten hin beschränkt. Sehr richtig sagt Olshausen: „Die Fürbitte, auch die des Erlösers selbst, kann immer nur so gedacht werden, dass sie die Freiheit desjenigen, für den sie geschieht, nicht aufhebt. Sie kann daher die Bestimmung des dem Guten zugewendeten Gemüths für die Wahrheit wohl unterstützen, aber nicht das widerstrebende Gemüth zum Guten zwingen. Hiernach lässt sich sagen: so lange noch Judas im innern Schwanken begriffen war, ob er sich in die schwarzen Pläne seines Herzens ergeben sollte oder nicht, so lange wird der Herr ihn mit seinem Gebet begleitet haben, um dem Bessern in ihm den Sieg zu sichern. Nachdem er sich aber in die Gedanken ganz mit seinem Willen ergeben hatte, war eigentlich die That schon vollzogen, und desshalb konnte in solchem Zustande die an den Judas herandringende

Kraft des Geistes nur schaden, indem sie, wegen des fortgesetzten Widerstandes gegen dieselbe, seine Schuld erhöhen musste.“ Wenn Hengstenberg sagt, dass der Heiland nur für die, welche aus Schwachheit fehlen, fürbitte, so ist das nicht richtig: nicht jede Bosheitssünde, nicht jede bewusste und gewollte Sünde ist eine Sünde wider den heiligen Geist und diese wird doch wohl unter der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zu verstehen sein, für welche nach 1 Joh. 5, 16 nicht mehr gebetet werden soll, denn diese allein wird weder in diesem, noch dem zukünftigen Leben vergeben werden, also in den ewigen Tod stürzen.

Für Petrus hat demnach der Herr gebeten; Grotius meint, dass dieses in dem hohenpriesterlichen Gebete und zwar besonders in V. 9, 11 und 15 von Joh. 17 geschehen sei, was mir nicht einleuchtet, denn dort ist durchaus keine namentliche, spezielle Fürbitte für Petrus bei Gott eingelegt worden. Wir haben auf jeden Fall an ein Gebet zu denken, welches nicht vor den Jüngern gesprochen worden ist: die Summe jenes Gebetes ist aus den Worten zu erkennen: *ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.* Was Absicht des Betenden war, musste sich ja in dem Inhalte seines Gebetes abspiegeln. Nicht darum hat Jesus gebeten, dass Petrus überhaupt nicht angefochten werde, das war durchaus nothwendig; denn die Anfechtung lehrt allein auf das Wort merken. Und Petrus hat ja leider noch nicht ein Mal angefangen, auf das Wort der Warnung zu merken, denn er war von seiner Kraft zu fest überzeugt und von dem Bewusstsein seines eigenen Vermögens völlig durchdrungen. Auch darum bittet der Herr nicht, dass der Glaube desselben nicht schwach werde, denn sein Glaube musste schwach werden, damit er der Gnade dessen, der seine Kraft mächtig sein lässt in unserer Schwachheit, sich anvertraue. Er musste fallen, um durch den Fall zu der Erkenntniss zu kommen, dass sein Fleisch auch wie das Fleisch der Andern schwach sei, und somit aus seiner fleischlichen Sicherheit aufgeschüttelt zu werden. Nur fallend konnte er sich über sich selbst erheben, aufstehen, um fortan in dem Herrn zu wandeln, der unsre Gerechtigkeit und Stärke ist. Gut sagt Chrysostomus (hom. in Matth. 82): *τοῦτο* (sc. *τὴν αὐθάδειαν*) *τοίνυν καταστεῖλαι βουλόμενος ὁ Χριστός, συνεχώρησε τὴν ἄρνησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐδὲ αὐτοῦ, οὔτε τοῦ προφήτου (καίτοι διὰ τοῦτο καὶ τὸν προφήτην ἐπηγάγετο, ἵνα μὴ ἀντείπῃ), ἀλλ᾽ ὅμως ἐπειδὴ οὐκ ἠνέσχετο τῶν ῥημάτων, παιδεύεται διὰ τῶν ἔργων. — Οὐκ εἶπεν, ἵνα μὴ ἀρνήσῃ, ἀλλ᾽ ὥστε μὴ ἐκλιπεῖν τὴν πίστιν, ὥστε μὴ τέλεον ἀπολέσθαι. Τῆς γὰρ αὐτοῦ κηδεμονίας τοῦτο γέγονε· καὶ γὰρ ὁ φόβος πάντα ἐξέβαλεν· ἄμετρος γὰρ ἦν· ἄμετρος δὲ ἐγένετο, ἐπειδὴ σφόδρα αὐτὸν ἐγύμνωσεν ὁ θεὸς τῆς ἑαυτοῦ ῥοπῆς· ἐγύμνωσε δὲ σφόδρα, ἐπειδὴ καὶ σφοδρὸν ἐν αὐτῷ τὸ πάθος ἦν τῆς αὐθαδείας καὶ τῆς ἀντιῤῥήσεως. Ἵν᾽ οὖν πρόῤῥιζον ἀνέλῃ τοῦτο, διὰ τοῦτο εἴασεν οὕτω κατασχεῖν αὐτὸν τὴν ἀγωνίαν.* So ist es. Jesus bittet nur darum, dass der Glaube bei Petrus nicht vollständig erlösche, dass derselbe, wenn er auch aus keinem Worte, aus keinem Werke herausleuchte, doch als ein glimmendes Docht erhalten werde. Petrus Fall ist also nicht ein totaler, ein letaler, es ist nur ein relativer, der Rückfall aus einer grossen Höhe hinab zu einer sehr bedenklichen Tiefe. *Eclipsin fidei*, sagt Bengel richtig, *in Petro quaesivit Satanas: sed fidei lux statim iterum imo post contentionem et post abnegationem effulsit. Petrus, illa instabilitate, in occulto tamen vere erat Petrus: quemadmodum Jacobus et Johannes, etsi sermonem exterius subtilem habebant, tamen vere erant filii tonitrui.* Die Sonne, wenn sie auch

verfinstert wird, bleibt doch die Sonne, und lässt nach kurzer Zeit wieder ihr Licht strahlen: so soll Petrus, welcher eine Verfinsterung in seinem Glaubensleben erfährt, doch Petrus bleiben: *utcunque*, sagt Zwingli, *foris ore Christum negat, cor tamen eius a Christo non deficit.* Ein Rest von Glauben bleibt, ein schwacher Funke, aber Gottes Geist vermag den schwächsten Funken zur hellsten Flamme anzublasen.

Dem Herrn ist um Petrus das Herz wohl schwer, aber nicht bange: er weiss, dass der Glaube bei ihm nicht aufhört, dass auf den Fall ein Auferstehen folgt. *Καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.* Einen Befehl ertheilt er dem Jünger: in diesem Befehle liegt die bestimmteste Verheissung, dass er trotz seines tiefen Falles doch Petrus ist und bleibt. Statt *στήρισον* liest die *recepta στήριξον*, allein die besten Codices, der Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus bieten jene Form, welche desshalb mit Lachmann, Tischendorf, Winer, Meyer, Godet, Keil aufzunehmen ist: stärken soll Petrus *τοὺς ἀδελφούς σου*, also nicht des Herrn, auch nicht die Brüder, die sie gemeinschaftlich besitzen, sondern seine. Gewiss sind die Gläubigen auch Brüder des Herrn, vgl. Ebr. 2, 11, aber diess doch in einem ganz andern Sinne, als sie unter einander Brüder sind, worauf Bengel schon aufmerksam macht. *Fratres Petri erant apostoli ceteri Matth. 23, 8, sed quia hi postea non eguerunt confirmatione Petri, accipiendum est de aliis fidelibus imbecellioribus.* Petrus ist dem Gebote mit allem Fleisse und aller Lust nachgekommen, *fecit hoc Petrus non multo post, Act. 2 sequ. et in utraque sua epistola, ubi hoc ipsum verbum saepe repetitur.* 1 Petr. 5, 10. 2 Petr. 1, 12. 2, 14. 3, 16, 17. Aber Bengel hat darin nicht Recht, dass er das *στηρίζειν* erst mit dem Pfingsttage angehen lässt: der Petrus, welcher hinausgegangen war, um bitterlich zu weinen, hat damals schon seine Brüder gestärkt, vornehmlich aber an dem Ostertag, denn aus dem Bekenntnisse Luk. 24, 34 ersehen wir, dass die Erscheinung, welche er gehabt hat, also, denn nur auf diesem Wege hatten sie eine Kunde davon empfangen, sein Zeugniss von dem Auferstandenen, den Glauben bei den andern Jüngern zu Wege gebracht hat. Petrus ist nicht bloss in der Pfingstgemeinde, sondern auch in der Ostergemeinde der Zeuge Christi. Er soll seine Brüder stärken zum Dank der Barmherzigkeit, die ihm widerfahren ist. *Καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας*, heisst es. Ich finde diesen Gedanken in den Worten *καί συ* angedeutet. Das *καί* verknüpft dieses Gebot mit dem davorstehenden Gebete Christi. Der Meister hat seinen Jünger durch sein Gebet gestärkt, vor dem gänzlichen Fall, dem Abfalle ihn bewahret: stärken soll nun Petrus, als ein durch des Herrn Gebet und Gnade Gestärkter; eine besondere Belehrung, in welcher Art das Stärken der Brüder vornehmlich geschieht, wird ihm nicht ertheilt. Das *ποτέ* gehört zu *ἐπιστρέψας*, welches Luther in Uebereinstimmung mit den alten Exegeten durch Bekehren übersetzt, welches von der überwiegenden Mehrzahl der neueren Schriftausleger, wie z. B. von Kühnöl, Olshausen, Godet, de Wette, Meyer, Keil, vollständig gebilligt wird. Doch nicht Alle sind mit dieser Uebersetzung einverstanden. Der alte Beda scheint *ἐπιστρέψας* im Sinne von *vicissim* zu verstehen: *sicut ipse tuam fidem*, so paraphrasirt er nämlich, *ne Satana tentante deficiat orando protexi, ita et tu infirmiores quoque fratres exemplo tuae poenitentiae, ne de venia forte desperent, erigere et confortare memento.* Bestimmt aber nehmen Maldonat, Grotius, Bengel, v. Hengel, Ewald u. A. es so: was ich an dir gethan habe, das thue du wiederum an deinen Brü-

dern. Allein diese Fassung ist nicht statthaft: nirgends, auch nicht Act. 7, 42. 15, 36 hat ἐπιστρέφειν diese Bedeutung, und selbst שוב, auf welches man sich zu berufen pflegt, kann nichts helfen, denn es besagt nur, dass man dahin zurückkehrt, von wo man ausgegangen war, dass man das also wieder anfängt, wovon man eine Zeit lang abgelassen hatte. Kann man ἐπιστρέψας hier mit πάλιν vertauschen? Nein, denn Petrus hat vorher seine Brüder noch nicht gestärkt, das war des Herrn Sache. So auch Hengstenberg. Neuerdings hat v. Hofmann eine neue Deutung empfohlen: er verweist auf Act. 15, 36 und findet hier das Gebot, dass Petrus in Zukunft, wenn Brüder in Gefahr sind, vom Glauben zu entfallen, sich seinerseits ihnen zuwenden und sie befestigen soll. Möglich ist diese Auslegung, allein sie leidet an einer fatalen Härte: ἀδελφούς kann nicht auch auf ἐπιστρέψας bezogen werden, der Dativ müsste dabei stehen. Wir bleiben bei der gewöhnlichen Auslegung, gegen welche v. Hofmann zuletzt noch eingewandt hat, 1) dass das ποτέ die Bekehrung zwar nicht nothwendig in eine ferne, wohl aber in eine unbestimmte Zukunft rücken würde, und 2) dass von einer Versündigung oder von einem Abfalle des Petrus keine Rede vorher gewesen sei. Allein dieses Gebot fordert doch nicht, dass Petrus in einer ganz bestimmten Zeit sich bekehrt habe; es tritt von dem Moment, der mit ποτέ nicht ungewiss gelassen wird, denn wie hätte sonst vorher als Zweck des Gebetes angegeben werden können, dass der Glaube bei ihm nicht aufhöre, sondern nur in eine Zukunft, über deren Länge eben nichts gesagt werden soll, hinausgerückt wird, in seine volle Kraft. Ein Sündenfall des Petrus, welcher eine Bekehrung nothwendig macht, ist unbedingt in dem Vorhergehenden als sicher kommend angekündigt, so haben Kühnöl, Godet, Meyer, Keil u. A. schon längst behauptet, denn eben darin, dass es bei Petrus zu einer solchen Glaubensabnahme, zu einem solchen Aergernisse kommt, besteht seine Sünde. Mit *convertens* darf also ἐπιστρέψας ruhig übersetzt werden, nur darf man nicht mit Elsner als Objekt τοὺς ἀδελφούς σου dazu ergänzen: wenn Petrus sich selbst bekehrt hat, soll er seine Brüder stärken, nicht, wie Wetstein in seltsamem Missverständniss meint, soll er seine Brüder bekehren und stärken.

Jesus, welcher den Petrus seiner Fürbitte versicherte und mit seinem Gebote beehrt, trieb durch das Erstere den Jünger, der im Vertrauen auf seine Kraft es am Wachen und Beten fehlen liess, zum Gebet: *ita illis sua infirmitas proponitur, ut precando et gemendo ad sacrum Dei asylum confugiant*, sagt Calvin desshalb sehr richtig. Durch das Andere reichte er dem Gefallenen und dem im dunklen Thränenthale Wandelnden einen tröstenden Stecken und Stab, an welchem er sich aufrichten konnte. Das Gebot verbürgt es ihm ja, dass der Herr ihn nicht bloss dulden wolle unter den Seinen, sondern ein grosses Vertrauen noch fort und fort auf ihn setze.

Für's Erste macht das ernste, erschütternde Wort der Warnung auf Petrus keinen heilsamen Eindruck: er weist dasselbe auf das Entschiedenste ab. Es mag allen Andern gelten, ihm kann es nicht gelten: er kann sich nicht ärgern, es ist kein Gedanke bei ihm an das Fallen. Καὶ — was Markus allein hat — εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται — ἐν σοί schiebt Matthäus noch daran und fährt fort: ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι, wofür Markus hat: ἀλλ' οὐκ ἐγώ. Lukas lässt ihn in die Worte ausbrechen: κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι, woran das Wort bei Johannes lebhaft erinnert: τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.

Chrysostomus sagt kurz und gut: *πόθεν οὖν αὐτῷ τοῦτο συνέβη; Ἀπὸ πολλῆς ἀγάπης, ἀπὸ πολλῆς ἡδονῆς.* Hilarius, mit welchem Hieronymus es hält, spricht: *sed Petrus pro fidei suae calore respondit. — In tantum et affectu et charitate Christi efferebatur, ut et imbecillitatem carnis suae et fidem verborum domini non contueretur: quasi vero dicta eius efficienda non essent.* Die beiden Väter haben sicher die Antwort des Apostels richtig beurtheilt. Es ist wahr, man kann aus dieser Antwort eine Menge von Sünden auf ihn häufen. Es lässt sich ihm sowohl Unehrerbietigkeit gegen seinen Herrn und Meister, denn er will es besser wissen, wie es mit ihm steht; Zweifel an der Wahrheit seiner Worte, denn er setzt der bestimmten Erklärung Jesu sein Nein entgegen, als auch Geringschätzung der Andern, denn was er von sich als unmöglich abweist, hält er bei ihnen gar nicht für unmöglich, zur Last legen. Aber wir thun damit ein grosses Unrecht: nicht gerade sündlicher Hochmuth, fleischliches Selbstvertrauen gibt ihm diese Worte ein, der Herzenskündiger fragt den gefallenen Jünger an dem galiläischen Meere: Simon Johanna, hast du mich lieber, denn mich diese haben? Joh. 21, 15. Diese Frage setzt offenbar voraus, dass der Befragte diese Meinung gehegt und geäussert hat. Wir haben kein andres Wort aus dem Munde des Petrus, welches zum Belege benutzt werden könnte, als dieses. Jesus hat in dieser Antwort also eine Liebeserklärung des Apostels gefunden. Weil er sich bewusst ist, ihn mehr zu lieben, als die Andern, darum meint er, sie könnten wohl Aergerniss nehmen, aber er selbst niemals. Eine gewisse Wahrheit liegt der Antwort zu Grunde: wenn auch die Liebe des Johannes zu dem Herrn mit der Liebe des Petrus wetteifern konnte, so wusste er doch, dass dieser Jünger eine tiefinnerliche Natur sei, dass er seine inbrünstige Liebe zu dem Sohne Gottes mehr verborgen in seinem Herze trage, von sich aber wusste er, dass er ein entschlossener, thatkräftiger Mensch sei, und glaubte so, dass, während Johannes sich scheu zurückziehen werde, um über den Geliebten zu trauern, welcher dem Gefängniss und dem Tode überantwortet worden sei, seine Liebe den Feinden gegenüber in Werken sich offenbaren werde. Er überschätzte nicht seine Liebe zu Christus, dieselbe ist in der That gross und innig, aber er hatte von seiner eigenen Kraft eine zu hohe Meinung. Es ist ihm die ganze Tiefe des Verderbens der menschlichen Natur, die grosse Schwäche des Fleisches, welches wir an uns tragen, noch nicht zur Erkenntniss gekommen, er glaubt noch, dass das Menschenkind auch vermöge, was es wolle. Weit entfernt, Aergerniss an Jesus zu nehmen, ihn feige zu verlassen, wie die Andern, bleibt er ihm getreu, nichts kann, nichts soll ihn von seinem Herrn scheiden, in's Gefängniss wandert er mit ihm, ja auf die Richtstätte begleitet er ihn, er kann ohne ihn nicht mehr leben. Seine Seele, sein Leben bringt er zum Opfer. Mit seinem Herrn, für seinen Herrn stirbt er!

Auf diese Antwort, in welcher gewisser Massen schon eine Verleugnung Jesu enthalten ist, denn sie leugnet ja die Wahrheit der Aussage desselben, erwidert der Herr nach Matthäus und Markus: *ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι — σὺ σήμερον* schiebt Markus ein — *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί*, welches Markus umsetzt *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, πρὶν — ἢ δὶς* hat Markus noch — *ἀλέκτορα φωνῆσαι, τρὶς ἀπαρνήσῃ με.* Lukas gibt: *λέγω σοι, Πέτρε, οὐ* (*μὴ* ist auf Autorität des Sinaiticus, Vaticanus und andrer Handschriften zu löschen) *φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ, ἕως* (*πρὶν ἤ* ist um derselben Zeugen

willen fallen zu lassen) *τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.* Johannes ist am Kürzesten: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι· οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ, ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.* Im Allgemeinen herrscht die beste Einstimmigkeit, im Einzelnen freilich treten Differenzen zu Tage. Nicht mit einem blossen *λέγω σοι*, wie Lukas schreibt, sondern nach Matthäus und Markus mit einem, welches durch ein *ἀμὴν*, nach Johannes gar mit einem wiederholten *ἀμὴν* versiegelt ist, erklärt der Herr dem Petrus, welchen er nach Lukas noch besonders anredet, und zwar nicht mit *Σίμων*, seinem natürlichen, alten Namen, sondern mit *Πέτρε*, seinem geistlichen, dass er kein Jota von dem, was er gesagt hat, trotz seines heftigen Protestirens zurückzunehmen im Stande ist. Die Bezeichnung des Apostels mit Petrus soll, wie Meyer, Godet, v. Hofmann schon bemerkt haben, auf den Widerspruch aufmerksam machen, der zwischen dem, was dieser Jünger sein soll, und dem Verhalten desselben besteht. Was thut der Felsenmann? Das gerade Gegentheil von dem, was man von einem solchen zu erwarten berechtigt ist. Bald wird der Felsenmann als ein Rohr erscheinen, welches der Wind hin- und herweht und knickt: bald wird er es selbst erkennen und bekennen, dass der treue Zeuge nur zu sehr im Rechte gewesen ist. Bald wird es geschehen! Wie bald, gibt Johannes nicht bestimmt an, er sagt: *οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ*, aber dieses Krähen des Hahns kann unmöglich von irgend einem Krähen verstanden werden, sondern nur der Hahnenschrei sein, welcher nach dem Laufe der Natur zunächst zu erwarten ist. Die andern Evangelisten geben an, dass, so Lukas, *σήμερον*, heute, in der schon begonnenen Nacht, denn die Juden rechneten ja von einem Abend bis zu dem andern Abend den Tag, Matthäus *ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί*, Markus *σήμερον ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*, der Hahn nicht krähen, oder noch bestimmter nach Markus nicht *δίς* krähen werde, ehe das Geweissagte erfüllt ist. Von einem Krähen eines Hahnes, von einem Hahnengeschrei redet der Erlöser hier. Man hat sich auf die Glossa zu Baba Kama c. 7, 7 berufen und behauptet, dass ein natürliches Hahnengeschrei in Jerusalem nicht hatte gehört werden können. Es heisst dort nämlich: *etiam Israelitis prohibitum est, gallos alere Hierosolymis propter sacra. Nam illi comederunt carnem sacrificiorum pacificorum et Eucharisticorum: iam vero mos est gallis gallinaceis vertere stercoraria atque inde forsan educere possent ossa reptilium, inde pollui possent sacra ista comedenda.* Es wird desshalb von mehreren Auslegern das Krähen des Hahnes anders gedeutet. So meint ein gewisser Altmann, *ὁ ἀλέκτωρ* sei ein Trompeter, und Andere verstanden das Hahnengeschrei als einen *terminus technicus*, welcher bestimmte Abschnitte der Nacht, verschiedene Nachtwachen bezeichnet. Wir wissen recht gut, dass in dem römischen Heeresdienste die Nachtwachen nach dem Hahnengeschrei benannt wurden, haben aber keinen Grund, den Hahnenschrei hier chronometrisch zu fassen: es geht diess auch um desswillen nicht, dass Petrus den Hahn wirklich hört, man müsste sonst, um dieses Hören möglich zu machen, annehmen, dass bei der Ablösung der Nachtposten zu den gewissen Stunden ein Signal gegeben worden sei. Soll der Israelit nach einem römischen Militairsignale die Nacht eingetheilt haben? Hat er das römische Signal immer in Jerusalem vernommen? Auf diesem Osterfeste war es möglich, denn eine römische Besatzung lag damals auf der Burg Antonia: aber war sie immer da? Und wir lesen doch: Tamid. f. 26, 1: *quanam hora venit praefectus templi? Non semper tempus definitum exspectat: nonnumquam venit tem-*

pore gallicinii vel circa Schemoth R. 1.: exibant exactores ad domos praefectorum summo mane, ut eos ad operas suas educerent ad gallicantum — adstabant ad horam galli cantus. Was aus diesen Stellen, welche sich noch vermehren lassen, sehr wahrscheinlich wird, dass nämlich zu Jerusalem Hähne gehalten wurden und jene Notiz der Baba Kama eine rabbinische Erdichtung ist, wird durch die im jerusalemischen Talmud, Traktat Erubin. fol. 26, 1 mitgetheilte Geschichte über allen Zweifel erhoben, denn ein Hahn, welcher in Jerusalem einem kleinen Knaben die Hirnschale durchhackt und so den Tod verursacht hat, wird auf Befehl des Synedriums gesteinigt. Die Hähne pflegen in der Nacht zwei Mal zu krähen: die Alten haben diese Thatsache zur Eintheilung der Nacht verwerthet. Censorinus *de die natali c. 24* sagt, dass auf die Mitternacht das *gallicinium* folge, wann die Hähne zu krähen anfangen; dann das *Conticinium*, wenn sie schweigen, sodann kommt die Zeit *ante lucem*, darauf das *diluculum* und *mane* = das zweite *diluculum.* Die vierte Nachtwache (Plin. hist. nat. 5, 22) hiess auch (vgl. Ammian. Marcell. 22, 14, 4) *secundum gallicinium.* Die Talmudisten, cf. Joma 21, 1, reden sogar von einem dreifachen Hahnengeschrei. Wenn Jesus nun nach Matthäus, Lukas und Johannes sagt, dass der Hahn nicht krähen werde, ehe geschehen sei, was er verkündige, und nach Markus, dass er nicht zum zweiten Mal diess thun werde, so lassen sich diese beiden Angaben ungezwungen so vereinigen, dass bei den drei Evangelisten auf jenes erste Krähen keine Rücksicht genommen ist, weil es sehr bald wieder aufhört, sondern nur an jenes zweite gedacht ist, welches anhält. Ehe der Hahn heute noch kräht, an diesem selben Tage, ja, da die Nacht schon lange angebrochen ist, in sehr wenigen Stunden wird Petrus das gethan haben, was er für unglaublich hält, er wird Aergerniss an dem Herrn genommen und ihn wie die andern Alle verlassen haben; ja er, der ihm so eben seine Treue bis in den Tod betheuert hat mit hohen Worten, wenn die Uebrigen auch untreu werden, wird in der allerkürzesten Frist etwas begangen haben, was von keinem andern Jünger vorhergesagt oder nachher gesagt werden wird. Dreimal, heben alle vier Evangelisten ausdrücklich hervor, wird er in dieser Nacht seinen Herrn noch verleugnen und diese Verleugnung wird sich nicht auf ein stillschweigendes, faktisches Verleugnen beschränken, sondern eine laute, drei Mal wiederholte, vor Zeugen abgegebene Erklärung sein, dass er ihn nicht kenne. Man kann dieses *εἰδέναι* nicht in dem Verstande von lieben, liebhaben hier nehmen, die Verleugnung legt es ja so aus, dass es kein blosses Kennen von Angesicht zu Angesicht, kein äusserliches Kennen ist, sondern ein Kennen, ein Erkennen des Herrn als des Christus. So weit entsinkt dem muthigen Petrus der Muth, so weit entfällt dem freudigen Bekenner der Glaube, dass er zu dreien Malen den Heiland verleugnet. *Ad scandalum cordis*, bemerkt Bengel gut, *accedet peccatum oris.* Wie treu sorgt aber Jesus doch für die Seinen! Er kann den Petrus nicht vor dem Falle bewahren, denn er hält hartnäckig an seinen hohen Gedanken von sich selbst fest, aber er kann schon Mittel und Anstalten treffen, um, wenn das Unvermeidliche eingetreten ist, ihn zur Besinnung, zur Bekehrung zu bringen. Er sorgt für das Mittel, welches bei dem Gefallenen zum Heile ausschlagen soll, schon bei Zeiten. „Nicht ohne Ursache," sagt Hengstenberg, „knüpft der Heiland die Verleugnung des Petrus an ein so bestimmtes, äusserliches Moment. Er legt schon vor der Sünde auf diese Weise den Grund zur

Busse. Wie Petrus den Hahnenschrei hörte, musste er sich der Worte Christi erinnern. Der Heiland hatte aber dafür gesorgt, dass diese Erinnerung ihn nicht zur Verzweiflung führte. Derselbe, dessen Untrüglichkeit Petrus aus dem Eingetretensein der Sünde erkannte, hat auch diese als eine vorübergehende bezeichnet. So wurde Petrus, nachdem er von dem Stolz geheilt worden, zugleich aus der Gewalt des andern Feindes der Seligkeit, der Verzweiflung errettet."

Lukas und Johannes berichten nichts davon, wie Petrus dieses Wort aufnahm: Matthäus und Markus aber sagen uns, dass diese ganz bestimmte, mit einem *ἀμήν* bekräftigte Verkündigung ihn nicht andern Sinnes machte. Er liess sich nicht in dem Geringsten beirren: seiner, wie er wähnte, ganz gewiss, antwortete er mit einer neuen Betheuerung seiner unverbrüchlichen Treue bis in den Tod. Die Warnung reizte ihn nur zu verstärktem Widerspruche: je kräftiger der Herr seine warnende Stimme erhob, desto kräftiger erhob Petrus seine Stimme zur Abwehr. Die *lectio recepta* bei Markus: *ὁ δὲ ἐκπερισσοῦ ἔλεγε μᾶλλον* ist nicht beizubehalten, auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus u. A. ist mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keil u. A. zu schreiben: *ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει.* Keil will nun diess *ἐκπερισσῶς* so verstehen, dass Markus das Wort des Petrus damit kritisirt, übermässig, d. h. das Mass seiner Kräfte überschätzend oder überschreitend, habe er gesprochen; allein, da der Evangelist sonst die Worte der Jünger und anderer Menschen keiner Kritik unterwirft, sondern einfach referirt, so kann ich nur Meyer, Bleek und Weiss beitreten, welche hier ausgesagt finden, dass Petrus überaus viel Redens machte. Er wollte es durchaus nicht auf sich sitzen lassen und dem Herrn, den er lieb hatte, diesen traurigen Gedanken ausreden: er betheuerte mit vielen, hohen, einander überbietenden, überschwänglichen Worten seine Treue bis in den Tod. Der kurze Inhalt seines langen Geredes, was zu seiner aufgeregten, hitzigen, leidenschaftlichen Eigenart so gut passt, war dieser: *κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν* — wofür Markus hat: *ἐάν με δέῃ συναποθανεῖν σοι*, jetzt stimmen Matthäus und Markus wieder überein, — *οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.* Zum Aeussersten ist er entschlossen: es koste, was es wolle, wenn er sein Leben auch retten könnte durch eine Verleugnung, er wird es auf keinen Fall thun.

Die Betheuerung des Petrus macht den andern Jüngern Muth: sie, welche er in einen bösen Verdacht hineingebracht hatte durch seine Erklärung, dass er, wenn sie sich auch alle ärgern würden, auf jeden Fall fest bleibe, machen auf ein Mal mit ihm gemeinsame Sache, weisen, wie Matthäus und Markus erzählen, in ganz ähnlicher Weise, wohl mit denselben Worten das Wort der Weissagung von sich ab. Alle legen Protest gegen die Deklaration, dass sie Anstoss nehmen würden, jetzt ein: sie sind verführt worden durch Petrus böses Beispiel. Es zeigt sich hier wieder, welches Ansehen er genoss in ihrem Kreise: er war unbestritten ihr Haupt, ihr Vorgänger. Wenn Einige diese Versicherungen der ganzen Jüngerschaar für unwahrscheinlich, für eine Erdichtung erklärt haben, so sieht man zu diesem Vorgehen gar keinen Grund ab. Der Einfluss des Petrus erklärt Alles auf das Einfachste. Jesus, welcher sich überzeugt hatte, dass das Selbstgefühl in den Herzen der Jünger nicht zu brechen und die Augen der Selbsterkenntniss ihnen nicht zu öffnen seien, liess ihnen das letzte Wort und schwieg.

Aber lange dauerte dieses Schweigen nicht: er that auf dem Wege hinaus an den Oelberg noch ein Mal seinen Mund auf, wie wir aus Lukas erfahren, welcher auf jene Verwarnung, welche auf die allernächste Zukunft sich bezieht, noch ein Wort folgen lässt, das weiter hinausblickt und den gewaltigen Unterschied der Zeiten, welche sie bis jetzt erlebt haben, mit den Zeiten, die nun kommen werden, in bildlicher Rede darstellt. Keim lässt diesen Blick in die zukünftigen Tage dem Blicke in die bevorstehende Nacht vorausgehen, ohne einen bestimmten Grund seiner Abweichung von dem Evangelisten anzugeben. Ich kann keinen triftigen Grund finden und lasse es bei der Ordnung des Lukas, welche sich auch dadurch noch empfiehlt, dass naturgemässer das, was zu allernächst steht, auch zu allererst zur Sprache kommt. Die andern Evangelisten haben dieses Wort von dem Angesichte der kommenden Tage nicht.

Luk. 22, 35 — 38.

Und er sprach zu ihnen: als ich euch sandte ohne Beutel, ohne Tasche und ohne Schuhe, habt ihr an irgend etwas Mangel gehabt? Sie sprachen: an nichts. (36) Er aber sprach zu ihnen: aber nun, wer einen Beutel hat, der nehme ihn, desselbigen gleichen auch die Tasche, und wer's nicht hat, verkaufe sein Kleid und kaufe ein Schwert. (37) Denn ich sage euch: es muss das vollendet werden an mir, das geschrieben ist: und unter die Uebelthäter ist er gerechnet. Denn was von mir geschrieben ist, das hat ein Ende. (38) Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter! Er aber sprach zu ihnen: es ist genug!

Diese Rede, welche weder, was Weisse meinte, von Lukas erdichtet, noch von Lukas hierhergestellt worden ist, um, was Schleiermacher, de Wette, Strauss angeben, zu erklären, wie Petrus zu dem Schwerte, noch, was Holtzmann will, warum Judas mit einer bewaffneten Schaar gekommen sei, ist so eigenthümlich, so sinnig, dass an ihrer Originalität schlechterdings nicht gezweifelt werden kann. Sie schliesst sich leicht an die vorhergehende Verkündigung an. Bis jetzt haben die Apostel gute Zeit gehabt: der Herr war ja bei ihnen. Er bewahrte sie vor allem Uebel. Satanas hat bis zu dieser Stunde nicht begehret, sie zu sichten wie den Weizen, er hat sie in ihrem Glauben unangefochten gelassen. Die Kinder der Welt haben sie auch nicht weiter behelligt, mit ihrem Meister konnten sie in dem Lande ohne Noth und Gefahr umhergehen. Er war mitten unter ihnen. Ihn traf die Feindschaft der Welt, sie übersah man, liess man in Frieden: wo er Aufnahme fand, da wurden sie auch willkommen geheissen. Die Zeiten ändern sich jetzt: auf die guten Tage folgen jetzt die bösen. Die Welt erklärt sich jetzt entschieden wider Christus: die, welche an seinen Namen glauben, können nicht mehr hoffen, dass sie ohne Noth und Gefahr durch das Leben kommen.

Mit einer Frage leitet Jesus diese Rede ein: *ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων, μή τινος ὑστερήσατε;* Die Apostel sind's, an welche dieses Wort ergeht: ihre Lebensaufgabe ist es, auf das Gebot des Herrn hinauszugehen in alle Welt. Sie werden bald in die Welt gesandt werden. Ein Mal sind sie schon ausgesandt worden, denn zwei Mal hat der Heiland schon seine Jünger mit der Predigt des Reiches Gottes hingehen heissen. Das erste Mal Luk. 9, 1 ff. die Zwölfe, das andere Mal die 70 Jünger, Luk. 10, 1 ff. Beide Male hat er die Seinen ohne *πήρα*, *ἄρτος*, *ἀργύριον* 9, 3, ohne *βαλάντιον*, *πήρα* und *ὑποδήματα* ausge-

sandt. Er gab ihnen nichts mit auf den Weg und erlaubte ihnen auch nichts von den Ihrigen mitzunehmen, was man sonst zu einer Reise nöthig hat. Ohne ein *βαλάντιον*, welches Euthymius zu enge als den Beutel erklärt, in welchem man *τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἄργυρον* aufbewahrt, im Unterschiede von dem *φασκώλιον*, in welchem man *τὸν χαλκόν, ἤτοι τοὺς ὀβολούς* steckt, denn in dem klassischen Griechisch bezeichnet es jedweden Geldbeutel, und ohne eine *πήρα*, welche Euthymius richtig von der Reisetasche deutet, dahinein man das Brot thut, und ohne *τὰ ὑποδήματα*, also Sandalen, welche man in dem Morgenlande statt der Schuhe trägt, hat er sie einst vor Jahr und Tag ausgesandt, und haben sie bei dieser Aussendung, bei dieser (nach Luk. 9, 6 *πανταχοῦ*!), längere Zeit andauernden Wanderschaft an dem, was sie zu ihrem Fortkommen nöthig hatten, irgend welchen Mangel gelitten? Wahrheitsgemäss antworteten Alle mit einem Munde: *οὐδενός*. Auch nicht das Geringste hat ihnen gefehlt: sie hatten Alles, wenn vielleicht auch nicht in Hülle und in Fülle, so doch zur vollkommenen Genüge. Aller Vorsorge, aller Sorge konnten sie damals sich entschlagen: es war ja das grosse Jubeljahr, wo der Name des Herrn gelobt und gepriesen wurde in dem ganzen Lande. Die Sendboten dessen, dem die Herzen des ganzen Volkes damals voll freudigster Erwartung, voll höchstgespannter Hoffnung entgegenschlugen, kannten keinen Mangel, brauchten um nichts, was sie bedurften, die Leute erst anzusprechen. Alle Häuser, alle Taschen, alle Herzen standen ihnen offen. Der Name des Herrn, in dessen Namen sie kamen, verschaffte ihnen überall einen freien Eingang. Solch eine Vorstellung dürfen die Apostel sich nicht von ihren späteren Aussendungen machen. Die Zukunft wird der Vergangenheit nicht in dem Geringsten entsprechen. Jenes *praeludium* enthielt in diesem Punkte durchaus keine Enthüllungen über die Ausführung des Themas: gehet hin in alle Welt! Jesus sagt ihnen diess jetzt: es soll ihnen vollständig klar werden, dass sie um seines Namens willen zu leiden haben, dass sie mit dem Satan und mit den Kindern der Finsterniss kämpfen müssen. Jetzt sagt er es ihnen, früher hat er es ihnen nicht gesagt: wie hätten sie das Wort tragen können, das ihnen so viel Leiden und Trübsale in Aussicht stellte, bevor sie gesehen hatten, was er ihnen zum Heil und Frommen für ein Kreuz auf sich nahm? *Huc spectat totus Christi sermo*, sagt Calvin trefflich einleitend, *se hactenus pepercisse discipulis, ne quid illis plus imponeret molestiae quam pro ipsorum modulo. Ac prioris quidem temporis indulgentiam commendat, quo nunc alacrius ad duriorem militiam se comparent. Quorsum enim rudes adhuc tirunculos procul a telorum iactu in umbra et quiete continuit, nisi ut paulatim collectis in otio animis et viribus ad pugnandum assuescerent? Perinde igitur est, acsi dixisset, vobis hactenus fuit commoda et laeta conditio, quia tamquam pueros molliter fovere volui: nunc maturum adest tempus, quo vos instar virorum exerceam. Longius tamen patet diversa, quam hic ponit, duorum temporum comparatio: nam si absque annona, quum res pacatae ipsos sibi prospicere sinerent, ad munus suum egressis nihil defuit, nunc multo magis in tumultu et fervore, deposita victus cura, properare convenit, quo vocat necessitas.*

Jetzt wird's mit einem Male anders. Die Zeiten, da es ihnen wohl und leicht ging, da keine grosse äussere oder innere Noth an sie herantrat, sind jetzt vorüber: jetzt gilt's, sich vorsehen, sich ernstlich rüsten zu dem Kampf des Glaubens, der ihnen verordnet ist. Denn jetzt sagt der Herr:

ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλάντιον, ἀράτω· ὁμοίως καὶ πήραν. In Bildern, in konkreten Bildern bewegt sich die Rede: sie malt die böse Zeit vor die Augen hin in kurzen, kräftigen Zügen und überlässt es, sich die Auslegung selbst zu suchen. Die alten Ausleger haben wie in der Bergpredigt, wo mehr wie ein Mal ein durchschlagender Gedanke in solcher individuellen, konkret versinnlichten Fassung ausgesprochen wird, auch hier diese Eigenthümlichkeit der Rede nicht erkannt und mühen sich ab, die geistliche Bedeutung des *βαλάντιον*, der *πήρα*, der *ὑποδήματα*, des *ἱμάτιον*, der *μάχαιρα* zu entdecken. Olshausen ist der einzige neuere Ausleger, welcher noch in diesen ausgetretenen Gleisen wandelt: die neueren Schriftausleger sind sonst einig, dass alle jene angegebenen Stücke nur zur Individualisirung der bösen Zeit dienen, welche jetzt im Aufzuge begriffen ist. Wer keinen Geldbeutel hat, der nehme ihn auf, der nehme ihn zu sich, nicht, was Erasmus, Beza u. A. hinzudenken, um sich ein Schwert zu kaufen, sondern ganz einfach, um ihn auf seiner Missionsreise zur Hand zu haben, so schon Grotius, Bengel, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Hengstenberg, Godet, Meyer, v. Hofmann. Und wer eine Tasche besitzt, der nehme sie, mit Brot und anderem nothwendigen Reisebedarf wohl gefüllt, mit auf den Weg. *Καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν.* Bengel legt *ὁ μὴ ἔχων* aus: *qui non habet nummos, quibus emat*, und Kühnöl, Olshausen, Hengstenberg folgen ihm nach: allein diese Ergänzung, welche Grotius eigentlich auch empfiehlt, welcher *βαλάντιον* hinzudenkt, ist durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt: man hat nur die Wahl, mit Calvin und Meyer *βαλάντιον καὶ πήραν*, oder mit Beza, Jansen, Paulus, Baumgarten-Crusius, Bleek, de Wette, Godet, v. Hofmann, Keil u. A. aus diesem Satze selbst *μάχαιραν* zu suppliren. Das Erstere würde dann den Sinn ergeben: „wem Geld und Reisevorrath gebricht, der verschaffe sich als dringendstes Reisebedürfniss ein Schwert, um sich zu schützen und zu wehren. Während nämlich der, welcher Geld und Vorrath mit sich führt, sich selbst forthelfen kann, kommt derjenige, welchem jenes abgeht, in die Lage, Herberge und Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen, und da er statt dessen nunmehr Widerstand und Feindschaft findet, so bedarf er am nothwendigsten zu Schutz und Wehr ein Schwert.“ So Meyer. Allein, wir müssen Keil beistimmen, „dass ihnen das Schwert noch nothwendiger als Beutel und Tasche, ja selbst das Obergewand sein soll, ist Umdeutung des Wortlautes.“ Wir ergänzen desshalb *μάχαιραν*. Eben so nothwendig wie Beutel und Tasche ist ein Schwert, und um dieses zu kaufen, soll das Obergewand, was nicht absolut nothwendig ist, verkauft, dahingegeben werden. Bedürfen die Apostel fortan des Beutels und der Tasche, so wird ihnen nicht mehr als freundliche Gabe, als freiwilliges Opfer das zu Füssen gelegt werden, was sie zu des Lebens Nahrung und Nothdurft bedürfen: sie werden also von ihrem Beutel leben, aus ihrer Tasche zehren müssen. Können sie jetzt des Obergewandes leichter entrathen als des Schwertes, so werden sie von Frost und Hitze, von Sturm und Regen nicht so schweres Ungemach zu erleiden haben, als von den widerwärtigen Menschen. Eine Steigerung des Gedankens liegt klar vor. Die Hand der Menschen wird sich nicht bloss zurückziehen von ihnen, so dass sie für Speise und Kleidung, überhaupt für ihre Bedürfnisse selbst Fürsorge zu treffen haben, sondern dieselbe wird sich wider sie wenden, sie werden mit dem Schwerte in der Hand sich

gegen ihre feindlichen Angriffe wehren müssen. Es kann nicht anders kommen. Hatten sie vordem keines Beutels, keiner Tasche, keines Schwertes bedurft, weil ihr Herr und Meister nicht bloss gerechnet wurde zu den Auserwählten Gottes, zu der Schaar der Propheten Israels, sondern selbst willkommen geheissen wurde als der König der Verheissung; wie wird sich nun die Gunst der Leute in Ungunst, ihre Freundschaft in Feindschaft verkehren, denn das Urtheil über Jesus ist ein durchaus anderes geworden! Den innigen Zusammenhang zwischen seiner Verwerfung und ihrer Verwerfung deutet Christus an in den Worten: *λέγω γὰρ ὑμῖν, οτι ἔτι* — ich bleibe bei dem recipirten Texte und tilge nicht mit Lachmann und Tischendorf dieses *ἔτι*, welches im Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus allerdings fehlt, aber sehr leicht aus einem Versehen des Abschreibers nach *ὅτι* ausgefallen sein kann, was Bleek, Meyer, Keil u. A. auch urtheilen — *τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.* Ich kann mich nicht zufrieden geben mit der Auslegung Meyers und Hengstenbergs. „Das beweisende Moment,“ bemerkt der Erstere, „folgt aus der Voraussetzung, dass der Jünger nicht über dem Meister ist (Matth. 10. 24 f. Joh. 15, 20),“ und der Letztere sagt: „es würde Unnatur sein, wenn es ihnen geistlich und leiblich wohlginge, während ihr Herr und Meister sich in der tiefsten Tiefe der Anfechtung befand.“ Der *nervus probandi* kann unmöglich in einer andern Stelle gefunden werden; eben so unmöglich ist es, dass dieser in nichts anderem als einer Parallele, einer Gleichung bestehe. Es muss zwischen diesem, das sie nunmehr erfahren sollen, und dem, was sich nun an dem Heiland erfüllt, ein logischer, naturnothwendiger Zusammenhang nachzuweisen sein. Der Herr ist der Sendende, und zwar der Herr, an welchem nach göttlichem Rathschlusse, also nach göttlicher Nothwendigkeit, wesshalb *δεῖ* hier steht, unter Anderem noch das Wort der Schrift, Jesaj. 53, 12, sich erfüllen muss: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.* Das *καί* ist nicht zu übersehen und sei es durch „und“ oder durch „auch“ zu übersetzen: es weist darauf hin, dass dieses Wort nur ein Bestandtheil, ein Bruchstück einer grösseren Weissagung ist. Derjenige, welcher unter die, welche sich ausserhalb des Gesetzes gestellt haben und desshalb von der ganzen Schärfe des Gesetzes getroffen worden sind, mit eingerechnet, auch selbst für einen todeswürdigen Missethäter angesehen und abgeurtheilt wurde, der und kein anderer sendet sie als seine Apostel und zwar mit dem ganz bestimmten Auftrage, dass sie ihn als diesen, welcher unter die Missethäter gezählt wurde, verkündigen sollen, wie denn die Apostel in ihren in der Apostelgeschichte mitgetheilten Predigten dieses Moment nie vergessen und Paulus in den Gemeinden nichts wissen will als allein Jesum Christum den Gekreuzigten. Als die Boten eines Gehängten gehen sie hin, was können sie unter Israel, dessen Obersten ihn zu diesem Tode verdammt haben, anders erwarten, als dass man ihnen das Wort der Schrift entgegenhält: verflucht ist, der am Holze hängt, und sich von ihnen nicht bloss abwendet, sondern wider sie wendet, denn predigen können sie nicht ihren Herrn, ohne die Obrigkeit im Lande anzuklagen, dass sie nicht bloss einen Unschuldigen, sondern den Messias erwürgt hat. Gehen sie hin zu den Heiden als die Boten dessen, der von seinem Volke verklagt und von dem römischen Richter zum Tode, ja zum Tode am Kreuze verdammt worden ist, so laufen sie die allergrösste Gefahr, als dunkle Ehrenmänner, höchst

bedenkliche, ja höchst gefährliche Männer selbst angesehen zu werden. Welche Vorurtheile müssen sie erst überwinden! Wie ist Aller Hand wider sie! Godet fasst den Zusammenhang auch in dieser Schärfe.

Die folgenden Worte sind schwierig: *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει. Τὰ περί τινος* bedeutet eigentlich das, was um einen Gewissen, das ihn, das seine Verhältnisse, seine Lage, seine Schicksale Betreffende: so steht es in dem klassischen Griechisch sehr häufig. In diesem Sinne verstehen *τὰ περὶ ἐμοῦ* hier Meyer, Godet, Keil: aber einig sind sie nur in dieser allgemeinen Fassung, vollständig uneinig aber über den Punkt, welchen Jesus damit in das Auge gefasst hat. Meyer übersetzt, denn auch meine Verhältnisse haben ihre Endschaft erreicht, d. i. denn auch mit mir, wie mit jenem Subjekte von *ἐλογίσθη* in Jesaj. 53, 12 ist es zu Ende. Er meint, dass, da Jesus vorher nicht gesagt habe *τὸ εἰς ἐμὲ γεγραμμένον* oder ähnliches, habe er jene Prophetenstelle nicht unmittelbar von sich erklärt, sondern nur eine Parallele in ihr gefunden; auch aus dem *καὶ γὰρ κτλ.* hier erhelle, dass er als das Subjekt des historischen Sinnes jener Stelle einen Andern (wen? beruhe auf sich) gedacht habe, von welchem er der Antitypus sei, so dass also an ihm die gegenbildliche geschichtliche Vollendung der Prophetie geschehe. Wie aus dem *τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί* mit zwingender Nothwendigkeit geschlossen werden kann, dass das Subjekt jener Stelle des Jesajas nicht der hier Redende, sondern eine andere Person sei, ist nicht einzusehen. Allerdings sagt Jesus Luk. 18, 31: *τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου*, und hebt durch *τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* hervor, dass diese Worte der Weissagung auf ihn gehen, für ihn und für keinen Andern geredet sind, also eine direkte Weissagung enthalten: hier aber kam es ihm nicht darauf an zu betonen, dass diese Prophetenstelle auf ihn abziele, sondern dass dieselbe jetzt an ihm zu ihrem Ziele, zu ihrem Abschlusse, zu ihrer Erfüllung gelange. Dass das Ende nun gekommen sei, sollen die Jünger wissen. Das *καί* vor *γάρ* bezieht sich nicht auf das vorher stehende Schriftwort, sondern auf den ganzen Ausspruch Jesu. Das Schriftwort: er ist unter die Uebelthäter gerechnet worden, muss an ihm noch in Erfüllung gehen, denn *τὰ περὶ αὐτοῦ* haben jetzt ein Ende. Nicht ein anderes Subjekt als sich selbst hat des Menschen Sohn in jener prophetischen Stelle erkannt: er wusste, dass er der Knecht Gottes sei, von welchem dort geredet wird. Wir können allerdings kein Wort angeben, in welchem der Herr ausdrücklich sagt, es sei dort eine direkte Weissagung auf ihn enthalten: wohl aber haben wir Stellen in dem Neuen Testamente, welche es beweisen, dass die Apostel und ihre Schüler Christus als die Person, von welcher Jesaja am angezogenen Orte redet, betrachtet haben. Vgl. Matth. 8, 17. Mark. 15, 28. Godet umschreibt *καὶ γάρ* mit „in der That“ und findet eine zweite, der vorigen analoge (*καί*) Thatsache angekündigt, welche derselben zugleich zur Erklärung (*γάρ*) dient. „Auch das Ende der Amtsführung Jesu naht, und desswegen müssen alle Züge der prophetischen Schilderung bald in Erfüllung gehen.“ Allein das „bald“, welches Godet selbst unterstreicht, steht nicht in dem Texte: und *τὰ περὶ ἐμοῦ* kann schwerlich ohne nähere Bestimmung den Sinn von „Amtsführung“ haben. Keil versteht *τὰ περὶ κτλ.* von dem bisherigen Verhältnisse Jesu zu den Jüngern: allein die Redensart bezeichnet sonst nicht Verhält-

nisse, in welchen Einer zu Andern sich befindet, sondern Verhältnisse, welche bei Einem statthaben. Es würde sich dieser Satz, wenn man keine Ergänzung zu τὰ περὶ ἐμοῦ fügen will, nur übersetzen lassen: denn mit mir geht es zu Ende. Der Gedankengang wäre dann dieser: das Wort des Propheten: er ist unter die Uebelthäter gerechnet worden, muss noch erfüllt werden, denn ich sterbe jetzt; weil es mit mir zu Ende geht, muss auch jetzt diese Weissagung erfüllt werden. Allein ein Jeder bemerkt, dass wir das καί vor γάρ haben streichen müssen, was sicher nicht in der Ordnung ist. Geht es etwa an, diesen zweiten, mit καὶ γάρ eingeführten, Satz mit jenem ersten, mit λέγω γάρ begonnenen zu koordiniren? Es kommt öfters vor, dass eine Behauptung durch zwei Sätze begründet wird, also an und für sich wäre es möglich. Jesus würde dann sagen: ihr habt fortan ein Schwert, eine Tasche und einen Beutel auf euren Wegen nothwendig, denn erstens werde ich unter die Uebelthäter jetzt gerechnet werden, und zweitens werde ich ganz von euch scheiden, also nicht mehr für euch sorgen können. So v. Hofmann. Allein, wurde er unter die Uebelthäter gerechnet, so ist damit auch schon angegeben, dass er den Lohn eines Uebelthäters empfängt und hingerichtet wird, der zweite Grund wäre also in dem ersten schon mit enthalten, und zweitens würde die Rede Jesu am Ende bedenklich herabsinken, denn dieser Umstand, dass es mit ihm zu Ende geht, kann für sie nicht von so nachtheiligen Folgen sein, als dieses, dass er als Uebelthäter sein Ende findet. Wir kehren desshalb zu der ältesten und beliebtesten Auffassung zurück und ergänzen mit Theophylactus, Euthymius, Luther, Calvin, Beza, Bengel, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Hengstenberg γεγραμμένα. Man hat gesagt, „aber welch ein nichtssagendes Moment". (Meyer, welchem Keil beistimmt.) Dass es durchaus keinem Bedenken unterliegt, zu τὰ περὶ ἐμοῦ hinzuzudenken γεγραμμένα wird allgemein zugestanden. Ist es aber in der That so nichtssagend, wenn der Herr seinen Jüngern zu Gemüthe führt, dass die Weissagung: er ist unter die Uebelthäter gerechnet worden: annoch, nunmehr erfüllt werden muss, weil überhaupt alle Weissagungen der Propheten jetzt in Erfüllung gehen, weil jetzt das von ihnen geweissagte Ende hereinbricht. Jene einzelne Weissagung muss, weil alle Weissagungen sich jetzt erfüllen, auch vollendet werden! Koincidiren alle messianischen Weissagungen auf eine Zeit, umspannen sie nicht einen grossen Zeitraum? Das δεῖ des vorigen Satzes, das jetzt nach göttlichem Rathschlusse Jesaj. 53, 12 in Erfüllung gehen soll, wird durch diesen Schlusssatz begründet, dass auch alle Weissagungen überhaupt jetzt zu ihrem Ziele gelangen.

Die Jünger fassen, das leugnet kein Exeget, das Wort des Herrn nicht, sie verstehen nicht, die bildliche Rede sich zu deuten, sie denken, Jesus habe sie auffordern wollen, wirkliche Schwerter sich anzuschaffen. Sie sprechen: ἰδού, μάχαιραι ὧδε δύο. Hengstenberg will ihre Antwort mehr als Ausdruck der Ungewissheit nehmen: „meinst du denn leibliche Schwerter, deren haben wir zwei?" sollen sie fragen. Wo liegt der Fingerweis, dass sie fragen? Sie zeigen die Schwerter, um dem Herrn *ad oculos* zu demonstriren, dass sie von selbst schon gethan haben, was er von ihnen eben gefordert hat. Zwei μάχαιραι weisen sie vor. Nach v. Hofmann, der einen Gedanken, den Chrysostomus (hom. 84 in Matth.) hingeworfen hatte,

wieder aufgegriffen hat, produziren die Jünger zwei Schlachtmesser. Keil hat nichts dagegen zu bemerken, diese Bedeutung des Wortes sei durch Homer schon gesichert, und komme das Wort im Neuen Testamente auch nie in diesem Sinne vor, so sei dies kein triftiger Gegengrund. Das Bedenklichste, dass Jesus offenbar nicht zum Ankaufe von Fleischermessern, sondern von wirklichen Schwertern gemahnt hat, gesteht v. Hofmann zu, meint aber, es sei wenig geeignet, seine Annahme auszuschliessen. Ich muss gestehen, dass ich es dazu sehr geeignet finde: lächerlich wäre es, wenn die Jünger gemeint hätten, sie sollten sich mit Schlachtmessern versehen, denn das eine Mal *μάχαιρα* so und das andere Mal anders zu verstehen, geht durchaus nicht an. Wirkliche Schwerter halten die Jünger dem Herrn vor die Augen. Wie kamen sie zu ihnen? *In coenaculo invenerant aut secum tulerant*, sagt Bengel. Das Erstere ist nicht gerade sehr wahrscheinlich; Grotius denkt, dass die Galiläer, welche Josephus b. j. 3, 3, 2 als *μάχιμοι ἐκ νηπίων* charakterisirt, überhaupt gern Schwerter und zumal auf einer Reise nach Jerusalem getragen hätten. Keim glaubt, dass die thatkräftigsten und anhänglichsten Jünger unter den sichtbaren Sturmzeichen für den gewagten nächtlichen Gang nach Jerusalem und von Jerusalem sich in der Stille schon bewaffnet hatten. Man nimmt aber überhaupt an dem Waffentragen der Jünger am Osterfeste Anstoss: es soll unbedingt verboten gewesen sein. In der Mischna tr. de Sabbatho 6, 4 heisst es: *non exibit vir cum gladio, neque cum arcu, neque cum scuto, neque cum funda, neque cum lancea. Quod si exierit: peccati reus erit. R. Elieser quidem dicit: ornamenta haec sunt illi. At sapientes dicunt: non hoc est ei nisi turpitudo, quia scriptum est: et contundent gladios suos in ligones et hastas suas in falces putatorias etc.* Allein wir lernen aus dieser Stelle, dass die Frage wegen des Waffentragens an dem Sabbath sehr kontrovers war, dass es jeder Israelit also nach Belieben halten konnte, und ausserdem wissen wir, dass die Meister in Israel ebenso weit aus einander gingen darüber, ob die Sabbathsordnung auch für die Feste zu Recht bestehe. Während Schammai's Schule keinen Unterschied gelten liess, erklärte sich die Schule Hillel's dahin, dass das Sabbathsgesetz nicht auf den Festtag ausgedehnt werden dürfe.

Als Jesus die Schwerter sah, sprach er: *ἱκανόν ἐστιν*. Schleiermacher (Leben Jesu 417 f. u. 422), Krabbe, Hausrath finden in diesem kurzen Worte keine Ironie, viel weniger den Abbruch dieses Gespräches: sie meinen, der Herr erkläre diese zwei Schwerter für vollkommen hinreichend zu dem Zwecke, den er bei der Anweisung, ein Schwert zu kaufen, im Auge gehabt hätte. Nach diesen wollte Christus sich mit diesen Schwertern dagegen sichern, dass die Hohenpriester auf eine nicht offizielle, also auf eine ungesetzliche, strassenräuberische Weise gegen ihn zu Werke gingen. Er wollte nicht heimlich zur Seite geschafft, sondern förmlichst zum Tode verurtheilt werden. Allein, wenn dieses seine Absicht gewesen wäre, so hätte er nicht erst jetzt, da er an den Oelberg hinging, um dort von den Hohenpriestern und Hauptleuten sich überfallen zu lassen, zu Vorkehrungen mahnen dürfen: so musste er überhaupt anders reden, denn seine Aufforderung geht ja darauf, dass sie nicht für seine, sondern für ihre Sicherheit Sorge tragen sollten. Die Alten bescheiden sich mit der Erklärung, dass Jesu diese zwei Schwerter genügten, um darzuthun, dass er freiwillig in den Tod

gehe. Beda sagt: *duo gladii sufficiunt ad testimonium sponte passi salvatoris. Unus, qui et apostolis audaciam pro domino certandi et evulsa ictu eius auricula domino etiam morituro pietatem virtutemque doceret medicandi. Alter, qui, nequaquam vagina exemptus, ostenderet, eos nec totum, quod potuere pro eius defensione facere permissos.* War es in der That möglich, dass das Vorhandensein zweier Schwerter bei einer starken, bewaffneten Macht diesen Eindruck hervorbrachte, der, welcher über diese Schwerter gebiete, gebe sich freiwillig in ihre Hände? Liegt in diesen Worten nun, was Bengel, Bornemann, Meyer, Godet, Hengstenberg, v. Hofmann, Weiss u. A. darin finden, nämlich eine wehmüthige Ironie? „Es ist hinreichend! Ein Mehreres als eure beiden Schwerter bedürft ihr nicht. Nicht das leibliche Schwert sei eure Waffe, käme es darauf an, so müsstet ihr weit den Kürzeren ziehen, sondern der Glaube. *Sursum corda.* Suchet nur Hülfe in der Höhe bei eurem Gott und Heiland!“ Ich kann mich mit dieser Auffassung nicht befreunden: sollte Jesus in dieser Stunde in der Stimmung gewesen sein, eine ironische Bemerkung zu machen? Ich nehme daher auch keinen Doppelsinn hier mit Olshausen, de Wette, Bleek u. A. an, sondern erkläre mich, im Gegensatz zu Keil, welcher sich nicht entscheiden mag, für die Auslegung des Theophylactus, Euthymius, Calov, Grotius, Jansenius, Schöttgen, Wolf, Baumgarten-Crusius, Kühnöl: *iam satis!* Genug von dieser Sache. Jesus bricht das Gespräch ab, da er die Ueberzeugung gewonnen hat, dass ihr Unverstand zu gross ist. Dieses *ἱκανόν ἐστι* würde so mit dem hebräischen רַב לָכֶם, welches die 70 mit *ἱκανούσθω* Deut. 3, 26, 1, 6. Ezech. 45, 9 wiedergibt, und dem rabbinischen דַיָּךְ, *sufficit tibi*, gleichbedeutend sein. Der Unverstand ist gross: wir sehen, die Apostel sind durch Alles, was sie heute schon gehört und erlebt haben, aus der rechten Fassung, sie sind verwirrt, bestürzt, perplex. Calvin bemerkt: *turpis sane et bruta fuit haec ruditas, quod discipuli toties admoniti de ferenda cruce, ferreis gladiis sibi pugnandum esse putant. Porro incertum est, duosne gladios sibi esse praedicent, acsi probe instructi forent contra hostes, an vero querantur armis se destitui. Hoc quidem clarum est, ita fuisse stupidos, ut de hoste spirituali non cogitarent. Porro quod hinc eliciunt canonistae, cornutos suos episcopos duplici iurisdictione esse praeditos, non solum putida est allegoria, sed protervum ludibrium, quo Dei verbo insultant.* Was sie jetzt nicht verstanden, das erkannten sie später. „Das ist,“ so sagt Luther in der Glosse zu dieser Stelle, „es gilt nicht mehr, mit dem leiblichen Schwert fechten, sondern es gilt hinfort leiden um des Evangelii willen und Kreuz tragen, denn man kann wider den Teufel nicht mit Eisen fechten, darum ist noth, Alles dran zu setzen und nur das geistliche Schwert, das Wort Gottes, zu fassen.“

12. Der Seelenkampf des Herrn.

Matth. 26, 36—46.

Da kommt Jesus mit ihnen zu einem Hofe, der hiess Gethsemane, und spricht zu den Jüngern; setzet euch hin, bis dass ich dorthin gehe und bete. (37) Und nahm zu sich Petrus und die zwei Söhne Zebedäus und fing an zu trauern und zu zagen. (38) Da sprach Jesus zu ihnen: meine Seele ist betrübt bis an den Tod: bleibet hier und wachet mit mir!

Mark. 14, 32—42.

Und sie kommen zu dem Hofe mit Namen Gethsemane. Und er spricht zu seinen Jüngern: setzet euch hin, bis dass ich bete. (33) Und nimmt zu sich Petrus und Jakobus und Johannes und fing an zu zittern und zu zagen. (34) Und spricht zu ihnen: meine Seele ist betrübt bis an den Tod: bleibet hier und wachet!

Luk. 22, 40—46.

Und als er an die Stätte kam, sprach er zu ihnen:

betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallet.

Nicht auf den Oelberg hinauf zog Jesus mit seinen Jüngern, sondern nur auf dem Wege, der zu demselben führt — so haben wir *εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. Luk. 22, 39 zu verstehen — ging er mit ihnen: er wollte nicht nach Bethphage, geschweige denn nach Bethanien, sondern *εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανῆ*, so nach Matthäus, *εἰς χωρίον, ου τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ*, so nach Markus: statt dieser *lectio recepta* lesen *Γεθσημανεί* Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keil nach den besten Handschriften. Lukas nennt den Ort gar nicht, Johannes 18, 1 verschweigt auch den Namen, sagt aber, dass der Herr mit seinen Jüngern jenseits des Baches Kidron in einen *κῆπος* eingetreten sei. Diese nähere Bestimmung des *χωρίον* als *κῆπος*, als Garten also, ist nicht unwichtig. Nicht leicht konnte ein Garten auf der Höhe des Oelberges angelegt worden sein: man liebt es, die Gärten so nahe wie möglich an den Ort zu bringen, damit man sie mit der grössten Bequemlichkeit benützen kann, und andrer Seits sucht man sich im Morgenlande für einen Garten nicht den Gipfel eines Berges aus, welcher den glühenden Strahlen der Sonne ausgesetzt ist und des Wassers entbehrt, sondern ein Thal, eine Schlucht, wo die Sonne nicht so brennt und man auch Wasser in der Nähe findet. So verweist uns dieses *κῆπος* bei Johannes schon an den Fuss des Oelbergs, hinein in das Thal des Kidron. Dieser Garten gehörte, wie die beiden ersten Evangelisten berichten, zu einem *χωρίον*; Origenes versteht darunter ein *praedium*, die Vulgata eine *villa*. Ein blosses *praedium*, ein Grundstück, ein Ackerkomplex wird aber dieses *χωρίον* schwerlich gewesen sein, denn die Kinder Israel legten den einzelnen Theilen ihrer Feldmark, so viel wir wissen, nicht besondere Namen bei: weil aber dieses Grundstück einen eigenen Namen hatte, so liegt die Vermuthung nahe, dass es eine *villa* gewesen ist, ein Hof, wie Luther *χωρίον* gleich übersetzt, also eine Meierei, ein Landgut, was auch Olshausen, Kühnöl, Meyer, Bleek, Keil, Hengstenberg u. A. wollen. Dieses Landgut hiess *Γεθσημανῆ* oder *Γεθσημανεί*. Ludwig de Dieu will die erste Sylbe von גֵּי, das Thal, und nicht von גַּת, die Kelter, ableiten, wir wissen aber dann nicht, woher das *ϑ* gekommen ist. Die gewöhnliche Deutung, welche sich schon bei Origenes findet, ist Kelter des Oels; doch sind die Etymologen im Einzelnen nicht ganz einig: שְׁמָנָא ist die aramäische Form für

das hebräische שֶׁמֶן, dieses שַׁמְנָא hat aber in dem *plural. subst.* nicht, was die meisten Ausleger mit Paulus, Winer, Meyer annehmen, שְׁמָנָא, sondern, was Arnold, Bleek nachgewiesen haben, שַׁמְנִין, oder שַׁמְנַיָּא. Zieht man mit Bleek den Singular שַׁמְנָא vor, so wird sich die griechische Schreibung nicht rechtfertigen lassen, wir müssten andere Vokale erwarten: gibt man dem Plurale den Vorzug, so liesse sich die Vokalisation allenfalls aufrecht erhalten, wenn wir bei der zweiten Pluralform stehen bleiben. Andre Versuche, den Namen zu deuten, übergehen wir, da sie zu abenteuerlich sind. Die Tradition hat schon seit alten Zeiten diesen Hof in dem Kidronthale zu fixiren gesucht und bis auf den heutigen Tag zeigt man einen mit einer Mauer eingefriedigten Ort, 145 Fuss von dem Kidron östlich von der Stadt im Thale an dem Westfusse des Oelberges belegen, welchen die Araber Dschesmanye nennen. Ob diese von Konstantin des Grossen Zeiten schon nachweisbare Tradition den richtigen Ort bezeichnet, lässt sich schlechterdings nicht feststellen: das Neue Testament, das allein können und müssen wir konstatiren, bietet durchaus kein Moment, welches wider diese Lokalität geltend gemacht werden könnte.

Nicht in die Wirthschaft oder Wohngebäude dieses Landgutes Gethsemane führt Jesus seine Jünger, dass sie dort nächtigen; in den Garten, das sagt uns Johannes ganz bestimmt, lenkte er seine Schritte, denn er wollte in dieser Nacht nicht ruhen, sondern kämpfen und ringen. Als er denselben erreicht hatte, also an dem Eingange, in dem vorderen Theile desselben, sprach er zu seinen Jüngern: *καθίσατε αὐτοῦ*, wofür Markus schreibt: *ὧδε, ἕως — οὗ ἀπελθών*, gibt Matthäus ganz allein — *προσεύξωμαι — ἐκεῖ* fügt Matthäus noch hinzu. Lukas, welcher sehr zusammengedrängt erzählt, um für das, was er neues anzuführen hat, Raum zu gewinnen, sagt nichts von diesem Zurücklassen der Jünger an dem Thore des Gartens. Niedersetzen sollen sie sich hier, statt *ὧδε* des Markus hat Matthäus *αὐτοῦ*, welches im Neuen Testamente nur noch Act. 15, 34. 18, 19. 21, 4 vorkommt: er selbst will sich nach einem andern Punkte des Gartens, dessen Lage er ihnen mit einer Handbewegung im Allgemeinen angibt, — daher das *ἐκεῖ*, wie Fritzsche und Meyer schon ganz richtig bemerkt haben, — begeben, und wieder zu ihnen kommen, wenn er gebetet hat. Diese Worte erinnern, wie Grotius bereits gesehen hat, an die Worte, welche Abraham zu seinen Knechten sprach, Gen. 22, 5, als er mit seinem eingebornen Sohne, dem Isaak, den Berg Moria besteigen wollte. Dort galt es ein Opfer darzubringen, welches dem Vaterherzen Abrahams furchtbar schwer fiel, hier soll auch ein Opfer des Gehorsams Gotte dargebracht werden, welches mit entsetzlicher Schwere auf die Seele des eingebornen Sohnes Gottes fällt. Und wie der Erzvater seinen Knechten die volle Wahrheit nicht enthüllt, sondern sie mit dem Worte verhüllt, dass er beten wolle, so offenbart der Herr auch hier seinen Jüngern nicht, dass er den schwersten Kampf dort zu bestehen hat, sondern bescheidet sich mit der Angabe, welche ja vollkommen wahr ist, dass er dort beten wolle. Sie waren innerlich noch nicht so weit gefördert, dass sie die reine, volle Wahrheit vertragen konnten: sie mussten noch geschont werden. Sie waren nicht im Stande, den Seelenkampf ihres Herrn und Meisters auch nur einiger Massen zu verstehen; sie wären an ihm vollständig irre geworden. Denken wir doch daran, wie Viele noch jetzt, da diese Seelenangst des Versöhners schon so unendlich oft in das rechte Licht gestellt worden ist, in

diesen kämpfenden, ringenden Erlöser sich nicht finden. *Discipulos*, sagt Calvin, *procul relinquens eorum infirmitati parcit: acsi quis, extremum discrimen sibi in bello instare videns, uxorem et liberos in loco pacato deponeret.*

Aber nicht alle Apostel lässt der Heiland dort an dem Eingange des Gartens zurück: drei nimmt er zu sich, den Petrus, und den Jakobus und Johannes, die beiden Söhne des Zebedäus. Nicht unrichtig nennt Calvin diese drei *flos electus, in quo plus erat vigoris.* Diese Drei stehen freilich in dem Apostelverzeichnisse nicht so zusammen: in demselben ist dem Petrus sein Bruder Andreas beigeordnet, aber dieser verdankt diese zweite Stelle nicht seiner eignen, hervorragenden, die andern zehn in Schatten stellenden Tüchtigkeit, sondern dem Umstande, dass er der Bruder des Petrus ist, der den heiligen Chor, mit Chrysostomus zu reden, stets anführt. Wenn es dem Herrn darauf ankommt, aus den Aposteln die herauszugreifen, welchen er von seiner Herrlichkeit mehr offenbaren kann, so sind es alle Mal diese drei, Petrus, Jakobus und Johannes. Diese liess er in die Kammer mit eintreten, in welcher die Tochter des Jairus lag, dass sie in ihm den Erwecker der Todten, den Fürsten des Lebens schauten (Mark. 5, 37). Diese nahm er mit sich hinauf auf den hohen Berg, da er also verklärt wurde, dass die göttliche Herrlichkeit ihn nicht bloss umleuchtete, sondern auch aus ihm hervorstrahlte (Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. Luk. 9, 28). Diese hiess er jetzt ihm tiefer in den Garten hinein folgen: sie sollen den, welchen sie als den Herrn der Herrlichkeit geschaut hatten, jetzt als den schauen, der wie ein Wurm sich in dem Staube krümmt, um gehorsam zu werden bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze. Diese Drei waren so weit gekommen, dass ihnen, wenn auch nicht eine durchdringende Erkenntniss, so doch eine Ahnung aufgehen konnte, was es mit dem schweren Seelenleiden, mit dieser tiefsten Erniedrigung des Sohnes Gottes auf sich habe. Jesus wusste, was ihm bevorstand: darum nahm er seine drei vertrautesten und gefördertsten Apostel mit sich; Bengel meint als *testes*, was Keil noch gut heisst. Mir will dieses eben so wenig gefallen wie Steinmeyer, welcher in seiner Schrift „die Leidensgeschichte des Herrn" im ersten Abschnitte Jesus in Gethsemane behandelt. Wollte Christus diese drei als Zeugen bei seinem Seelenkampfe haben, so hätte er sie mit sich nehmen müssen an die Stätte, wo er auf sein Angesicht niederfiel und betete und ebenso nothwendig wäre es dann gewesen, Fürsorge zu treffen, dass sie nicht einschliefen. Das ist ein schlechter Zeuge, welcher die entscheidende Stelle nicht betreten darf und schlaftrunken nur einzelne Worte vernimmt! Zu einem andern Behufe nimmt, erwählt er, der, sobald als er mit ihnen allein ist, ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, wie Matthäus sich ausdrückt, oder ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, wie Markus spricht, dieselben zu seinen Begleitern. Das ἤρξατο ist dem Origenes schon aufgefallen, er trifft aber *(com. ser. 90)* schwerlich das Richtige, wenn er bemerkt: *coepit pavere, vel tristari: nihil amplius tristitiae vel pavoris patiens, nisi principium tantum. Nec enim scriptum est, quia pavit, vel tristatus est, sed coepit pavere et coepit tristari, quando et dixit: tristis est anima mea usque ad mortem. Quod ipsum tale aliquid significare videtur, tanquam si dicat: tristitia coepta est in me, ut non omnimodo sim sine gustu tristitiae. non semper, sed usque ad tempus mortis in me est, ut cum mortuus fuero peccato, morior et universae tristitiae, cuius principium tantum fuit in me.* Jesus hat den Leidens-

kelch nicht bloss gekostet, sondern ausgetrunken; er hat die Traurigkeit nicht in ihren schwachen Anfängen, sondern in ihrem Vollmasse kennen gelernt. Bengel schreibt zu *ἤρξατο repente* und Hengstenberg schliesst sich ihm an: es soll nach ihnen angezeigt werden, dass der jetzt eintretende Zustand ein ganz neuer, mit dem vorhergehenden nicht zusammenhängender war, also unvermittelt, mit einem Male, plötzlich eintrat. So urplötzlich aber tritt dieser Wechsel in der Seelenstimmung, in dem Gemüthsleben Jesu nicht ein: die drei ersten Evangelisten allerdings überliefern uns nicht, dass er schon ein Mal in einer ganz ähnlichen Verfassung sich befunden hat, hingegen hat Johannes, welcher diesen Seelenkampf in Gethsemane ebenso wie den Angstruf am Kreuze übergeht, Kunde von einer gleichen Stunde. Bei dem Einzuge in Jerusalem hat er schon ein Mal in einem solchen Zustande sich befunden; er betete damals: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται· καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης.* Joh. 12, 27: und schon ein Mal an diesem selben Abende *ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι*, 13, 21. Wenn man diese beiden Stellen im Auge behalten hätte, würde man nicht den Ausfall jener beiden Stücke bei Johannes daraus erklärt haben, dass ein solcher Seelenkampf bei dem johanneischen Christus unmöglich gewesen sei: auch nach dem vierten Evangelisten wechseln die Seelenstimmungen bei dem Erlöser sehr schnell und schroff. Johannes hat offenbar kein Interesse gehabt, den Seelenkampf nochmals zu berichten, über welchen er nichts Neues beizubringen hatte, da er schon in dem Verlaufe seiner Erzählung mehrfach angegeben hat, welche Gemüthsbewegung, welchen Kampf es dem Herrn kostete, seine Seele in den Tod zu geben. Nach Meyer soll *ἤρξατο* nur den Eintritt dieses Zustandes markiren, allein wozu war dieses noch nothwendig? Zeigt nicht der Bericht des Matthäus und Markus, dass dieser Zustand jetzt erst eintrat. Die Evangelisten wollen damit wohl nur hervorheben, dass im Gegensatz zu der ergebenen Ruhe und festen Entschiedenheit, mit welcher der Herr den ganzen Abend über gesprochen und gehandelt und von den andern Aposteln sich verabschiedet hatte, seine Seele in die höchste Bewegung und Erschütterung hineingerieth, sobald als er mit seinen Auserwählten allein war. Er hatte bis dahin mit aller Kraft gegen diese Stimmung angekämpft und sie auch unterdrückt: aber länger konnte er sich nicht mehr halten, das, was er in seinem Gemüthe niedergehalten und zurückgedrängt hatte, brach mit um so grösserer Gewalt jetzt hervor. So auch Stier. Steinmeyer behauptet, einen Gedanken Joh. Gerhards aufgreifend, dieses *ἤρξατο* komme dann erst zu seinem Rechte, wenn man voraussetze, dass der Heiland den Garten zu einer sonderlichen Anfechtung, zu einem Kampfe betreten habe, den er in dieser Stunde erdulden und in derselben Stunde zum Sieg hinausführen sollte: allein, wie aus dem *ἤρξατο*, welches nur den faktischen Eintritt des Seelenleidens angibt, auf die Absicht Jesu zurückgeschlossen werden kann, ist mir unerfindlich. Er fing dort an *λυπεῖσθαι, ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν.* In dieser Ordnung sind sicher die drei von den beiden ersten Evangelisten gebrauchten Zeitwörter zu stellen. Von dem *λυπεῖσθαι*, welches Matthäus allein hat, von der Traurigkeit, ging es aufwärts zum *ἐκθαμβεῖσθαι*, womit Markus seine Beschreibung dieser Seelenstimmung des Heilandes beginnt. Bleek verkennt nicht, dass dieses *ἐκθαμβεῖσθαι* der stärkere Ausdruck ist, aber er ist der Meinung, dass er weniger passend sei. Er begegnet uns nur bei Markus in dem Neuen Testamente 9, 15.

16, 5 und 6 und zwar bedeutet er da: sich entsetzen. Wir können diese Bedeutung auch hier festhalten. Aus seiner gewöhnlichen Gemüthsstimmung, aus seiner sichern Ruhe und stillen Heiterkeit wurde der Heiland aufgeschreckt: Schrecken, Angst und Entsetzen ergriffen seine Seele. Das *λυπεῖσθαι* sowie das *ἐκθαμβεῖσθαι* steigert sich schliesslich zu *ἀδημονεῖν*, welches wir Phil. 2, 26 noch ein Mal treffen, und das Suidas ganz richtig, vgl. Aelianus, hist. anim. 3, 21 und Elsner mit *λίαν λυπεῖσθαι*, umschreibt. Eustathius leitet es von einem sonst nirgends vorkommenden Adjektive *ἀδήμων* überdrüssig, unlustig ab, Buttmann im Lexilogus 2, 136 führt es wohl richtiger auf *δῆμος* zurück, wonach es bedeuten würde: unheimlich werden, sich schaudern, sich grauen.

Diese innere Bewegung und Erschütterung ist so gross, dass der Herr sich gleichsam Luft macht mit den Worten: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε*, so Matthäus und Markus übereinstimmend, der Erstere setzt nur noch hinzu: *μετ' ἐμοῦ*. Seine *ψυχή*, welche bei ihm wie bei allen Menschen das Mittelglied ist, welches Körperliches und Geistiges mit einander vermittelt, dass sie in einander gehen und Ein untheilbares, für sich bestehendes Wesen (Individuum) bilden, und deren Sinnenleben in einem nach innen und aussen gekehrten Gefühlsleben, vermöge dessen die äussern Reize und Einwirkungen, Empfindungen der Lust und Unlust, sowie Triebe der Anziehung und Abstossung erwecken, besteht, vgl. Beck, bibl. Seelenlehre S. 9 und 13, ist *περίλυπος*. Bynäus u. A. verweisen auf Ps. 18, 6 und sagen: die Seele des Herrn sei ringsum, auf allen Seiten mit Traurigkeit umringt. Steinmeyer findet durch dieses Eigenschaftswort ausgedrückt, dass die Trauer über sein ganzes Bewusstsein die Herrschaft ausgeübt habe, wie denn Quenstedt schon richtig angemerkt habe: *περίλυπος non tantum secundum rationem inferiorem, sed etiam secundum superiorem mentis facultatem.* Wir finden aber beide Auslegungen gesucht und gekünstelt und bleiben bei der gewöhnlichen, welche *περίλυπος* als das gerade Gegentheil von *περιχαρής*, (cf. *Isocrates ad Demonicum. c. 4 fin. νόμιζε μηδὲν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον, οὕτω γὰρ οὔτ' εὐτυχῶν ἔσῃ περιχαρής, οὔτε δυστυχῶν περίλυπος*), ausnehmend froh, fasst, mit Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Meyer, Keil, v. Hofmann u. A., da *περί* ganz dem lateinischen *per (multi-permulti* u. s. w.) entsprechend sehr häufig in Zusammensetzungen zur Steigerung oder Verstärkung des einfachen Begriffes dient und also gleich sehr, ausnehmend, vorzüglich steht, vgl. *περικαλλής*, *περίκηλος*, *περιδείδω*. Ganz ausserordentlich betrübt ist die Seele Jesu: sie ist mehr wie ein Mal schon betrübt gewesen, wie z. B. als er über den Taubstummen seufzte Mark. 7, 34, über Jerusalem weinte Luk. 19, 41, am Grabe des Lazarus Joh. 11, 33, 35, 38, aber so tiefbetrübt wie in dieser Stunde ist er noch nie gewesen, denn jetzt ist seine Seele *περίλυπος ἕως θανάτου.* Ganz verkehrt findet Origenes in diesem *ἕως θανάτου* eine Angabe der Zeit, in welcher diese Traurigkeit sich einstellte: nicht die Zeit, sondern der Grad der *λύπη* soll bestimmt werden. Euthymius merkt an: *τὸ δὲ ἕως θανάτου, ἀντὶ τοῦ ὡς ἐν θανάτῳ*, was Hengstenberg auch meint. Allein Jesus sagt nicht, dass er jetzt solche Schmerzen empfinde, wie die *ψυχή* sie im Todeskampfe empfindet, es steht ja nicht hier: *ὡς ἐν θανάτῳ*: sondern, dass seine Seele jetzt so betrübt ist, dass er vor Traurigkeit dem Sterben nahe sei, dass er vor Herzeleid vergehe. Sehr gut sagt Luther: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod, d. i., mir

ist so bange, dass ich vor Angst möchte sterben. Hier ist keines Lebens mehr, hier ist keine Rettung, ich muss sterben." Verkehrt spricht Bengel: *talis tristitia communem hominem potuisset ad sui necem adigere.* Nicht an dergleichen denkt Jesus, sondern lediglich daran, dass diese Traurigkeit so über alles Mass hinausgeht, dass der Mensch nicht physische Kraft genug besitzt, sie zu ertragen, so richtig Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Keil. Die Traurigkeit des Herrn ist so gross, dass er, wenn auch nicht Hülfe, so doch Trost sucht bei seinen Jüngern. Er wünscht ihre Gegenwart, ihre Nähe: sie sollen hier bleiben und mit ihm wachen. Das *μείνατε ὧδε* bedeutet sie schon, dass er nicht bei ihnen bleiben, sondern auch von ihnen, seinen drei Auserwählten, sich entfernen will, aber es ist ihm in seiner grossen Seelenangst doch ein Trost, sie in seiner Nähe zu haben. *In magnis tentationibus,* sagt Bengel, *iuvat solitudo, sed tamen, ut in propinquo sint amici.* Wachen sollen sie mit ihm, nicht gerade für ihn, denn er ist Mannes genug, um mit dem Feinde allein zu ringen, allein die Kelter zu treten, sondern in dem eigenen Interesse. Er wird jetzt versucht und da ist es unausbleiblich, dass auch sie versucht werden: der Fürst der Finsterniss kommt jetzt, um zu sehen, ob er nichts an ihm habe und wird auch zu ihnen kommen, ob er nicht über sie Gewalt erhalten kann. Jetzt ist ja die Zeit, da er sie sichten will wie den Weizen. Hier gliedert sich die Mahnung bei Lukas am Passendsten ein: *προσεύχεσθε μὴ εἰςελθεῖν εἰς πειρασμόν.* Wie er hingehen will, um zu beten, so sollen sie zurückbleiben, um auch zu beten. Er geht aber hin, um in den *πειρασμός* hineinzutreten, um von dem, welcher in der Wüste ihn einst versucht hat, auf's Neue von einer andern Seite her versucht zu werden: sie sollen nicht mit ihm gehen, also auch nicht mit in sein Gebet eintreten, sie sollen ihr Gebet darauf richten, dass sie überhaupt nicht in *πειρασμός* kommen. Ihre Kraft ist noch so gering, dass sie keine Aussicht haben, durch die Versuchung, in welche sie hineingefallen sind, unverletzt hindurchzukommen, darum sollen sie Gott bitten, von aller und jeder Versuchung verschont zu bleiben.

Was ist es nun, das dem Herrn die Seele so schwer und so betrübt gemacht hat, dass er zu zittern, zu erschrecken, zu erbeben anfing, dass er so schwach wurde, dass er bei seinen schwachen Jüngern Trost suchte? Albern nehmen Thiess und Paulus ein körperliches Uebelbefinden Jesu an: frivol spricht Renan von Sehnsucht nach dem freien Leben in Galiläa mit den Galiläerinnen. Hieronymus sagt: *contristabatur autem non timore patiendi, qui ad hoc venerat, ut pateretur et Petrum timiditatis arguerat, sed propter infelicissimum Iudam et scandalum omnium apostolorum* (hieran denkt Hilarius allein) *et reiectionem populi Judaeorum et eversionem miserae Jerusalem.* Schuster meint, ihm breche das Herz, weil er von seinen lieben Jüngern und Freunden scheiden soll, Schleiermacher, Bleek u. A., weil er sein Werk nur halb habe vollenden können und es schwachen Jüngern nun überlassen müsse. Alt ist schon die Erklärung dieser Seelenangst aus Furcht vor dem Tode. Wir begegnen ihr bereits bei den Feinden des Christenthums: Celsus cf. Origenes c. Celsum 2, 24 spottet über diesen Seelenkampf, sowie Julianus Apostata, cf. Münter fragm. patr. graec. 1, 121 und Fritzsche, Theodorus Mops. S. 75 ff. Neuerdings hat Usteri (Studien und Kritiken 1829, 465) erklärt, dass, wenn die Synoptiker recht berichten, Sokrates hoch über Jesus zu stehen komme. Wer sich für einen stoischen,

apathischen Christus begeistern kann, der thue es immerhin, aber er bedenke wohl, was er damit für einen Herrn und Heiland gewinnt! Ein solcher blutarmer, gefühlloser, kalter Christus, welcher wie eine Marmorstatue mitten unter uns steht, ist ein todter, unwirksamer, indifferenter. Hat er kein Gefühl für sich, wie kann er ein Gefühl für uns haben? Hat er kein Herz, das warm schlägt und tief empfindet, wie können wir an sein Herz uns wenden in unserer Angst und Noth? Einen solchen Hohenpriester mussten wir haben, der da Mitleid habe mit unsrer Schwachheit, der über die verlorenen Menschen von Jammer ergriffen wird und der über einen Sünder, der Busse thut, sich freut. Die Seelen überwältigende, auch die Starken sich raubende Kraft Jesu ist seine Gnade, seine Barmherzigkeit, welche ohne ein reges Gefühl, ohne ein lebhaftes Empfinden ein leerer Begriff ist. Die Schrift kennt nur einen Herrn, welcher in unser Fleisch und Blut gekommen ist, an unsrem Fühlen und Empfinden Theil hat, und diesen Christus können wir unter keiner Bedingung aufgeben. Aber, wenden Viele ein, wir muthen euch einen solchen Verzicht auf einen als Mensch fühlenden Christus gar nicht zu: wir verlangen nicht von euch, dass ihr Jesum ohne Herz euch denkt, aber das verlangen wir mit aller Entschiedenheit von euch, dass ihr daran festhaltet, dass er sein Herz in seiner Hand hat, dass er unter den Gehorsam gegen Gottes Willen sich so begeben hat, dass kein Nerv seines Leibes, da der Tod an ihn herantrat, zucken konnte. Wie Viele sind nicht mit Jubelliedern dem entsetzlichsten Tode entgegengegangen, da sie den Rathschluss ihres Gottes und Vaters klar erkannten! Wir wollen das Letzte nicht leugnen. Aber lässt sich der Tod der Märtyrer ohne Weiteres mit dem Tode des Herrn vergleichen? Besteht nicht zwischen ihrem Tode und diesem Tode ein gewaltiger Unterschied: ja musste der Tod dem Heilande nicht an und für sich schmerzvoller sein, als er es je einem andern Menschenkinde sein kann?

Luther sagt: „über das ist auch seine Natur fein, rein und gesund gewesen. Wir Menschen, in Sünden empfangen und geboren, haben ein unrein, hart und aussätzig Fleisch, das nicht bald fühlt; wenn wir schon des Todes Schrecken fühlen, so fühlen wir sie kaum in zwei Grad, da sie Christus in zehn Grad gefühlt hat.“ Lässt sich die Richtigkeit dieses Gedankens, welchen Ullmann, Dettinger, Krabbe, Kern u. A. ausgeführt haben, anfechten? Durch den schöpferischen Willen Gottes ist Leib und Geist bei dem Menschen zusammen, vereinigt zu einem Individuum, zu einer lebendigen Person: was Gott zusammengefügt hat, das gehört so sehr zusammen, dass was in der Zeit durch die Sünde geschieden worden ist, an dem jüngsten Tage durch einen Akt der Allmacht und Gnade Gottes für alle Ewigkeit wieder mit einander vermählt wird. Ein Auseinanderreissen des von Gott Zusammengefügten kann ohne tiefes Wehe, ohne bitteres Herzeleid nicht vor sich gehen: und dieses Wehe, dieses Herzeleid muss um so durchschneidender und zerreissender sein, je weniger Zeit Lebens an eine Lockerung des Leib und Geist verknüpfenden Bandes gedacht und gegangen war. Der Tod ist der Sünde Sold: die Sünde, welche Gott und Mensch von einander scheidet, hat den Tod zur Folge, in welchem Geist und Leib von einander geschieden werden. Je weniger ein Mensch mit der Sünde sich befleckt hat, desto gewaltsamer, desto unnatürlicher ist daher diese Scheidung von Leib und Geist in dem Tode. Der Herr weiss von

keiner Sünde, das Band, welches Leib und Geist in ihm verknüpft, ist durch keine Sünde jemals gelockert worden, es ist im Gegentheil durch ein Leben in Unschuld und Gerechtigkeit von Tag zu Tag immer fester geworden, so dass das Sterbliche in ihm immer mehr von der Unsterblichkeit verschlungen und sein fleischlicher, natürlicher Leib immer mehr in geistlichen, himmlischen Leib umgewandelt wurde. Diese Verbindung von Leib und Geist in Christus ist ohne Gleichen, ist ganz einziger Art: die nothwendige Folge davon ist, dass sein Schmerz, wenn Leib und Geist bei ihm geschieden werden sollen, die sich in ihm ganz durchdrungen haben und in ihm verwachsen sind, jeden Todesschmerz weit übertreffen muss. Tritt auf die Stirne des Sterbenden der kalte Todesschweiss, so muss von seiner Stirne, wenn er mit dem Tode ringt, blutiger Schweiss zur Erde fallen. Die fein und rein organisirte Natur Jesu Christi ist sicher ein Moment, welches bei diesem Seelenkampfe in Gethsemane in die Wagschale fällt, allein wir würden in einen schweren Irrthum verfallen, wenn wir dieses eine Moment für das einzige Moment erklären wollten. Wenn Gott der Vater nach seinem Rathschlusse bei seinem Sohne scheidet, was in dem Menschen nach seinem schöpferischen Willen zusammen sein sollte, so kann diese Scheidung nicht darin ihren Grund haben, dass der Sohn, welcher in diese Welt gekommen ist, nicht anders als durch den Tod, als durch die Scheidung des Leibes und des Geistes zu seinem Gott und Vater heimkehren kann. Es gibt eine Metabase aus dieser Welt in den Himmel. welche mit dem Tode nichts zu schaffen hat: der Uebergang ist auch ohne Sterben möglich. Ist Henoch gestorben? Ist Elias nicht lebendigen Leibes gen Himmel gefahren? Werden die Gerechten, welche an dem jüngsten Tage auf Erden leben, erst todt dahinsinken und dann auferweckt und verklärt werden? Für den Herrn war aber ein solcher Uebergang, welcher bei ihm das Natürlichste von allem Natürlichen gewesen wäre, denn seine ganze Entwicklung ging schnurstracks auf diesen Punkt los, unbedingt ausgeschlossen. Wie er nicht seinetwegen, sondern unsertwegen in die Welt gekommen ist, so geht er auch nicht seinetwegen, sondern unsertwegen aus dieser Welt. Sein Tod ist zu dem Werke unserer Erlösung nothwendig: er vergiesst sein Blut, wie wir aus seinem Munde hören, *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Matth. 26, 28. Bleiben wir bei dieser Stelle stehen, so gewinnen wir aus ihr den Gedanken, welchen Jesus Matth. 20, 28 und Mark. 10, 45 bestimmt ausspricht, dass er nämlich seine *ψυχή* gibt als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, welches nichts anders sagen kann und will, als dass er sein Leben in den Tod dahingibt, um Viele dadurch loszukaufen aus der Hand dessen, der sie zu tödten Macht hat. Denn wenn der Herr an dem Abende, da er das Osterlamm mit seinen Jüngern verspeist, seinen Leib und sein Blut ihnen zum Genusse darbietet, der ihnen die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* eintragen soll, so zieht er zwischen dem Osterlamme, welches die Israeliten hatten, und sich eine Parallele. Das Blut des Osterlammes hielt den Würgengel, der Gottes Gericht in Aegyptenland vollzog, von den Häusern der Israeliten ab: jenes Lamm nahm die Sünde der Kinder Israel auf sich und sühnte sie mit seinem Blute. Der Herr, der unter die Uebelthäter gerechnet und demgemäss behandelt wurde, hat für sie ihre Strafe getragen. Er ist den Tod des Missethäters an dem Holze des Fluches gestorben. Das wäre aber kein rechtes Tragen unsrer Sünde, kein rechtes Erleiden unserer Strafe gewesen, wenn er in seinem Leiden und Sterben nicht auch Schmerzen

und Qualen ausgestanden hätte. Die Strafe verliert ihren Charakter, wenn sie nicht mit einer solchen Schmerzempfindung verbunden ist. Wir können demnach jenen Theologen nicht beipflichten, welche den Tod des Heilands nur unter den Gesichtspunkt eines Heimganges zu dem Vater bringen: wird derselbe in dieser Hinsicht betrachtet, so kann Jesus nur sagen:

Mit Fried und Freud ich fahr dahin
In Gottes Wille;
Getrost ist mir mein Herz und Sinn,
Sanft und stille.

Der Tod Christi ist aber in erster Linie, denn jener Heimgang zum Vater konnte auf einem ganz andern Wege als durch den Tod geschehen, ein Strafleiden und er muss das Sterben nothwendig als ein ihm zugefügtes Leid, als eine über ihn verhängte und an ihm vollzogene Strafe empfunden haben. Er ist unter die Uebelthäter gerechnet worden: das will nicht nur aussagen, dass er äusserlich durch seine Verurtheilung und Hinrichtung als ein Uebelthäter erscheint, sondern auch, dass er auch innerlich das empfunden hat, was der Uebelthäter in seinem Leiden empfindet: er ist in der Angst und in dem Gerichte Jesaj. 53, 8 gewesen und hat den Fluch Gottes, der die Sünde trifft, geschmeckt. Wie weit dieses Leiden gegangen ist, können wir nicht ermitteln, denn weder der Herr, noch seine Jünger lassen sich darüber aus, ob er die Qualen der Hölle, welche die älteren Dogmatiker ihm gerne zuschrieben, auch ausgestanden hat: wir müssen uns bescheiden, auf jenes sympathische Band hingewiesen zu haben, welches den Versöhner mit den Sündern verbindet, deren Sünde er auf sich nimmt, und festzustellen, dass ein Fürsprechen, ein Eintreten für die Sünder nicht möglich ist, ohne dass der Fürsprecher, der Stellvertreter in seinem Gemüthe die ganze Last und Verdammlichkeit derselben empfindet. Je weniger der Paraklet davon eine Empfindung hat, desto schwächlicher wird seine Fürsprache, desto unwirksamer sein Eintreten sein. Der Hohepriester kann sein Versöhnungsopfer durchaus nicht in der rechten Weise darbringen, wenn er nicht Mitleid hat mit dem sündigen Volke; die Energie seines Einschreitens, Dartretens, Handelns ist von der Energie abhängig und bedingt, mit welcher die Sünde derer, für welche er sich erhebt, auf seine Seele fällt. Wir haben desshalb ein unbestreitbares Recht bei dem Herrn, der von keiner Sünde wusste, aber aus Gnade für uns zur Sünde wurde, eine tiefe Erkenntniss, eine durchdringende Erfahrung von dem, was die Sünde ist und was sie zur Folge hat, anzunehmen. Und je reiner seine Seele von jedem Hauche der Sünde war, desto schärfer musste sein Gefühl, desto tiefer sein Leid sein.

Steinmeyer will sich mit diesen Ausführungen nicht zufrieden geben: er meint, wenn der Tod für die Sünde, das Sterben um der Sünde der Welt willen dem Herrn diese Seelenangst bereitet habe, so hätte dieselbe in ihrer vollen Stärke ihn nicht jetzt, sondern dann erst überfallen können, als er den Tod selbst erlitt. Die Seelenangst in dieser Stunde soll desshalb nach ihm davon herrühren, dass er die Sünde, deren Strafe er später erst auf sich nehmen wollte, jetzt auf seine Schultern genommen habe, um sie zu tragen. Die Sünde der Welt, welche er leidend sühnen soll, nimmt er in dem gegenwärtigen Augenblicke also auf seine Schultern! Ich muss gestehen, dass ich es mir nicht vorstellig machen kann, wie er in diesem Augenblicke, da er die Sünden der Welt auf seine Schultern nimmt, die-

selben nicht zugleich auch sühnt, oder wenigstens zu sühnen anfängt. Denn unmöglich kann ein äusseres Leiden die gottgefällige Sühne allein sein: der Sünder, welcher seiner Sünden wegen die schwersten Leibesstrafen erleidet, sühnt seine Sünde vor Gott und den Menschen nicht, wenn er sie nicht mit zerschlagenem, zerstossenem Gemüthe erduldet: der Erlöser sühnt also durch die Seelenangst, welche er jetzt in dem Garten aussteht, schon unsere Missethat und zwar in ganz eminenter Weise, denn unberechenbar hoch über allem körperlichen Leiden steht das Leiden, das Zittern und Zagen der Seele, die Herzensangst und Seelenqual. Von dem Augenblicke an, da er unsre Sünde auf seine Schultern nahm, hat er dieselbe auch schon zu sühnen angefangen: es ist also nicht möglich das, was man in der Betrachtung, *in abstracto* aus einander halten kann, auch in der Wirklichkeit in zwei verschiedene, zeitlich getrennte Akte zu zerreissen. Wenn Steinmeyer sich darauf beruft, dass hier nirgends angedeutet sei, dass dem Erlöser es vor dem Tode gegraut habe, so entgegnen wir ihm für das Erste, dass nirgends hier oder sonst in dem Neuen Testamente gesagt wird, er sei zurückgeschaudert, die Sünde der Welt auf seine Schultern zu nehmen: er selbst hat somit seine Behauptung rein aus der Luft gegriffen. Weiter aber bemerken wir, dass wir nicht verstehen, wie man sagen kann, der Herr habe erst in diesem Augenblicke die Sünden der Welt, um sie zu sühnen, auf sich genommen. Er nahm die Sünde der Welt schon auf sich als eine zu sühnende, da er als der zweite Adam sich dem menschlichen Geschlechte eingliederte, da er unsres Fleisches und Blutes theilhaftig wurde, da er *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Rom. 8, 3, unter uns erschien. Als dieser Menschen Sohn, solidarisch mit dem Menschengeschlecht verbunden, trägt er schon unsre Sünde und je mehr er zunahm an Alter und Weisheit, desto mehr hat er mit vollem Bewusstsein und kräftigster That die Sünde der Welt auf sich genommen. Verstehen wir des Täufers Wort richtig, wenn wir das Participium des Präsens *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* futurisch fassen? Wir haben kein Recht dazu: Jesus hat damals schon die Sünde der Welt getragen, so gewiss als er damals schon mit seinem Worte: sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben, die Sünde dem beschwerten Gewissen abnahm. Erklärt Matthäus 8, 17 nicht ausdrücklich, dass er, der die Kranken heilte, damit das Wort der Weissagung schon erfüllt und unsre Schwachheit getragen habe? Es lässt sich kein einzelner Moment in dem Leben Jesu aufweisen, von wo dieses Nehmen unsrer Sünde auf seine Schultern erst angefangen hätte! Schliesslich verweisen wir auf die bekannte Stelle des Hebräerbriefes, welche, wie Strauss selbst zugibt, auf diesen Seelenkampf Christi zurückblickt. Dort Hebr. 5, 7 wird gesagt, dass Christus Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen zu dem geopfert habe, der ihn habe retten können *ἐκ θανάτου*: offenbar wird damit angegeben, dass der Tod den Heiland zu diesem Gebet und Flehen veranlasste, dass sein Geschrei und seine Thränen von dem Tode ihm ausgepresst wurden. Der Tod musste für seine harmonische, reine Natur schon ein Gräuel sein, wie viel mehr musste der Sündertod, welchen er erleiden sollte, mit Schauder ihn erfüllen! Man sage nicht: er hat Zeit genug dazu gehabt, auf diesen Tod sich vorzubereiten, und die klare Erkenntniss, dass nach dem ewigen Rathschlusse seines Gottes dieses Leiden und Sterben ein nothwendiges Requisit zu unsrer Erlösung sei, musste alle Angst und allen Kampf ihm benehmen! Man kann bereit, zu

Allem fest entschlossen sein und doch im Augenblicke, wo es gilt, sich schaudern und entsetzen: man kann Gott gehorsam sein und doch bei dem Gehorchen sich schütteln an seinem ganzen Leibe und in der tiefsten Seele erbeben. Man wolle nie vergessen, dass Jesus der menschgewordene Sohn Gottes ist und nicht eine doketische Erscheinung, dass die Gottheit die Menschheit in ihm nicht aufgezehrt hat, sondern beide mit und neben und in einander fortbestehen, dass ein menschliches Fühlen und Wollen nicht geleugnet werden darf, wenn seine ganze Menschheit nicht ein Schein werden soll. Dass ihn gerade in diesem Augenblicke diese Seelenangst ergreift, ist nicht so unerklärlich als noch manche neuere Schriftforscher meinen. Der Herr erleidet jetzt freilich noch nicht den Tod, aber jetzt ist die Stunde gekommen, da er dem Tode überantwortet, da er recht eigentlich mit den Stricken des Todes soll gebunden werden, denn der ihn überantwortet, ist mit denen, welche ihn binden, schon auf dem Wege. Das Sterben beginnt jetzt in der That schon, denn mit Gewalt soll er aus dem Lande der Lebenden gerissen werden und die Gewaltigen, die Gewaltthätigen sind jetzt vor der Thüre.

Die alten Väter haben schon das Leiden des Herrn in Gethsemane unter den richtigen Gesichtspunkt gebracht, was Calvin auch rühmt. Ambrosius sagt zu Luk. 22: *haerent plerique hoc loco, qui tristitiam salvatoris ad argumentum inolitae potius a principio, quam susceptae ad tempus infirmitatis inclinant et naturalis sensum cupiunt retorquere sententiae. Ego autem non solum excusandum non puto, sed etiam nusquam magis pietatem eius maiestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum. Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit, quod doleret: et sequestrata delectatione divinitatis aeternae taedio meae infirmitatis afficitur. Quid mirum, si pro omnibus doluit, qui pro uno flevit. — Tristis autem non est ipse, sed anima: non est tristis sapientia, non divina substantia, sed anima. – Suscepit enim tristitiam meam, ut mihi suam laetitiam largiretur, et vestigiis nostris descendit usque ad mortis aerumnam, ut nos suis vestigiis revocaret ad vitam. Confidenter ergo tristitiam nomino, quia crucem praedico, neque enim speciem incarnationis suscepit, sed veritatem. Debuit ergo et dolorem suscipere, ut vinceret, tristitiam non ut excluderet, neque enim habent fortitudinis laudem, qui stuporem magis vulnerum tulerint quam dolorem. Doles, domine, non tua, sed mea vulnera, — non tuam mortem, sed nostram infirmitatem.* Calvin wirft die Frage auf: *unde autem illi et moeror et anxietas et formido, nisi quia in morte tristius aliquid et horribile concepit quam separationem animae et corporis? Et certe mortem subiit non tantum, ut e terra in coelum migraret, sed potius ut maledictionem, cui eramus obnoxii, in se suscipiens nos ab ea eximeret. Non ergo mortem horruit simpliciter, quatenus transitus est e mundo, sed quia formidabile Dei tribunal illi erat ante oculos, iudex ipse incomprehensibili vindicta armatus: peccata vero nostra, quorum onus illi erat impositum, sua ingente mole eum premebant. Quare nihil mirum, si horribilis exitii abyssus metu et anxietate duriter eum cruciavit.* So freudig wir diesen Ausführungen beitreten, so wenig aber können wir dem Reformator beistimmen, wenn er mit mehreren alten Vätern wie z. B. mit Cyrillus Alexandrinus, bei diesem Seelenkampfe ein Zurücktreten der göttlichen Natur in den Ruhestand annimmt. *Imo quum dicitur divina Christi virtus quasi abscondita ad tempus quievisse, ut partes redemptoris patiendo im-*

pleret, adeo in eo nihil est absurdum, ut aliter salutis nostrae mysterium impleri nequiverit. Wenn dieser Satz Calvins richtig ist, so wäre eine Menschwerdung des Sohnes Gottes überflüssig: muss die göttliche Natur in ihm in den Potenzstand sich versetzen, wenn er das Erlösungswerk vollbringt, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum der Erlöser mit göttlicher Natur ausgerüstet überhaupt in die Welt gekommen ist. Wir werden ebensowenig den Gedanken Olshausens uns aneignen können, dass die höheren Kräfte des Geistes ihm jetzt plötzlich entzogen wurden: wie kann man uns zumuthen, zu glauben, dass in den wichtigsten Augenblicken jene ihm genommen worden seien, um, wenn es nicht soviel darauf ankam, ihn wieder voll zu durchdringen. Brachte er das Höchste fertig ohne jene Influenz, so war dieselbe bei dem Geringeren nicht geboten. Wir werden schlechterdings daran festhalten müssen, dass der ganze Christus, der Gottmensch hier in dem Garten gekämpft hat.

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk. 22.
(V. 39.) Und ging hin ein wenig, fiel nieder auf sein Angesicht und betete und sprach: mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir: doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!	(V. 35.) Und ging ein wenig fürbass, fiel auf die Erde und betete, dass, so es möglich wäre, die Stunde an ihm vorüberginge, (36) und sprach: Abba, Vater, es ist dir Alles möglich; trage diesen Kelch an mir vorüber. Aber nicht was ich will, sondern was du!	(V. 41.) Und er riss sich von ihnen bei einem Steinwurf und kniete nieder, betete (42) und sprach: Vater, willst du, so trage diesen Kelch an mir vorüber: aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe!
(40) Und er kam zu seinen Jüngern und fand sie schlafend und sprach zu Petrus: könnet ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen? (41) Wachet und betet, der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.	(37) Und kam und fand sie schlafend. Und sprach zu Petrus: Simon, schläfst du? Vermochtest du nicht, eine Stunde zu wachen? (38) Wachet und betet, dass ihr nicht in Versuchung fallet. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.	(43) Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. (44) Und es kam, dass er mit dem Tode rang und betete heftiger. Es ward aber sein Schweiss wie Blutstropfen, die fielen auf die Erde. (45) Und er stand auf von dem Gebet und kam zu seinen Jüngern und fand sie schlafen vor Traurigkeit, (46) und sprach zu ihnen: Was schlafet ihr? Stehet auf und betet, dass ihr nicht in Anfechtung fallet.

Auch von den drei Auserwählten unter seinen Aposteln scheidet der Herr: sie können ihm nicht helfen in dem Kampfe, welcher angebrochen ist, er muss ihn allein auskämpfen, wie er ja schon ein Mal auch allein in der Wüste mit dem Versucher sich gemessen hat. Auch diese Drei sind noch nicht so weit gefördert, dass sie zu Augen- und Ohrenzeugen taugen, nur einzelnes Weniges ist es, was sie von diesem geheimnissvollen Nachtkampfe erfahren. Nicht leicht fällt dem Heiland dieser Weggang von seinen Getreuen: diess geht aus dem ganz ungewöhnlichen Ausdrucke, den Lukas gebraucht, hervor. *Καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη*, schreibt er. Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, v. Hofmann übersetzen dieses Zeitwort allerdings mit *secessit*, er entfernte sich, in welchem Sinne es auch 2. Macc. 12, 10. Xenoph. Anab. 2, 2, 12 steht. Allein Act. 21, 1 wird aus

dem ganzen Zusammenhange klar, dass der Evangelist dort dieses Wort gewählt hat, um darzustellen, wie hart dem Apostel der Abschied von den Aeltesten der Gemeinde von Ephesus ankam. Wir geben daher der Vulgata, die es mit *avulsus est*, wiedergibt, und Luther Recht und finden durch ἀπεσπάσθη angedeutet, dass es dem Herrn einen schweren Entschluss kostete, sich zu entfernen, dass er sich mit Gewalt von diesen drei Aposteln losriss. *Serio affectu*, merkt Bengel an; heftig, gewaltsam nicht durch eine fremde Macht dazu genöthigt, sondern in dem Drange seines eigenen Gemüthes, so sagen wir mit Olshausen, Meyer, Godet, Hengstenberg, Keil u. A. Er wäre einer Seits so gerne bei diesen Dreien verblieben, um mit ihnen zu wachen und zu beten, dass sie in dieser Sichtungsstunde als guter Weizen sich bewährten, aber anderer Seits zog es ihn unaufhaltsam hinein in die Tiefe des Gartens, um da ganz allein zu sein mit seinem Gott und frei zu reden mit seinem Vater, weil in seiner Seele ein Aufruhr entstanden war, welcher vor allen Dingen gestillt werden musste. So gross wie die Noth war, welcher seine Jünger entgegengingen, seine Seelennoth war noch grösser: er hatte jetzt für sich so viel zu beten, dass er sie schon auf ihr eigenes Gebet hatte verweisen müssen. Nicht allzu weit, nur ein Wenig, μικρόν sagen Matthäus und Markus, entfernte er sich von ihnen: wir dürfen das schon aus dem Berichte der zwei ersten Evangelisten folgern. Wenn er sich von ihnen eben so weit hätte fortbegeben wollen, als von den Andern, so weiss man keinen vernünftigen Grund anzugeben, warum er sie nicht bei jenen zurückgelassen hat: und weiter erfahren wir von ihnen, was Jesus in der Tiefe des Gartens gebetet hat. Unmittelbar nach dem Kampfe hatte er keine Zeit, seinen Aposteln von dessen Verlaufe Bericht abzustatten: soll er nach seiner Auferstehung sie im Geiste noch ein Mal in den Garten geführt haben? Das ist nicht glaublich, denn der ganze Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern ist ein anderer geworden: es gibt keine Aufschlüsse mehr über Einzelnes, sondern die Summa der h. Geschichte und der heilsamen Lehre wird ihnen in grossen Zügen, in grossartigen Ueberblicken vorgelegt. Was die Evangelisten berichten, das verdanken sie jenen drei Aposteln: ist ihr Bericht so abgerissen, so dürftig, so hat diess seinen Grund darin, dass sie nur abgerissene Worte und Sätze gehört und nur Weniges gesehen haben; wenn sie im Stande gewesen wären zu wachen, mit betendem Herzen, sehenden Augen, hörenden Ohren den Platz einzunehmen, welcher ihnen angewiesen worden war, so würden wir einen anderen Bericht vor uns liegen haben. Lukas gibt uns ausdrücklich an, dass Jesus nur ὡσεὶ λίθου βολήν sich zurückgezogen habe: ein Steinwurf ist am Ende schon so weit, dass man nicht mehr vernehmen kann, was eine Seele mit Gott da redet, wenn sie auch nicht leise, sondern laut betet: aber in dieser Entfernung konnten die Drei noch jedes Wort verstehen, welches er sprach, denn μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς, wie es Hebr. 5, 7 heisst, hat er dort gebetet. Er betete dieses Mal in einer Weise, wie er nach den Evangelisten noch nie gebetet hatte: *humilitatem mentis*, sagt Hieronymus treffend, *habitu carnis ostendit*, denn Markus erzählt, dass er auf die Erde niedergefallen sei, Lukas, dass er seine Kniee gebeugt und Matthäus, dass er auf sein Angesicht in den Staub sich gelegt habe. Richtig merkt Bengel an: *non modo in genua: summa demissio.* Dieses Liegen mit dem Angesicht auf der Erde bezeugt, dass Jesus, als er hier mit Gott redete, dasselbe Gefühl hatte, welches den Abraham in die Worte

ausbrechen liess: ach siehe, ich habe mich unterwunden zu reden mit dem Herrn, wiewohl ich Erde und Asche bin (Gen. 18, 27): er betet mit der tiefsten Beugung und Demuth; aber auch als ein Zerschlagener, welcher nicht mehr so viel Kraft in sich hat, dass er sich auf seinen eigenen Füssen halten kann. Er wirft sich vor Gott hin und diese Haltung schon gibt uns über den Inhalt seines Gebetes vollkommen Aufschluss. Wenn er nämlich Gott in seinen Arm fallen und sich weigern wollte, den Kelch zu trinken, würde er aufrecht dastehen und mit seinen Händen sich wehren. Markus ist sehr umständlich: er gibt zuerst die Absicht an, in welcher Jesus betete, und hernach noch besonders die Worte des Gebetes. Er betete, *ἵνα, εἰ δυνατόν ἐστι, παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα.* Nicht um eine Verkürzung der *ὥρα*, unter welcher wir nichts anders verstehen können, als die von Gott festgesetzte Zeit des Leidens, hält Jesus an, sondern vielmehr, dass diese *ὥρα* an ihm vorübergehe, für ihn nicht anbreche, also überhaupt ihm erlassen werde. Er ahnt die Schwere und Pein dieser im Aufzug begriffenen Stunde und möchte ihrer ganz enthoben sein, *εἰ δυνατόν ἐστι*, wenn es möglich ist. An eine physische Möglichkeit ist nicht zu denken, denn diese steht bei Gott ausser aller Frage und nie auf einem *εἰ*, auf einem Wenn; aber nicht Alles, was physisch möglich ist, ist ethisch, heilsökonomisch möglich. Wir sehen, wie der Herr, welcher das Leiden auf das Tiefste empfindet, Alles Gott anheimstellt: er möchte allerdings ohne Leiden und Sterben sein Werk vollenden, aber sein Wille schreibt Gott kein Gesetz vor, er wagt nur eine Bitte, er spricht nur einen Wunsch aus. Was Gott will, ist ihm, wie schwer es ihm auch wird, recht. Das Gebet wird von den drei Evangelisten nicht gleichförmig überliefert: die Redaktion desselben bei Matthäus und Markus unterscheidet sich von der bei Lukas, allerdings nicht in der Färbung des Tons, in dem Gedanken, wohl aber in dem Wortlaute. Bei Matthäus lautet die Anrede: *πάτερ μου*, bei Markus: *Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.* Nirgends in den Evangelien redet Jesus im Gebet seinen Gott und Vater mit *πάτερ μου* an, sondern nur *πάτερ*: wir begnügen uns daher nicht mit der Bemerkung Bengels: *Jesus orat filialiter*, diese berücksichtigt nur *πάτερ* und nicht das emphatische Pronomen, welches dabei steht. Die Anrede erhält dadurch noch einen ganz besondern Nachdruck: das intime Verhältniss zwischen dem Vater und seinem eingebornen Sohne tritt hervor, der mit dem Tode ringende Sohn schmiegt sich mit diesem Worte an die Kniee seines Vaters und dringt auf sein Herz ein. Hieronymus sagt nicht übel: *dicitque blandiens: mi pater.* Markus hat *Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.* Beide Worte sind synonym, sie unterscheiden sich nur dadurch, dass das erste aramäisch, das zweite griechisch ist. Es fragt sich, ob Markus das zweite als Epexegese dem *ἀββᾶ* beigegeben hat. Euthymius fasst es schon in diesem Sinne: *ἀββᾶ ἑβραϊκὴ λέξις ἐστί, σημαῖνον τὸ ὁ πατήρ· διὸ καὶ ἡ ἑρμηνεία τούτου προςετέθη.* Bynaeus, Bengel *(Marcus videtur interpretationis ergo Pater addidisse)*, Kühnöl, Fritzsche, Stier, Godet, Bleek u. A. folgen. Kann man ihnen beistimmen? Sollte dieses Wort *Ἀββᾶ*, welches sich nachweislich sehr frühe in der christlichen Gebetssprache einbürgerte, einer Erklärung bedurft haben und macht zum Andern Markus, welcher die *verba ipsissima* Christi gelegentlich aramäisch anführt, seine Verdolmetschung derselben nicht regelmässig kenntlich durch: *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον* 5, 41. 15, 34 oder *ὅ ἐστι* wie 8, 34? Augustinus behauptet schon, dass Jesus diese beiden Ausdrücke gebraucht habe und

findet darin ein tiefes Geheimniss, eine Weissagung: das *Ἀββᾶ* soll verkünden, dass die hebräisch Redenden, das *ὁ πατήρ*, dass die griechisch Redenden, dass also die Juden wie die Heiden sich zu Gott bekehren werden. Das ist aber eine Spielerei. Wir dürften in dieser Bezeichnung Gottes als des Vaters in zwei Zungen viel eher die Inbrunst des Gefühles Jesu Christi erkennen: es genügte ihm nicht, ein Mal Gott als seinen Vater angeredet zu haben, wiederholt redete er ihn so an und, da die hebräische Sprache ihm nur das eine Wort dazu gewährte, so entlehnte er aus der Griechischen, welche ihm wohl bekannt war, das andre. Allein es hat doch dieser Ausweg auch sein Missliches: springt der Betende so von einer Sprache in die andre über? Kann das erregte Gefühl nicht einfacher in eine Wiederholung desselben Wortes sich ergiessen? Besser wird es daher doch sein, *ὁ πατήρ*, welches zudem auch nicht im Vokativ wie bei Matthäus, sondern im Nominativ steht, als Interpretament zu fassen.

Die Bitte, welche durch diese Anrede eingeleitet wird, heisst nach Matthäus: *παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο*, wofür Markus hat: *παρένεγκε τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ τοῦτο*, aber es soll dem Vater in keiner Weise Gewalt angethan werden, darum wird dieser Bitte ein limitirender Satz vorausgesandt, welcher nach Matthäus: *εἰ δυνατόν ἐστι*, nach Markus aber: *πάντα δυνατά σοι* lautet. Die Redaktion der Bitte bei Markus berührt sich sehr mit der bei Lukas und scheint mir den Vorzug zu verdienen. Zu seinem Vater wendet sich der Herr: nach Matthäus sieht er den Vater nur als denjenigen, von dessen Willen es abhängt, ob der Kelch an ihn herankommt: bei Markus aber erscheint Gott der Vater bestimmter als derjenige, welcher den Kelch zubereitet hat und sich eben aufmacht, um ihn herbeizutragen. Der Kelch ist nach der Bildersprache des Alten Testamentes das Geschick, das Los, welches Gott den Menschen treffen lässt, der Kelch kann sowohl ein Glücks-, ein Freudenkelch sein, wie Ps. 16, 5. 23, 5, aber auch ein Unglücks-, ein Wermuthskelch, so sehr häufig bei den Propheten, z. B. Jerem. 25, 15 ff. Im Neuen Testamente kommt *τὸ ποτήριον* nur in dieser bösen Bedeutung vor, vgl. Matth. 20, 22, 23. Joh. 18, 11. Apoc. 16, 19. 17, 4. 18, 6. Abgesehen von jenen Stellen aus der Offenbarung wird das Bild des Kelches nur für die Leiden Christi verwandt. Diesen Kelch, welcher jetzt vor den Augen des Erlösers steht, das *τοῦτο* ist *δεικτικῶς* zu nehmen, möge der Vater, welcher ihn gemischt hat und ihm zumuthet, dass er ihn trinke, an ihm vorübertragen, dass er so um ihn herumkomme. Nur der Merkwürdigkeit wegen erwähne ich hier die Auslegung des Hieronymus, welcher aber durchaus nicht allein damit steht: *postulat autem non timore patiendi, sed misericordia prioris populi, ne ab illis bibat calicem propinatum. Unde et signanter non dixit: transeat a me calix, sed calix iste, hoc est, populi Judaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit.* Jesus wünscht also, darüber sollte keine Frage mehr unter den Schriftauslegern sein, dass er überhaupt nicht zu leiden, zu sterben brauche. Keil will diese Auslegung nicht gelten lassen: nach ihm soll er den himmlischen Vater nur inständigst bitten, nicht seinen Rathschluss zu ändern und ihn des Leidens zu überheben, sondern vielmehr, ihm in dieser Noth kräftigst beizustehen. Diese Auffassung aber ist auf jeden Fall zu verwerfen: sie thut allerdings den Worten des Betenden keine Gewalt an, um aus ihnen einen ganz fremden Sinn herauszupressen, sie setzt sich aber über die Worte Jesu einfach hin-

weg, sie legt einen Gedanken nicht hinein, sondern ohne alles Bedenken hinzu, welcher auch mit keiner Sylbe angedeutet ist. Mag das Gebet noch so sehr abgerissen sein, so darf es nicht aufgefasst werden, dass die Hauptsache in demselben ganz verschwiegen worden sei. Aber nicht absolut begehrt Jesus von den Leiden verschont zu bleiben; nur in dem Falle hätte er es gern, *εἰ δυνατόν ἐστι*, wie Matthäus sagt. Dieses *εἰ δυνατόν ἐστί* korrespondirt mit dem *εἰ δυνατόν ἐστι*, welches Markus in die Angabe der Absicht, welche dieses Gebet eingab, mit aufgenommen hat, und darnach will das *πάντα δυνατά σοι* in dem Gebete bei Markus verstanden sein. *Πάντα δυνατά σοι* lässt sich nur *cum grano salis* von Gott aussagen: seine Allmacht kann nie eine solche sein, dass sie auf Kosten der anderen Eigenschaften sich geltend macht und die Einheit des Wesens aufhebt: die göttliche Allmacht ist eben, weil sie Gottes Allmacht ist, d. i. die Allmacht des absolut Guten, kein diess und jenes Thun-können, sondern nur die Kraft, dass er alles, was seinem Wesen und Willen gemäss ist, wenn auch alle Kreatur sich dagegen legen wollte, zu Stande und Wesen bringt. Gott ist kein abstrakter Begriff, sondern die höchste, realste Persönlichkeit: keine Eigenschaft ist losgelöst von dem Grunde seines Wesens, sondern jede ist eine Manifestation seines verborgenen Grundes nach einer bestimmten Richtung hin. Wie Gott, weil er der absolut Gute ist, eins nicht thun kann, was der Mensch jeden Augenblick thun kann, nämlich die Sünde, weil sie seinem ganzen Wesen entgegengesetzt ist, so kann Gott auch von Keinem, der zu ihm betet, wie das liebe Kind betet zu seinem lieben Vater, zugemuthet werden, dass er seinen Willen, welchen er nach dem Gesetze innerer Nothwendigkeit gefasst hat, zurücknehme und breche. Nur das Alles, was mit dem Wesen, mit der sittlichen Natur Gottes vereinbar ist, ist ihm möglich. Keil findet in diesem *πάντα δυνατά σοι* einen Appell an die göttliche Allmacht, nicht um ihn von dem Trinken des Kelches zu befreien, sondern um ihm beizustehen, dass er das Trinken desselben überstehen könne. Allein davon ganz abgesehen, dass die Bitte um Gottes kräftigen Beistand nirgends indicirt ist, so erscheint eine Motivirung der Bitte um Gottes Hülfe durch *πάντα δυνατά σοι* ganz ungehörig; kann einem Frommen je der Gedanke in den Sinn kommen, dass Gott nicht das Vermögen besitze, uns ausreichende Kraft zu schenken? Wir werden diesen Gebetsworten nicht gerecht, wenn wir nicht festhalten, 1) dass Jesus um Verschonung mit dem Leidenskelche bittet, 2) dass er aber auf dieser Bitte nicht absolut besteht, sondern sie nur erfüllt wünscht, wenn diess in dem Rathe Gottes möglich ist, und 3) dass in ihm aber doch der Gedanke auftaucht, es gäbe noch andere Mittel und Wege, zu dem Ziele der Welterlösung zu gelangen. Nicht *pro forma* hat Christus sich auf sein Angesicht geworfen: er richtet wohl eine Bitte in seiner grossen Seelenangst an seinen Vater, aber er hält streng die Grenzen inne, welche die Majestät des Vaters der Pietät des Kindes vorzeichnet. Er ringt nicht mit seinem Vater, stürmt nicht mit heftig andringenden Bitten auf ihn ein: er erklärt sich bereit, von seinem Wunsch und Willen abzustehen, auf seine Bitte zu verzichten, sich selbst zu verleugnen und im Gehorsam zu opfern: *πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ*, schliesst das Gebet bei Matthäus, bei Markus ganz ähnlich: *ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ*. Beide Sätze sind abrupt und bedürfen einer Ergänzung, bei Matthäus liegt ein *γενέσθω*, wie Euthymius schon gesehen hat und Grotius, Fritzsche, Baumgarten-

Crusius, Bleek, Meyer, Keil u. A. billigen, am Nächsten; bei Markus suppliren Grotius, Kühnöl, de Wette dasselbe *γενέσθω*, während Meyer besser *τί* als Pronomen *interrogativum* fasst und hinzudenkt, ist die Frage. Gottes Wille allein kommt in Frage, in Betracht: und diesem Willen Gottes unterwirft Jesus unbedingt den seinen, sich selbst, sogar in dem Falle, wenn Gottes Wille ist, dass er leide und sterbe.

Die Bitte, welche Lukas uns überliefert, entfernt sich ihrer Form nach von dieser Bitte bei Matthäus und Markus. Nach ihm redet der Bittende Gott auch mit *πάτερ* an. Die *lectio recepta* kleidet die Bitte in die Worte: *εἰ βούλει παρενεγκεῖν τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ*: es ist aber besser nach den weitaus vorzüglicheren Handschriften zu setzen: *τοῦτο τὸ ποτήριον*. Ueber *παρενεγκεῖν* gehen die Ansichten sehr aus einander: der Codex Sinaiticus hat *παρενέγκαι*, welches Tischendorf aufgenommen hat. Tischendorf, v. Hofmann, Keil u. A. halten es für einen Verhörsfehler allerhäufigster Art statt *παρένεγκε*, welches der Codex Vaticanus darbietet. Dieser seltene Imperativus des zweiten Aorists ist sodann in den Infinitiv verwandelt worden, welchen Luther, Gerhard, Bengel aber auch in der Bedeutung des Imperativs nehmen, was in der klassischen Gräcität allerdings, aber nie in dem Neuen Testamente vorkommt. Wenn wir die *lectio recepta*, welche schlecht genug bezeugt ist, beibehalten, so lässt sich das *εἰ* nicht mit Grotius durch *utinam* übersetzen, denn *εἰ* mit folgendem Indikativ des Präsens ist in diesem Sinne unerhört: es kann dann nur übertragen werden: wenn du willst diesen Kelch an mir vorübertragen — der Nachsatz würde dann ganz ausgeblieben sein. Meyer u. A. meinen, in dem Drange des Affektes durch den folgenden Gedanken sei der Nachsatz unterdrückt worden; das momentane Verlangen nach Rettung weiche sofort der unbedingten Ergebung. Diess zugegeben, so würde der verschwiegene Nachsatz nicht anders formulirt werden können, als: so thue es, so trage ihn an mir vorüber. „Jesus würde also," sagt v. Hofmann sehr richtig, „für den Fall, dass der Vater den ihm vor Augen schwebenden, an ihn herankommenden Kelch an ihm vorüberführen will, so dass er ihn, wie das prägnanter Weise mit *παρένεγκε* verbundene *ἀπ' ἐμοῦ* sagt, nicht zu trinken braucht, sein Einverständniss hiemit erklären und nicht darauf bestehen, ihn zu leeren. Dieser Widersinn ist nur durch die Lesart *παρένεγκε* ausgeschlossen, bei welcher *εἰ βούλει* die erbetene Vorüberführung des Leidenskelchs davon abhängig macht, wenn sie in seinem Rathschlusse Raum hat, so dass der mit *πλήν* angeschlossene Satz schon darin enthalten ist und nur noch eigens hinzufügt, dass es nicht nach seinem in der Bitte ausgesprochenen Willen, sondern nach dem Willen Gottes gehen soll. Er ordnet seinen Willen, des bittern Tranks überhoben zu bleiben, nicht nur dem Willen Gottes unter, sondern auch seinem eignen Willen, dass das geschehe, was Gott will. Hiemit ist das Bedenken gehoben, welches man darin fand, dass er eine Bitte gethan haben sollte, deren Erfüllung sich mit dem Willen Gottes nicht vertrug." Wir können v. Hofmann in seinem scharfen Urtheil über die *lectio recepta* nur beipflichten: es ist allerdings ein Widersinn anzunehmen, dass der Herr, welcher den Willen seines Gottes alle Zeit gern thut und hier den dringenden Wunsch ausspricht, wenn es mit dem ewigen Willen, mit dem Heilsrathschlusse Gottes sich vertrüge, dass er nicht leide und sterbe, den Leidenskelch erlassen zu bekommen, noch im Sinne gehabt habe, ausdrücklich zu erklären, dass er dahinein willige, damit sich zu-

frieden gebe. Ich entscheide mich darum auch für die Lesart *παρένεγκε*. Der Erlöser bittet also seinen Vater, den Todeskelch an ihm vorüberzutragen, mit dem Tode ihn zu verschonen, aber er bittet dieses nicht ohne Weiteres, sondern stellt seine Bitte unter die Bedingung: *εἰ βούλει*. Alles Handeln Gottes ruht auf seinem Willen, es ist nicht in erster Linie eine Entfaltung seiner absoluten Macht, sondern die Ausführung seines heiligen Willens: auf diesen letzten Grund bei allem Thun Gottes greift dieses Gebet zurück. Die menschliche Natur sträubt sich gegen das Leiden, schaudert zurück vor dem Sterben, aber sie rebellirt nicht gegen Gott den Herrn: sie macht ihm nur Vorstellung, offenbart ihm, was es ihr für einen Kampf, für eine Selbstüberwindung kostet, den Kelch zu trinken, aber sie kündigt ihm nicht den Gehorsam; sie fragt nur an, ob es nicht einen andern Weg gebe, und erklärt sich bereit, wenn es nicht anders gehen könne, dem höheren Willen sich zu unterwerfen. Was mit dem *εἰ βούλει* schon angedeutet ist, das tritt in dem Satze: *πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω*, wie v. Hofmann schon hervorgehoben hat, noch deutlicher heraus. Nicht er, sondern Gott soll die Entscheidung treffen: nicht sein Wille, sondern Gottes Wille soll das Gesetz sein.

Hengstenberg hat nicht Unrecht mit seiner Bemerkung, dass dieses Gebet die stärkste Widerlegung des Monothelitismus sei, denn zwei Strömungen machen sich hier in dem Willen Jesu bemerklich. Er will des Leidenskelches einer Seits überhoben sein und anderer Seits will er ihn gehorsam trinken: sein Fleisch ist schwach und sträubt sich gegen den Kelch, welchen Gott ihm darreicht, aber sein Geist ist willig, den Kelch aus der Vaterhand zu nehmen. Die Alten vertheilen das Gebet unter die zwei Naturen des Herrn: als Mensch spricht er: Vater, wenn es möglich ist, und als Gott: doch nicht wie ich will, sondern wie du willst. So schon Chrysostomus: *τῷ μὲν οὖν εἰπεῖν, εἰ δυνατόν, παρελθέτω, ἔδειξε τὸ ἀνθρώπινον· τῷ δὲ εἰπεῖν, πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ, ἔδειξε τὸ ἐνάρετον καὶ ἐμφιλόσοφον, παιδεύων καὶ τῆς φύσεως ἀνθελκούσης ἕπεσθαι τῷ θεῷ.* Damit dürfte aber der Knoten noch nicht gelöst sein: denn der Heiland begnügt sich nicht, seine menschliche Schwäche, den Widerwillen seines Fleisches, seiner reinen, menschlichen Natur gegen das Kreuz auszusprechen, sondern auf Grund dieser Sachlage richtet er an Gott die Bitte, einen andern Weg ausfindig zu machen, um seinetwillen, um des Leidens und Sterbens willen, welches ihm so schwer wird, seinen Rathschluss in etwas abzuändern, von seinem ausgesprochenen Willen abzustehen. Es zeigt sich also ein Widerstreit, ein Zwiespalt zwischen Gottes und des Sohnes Gottes Willen, wenn derselbe auch zu keinem Bruche, sondern nur zu einer Klage führt. Aus dem Gebete des Herrn scheint hervorzugehen, dass es verschiedene Wege, das menschliche Geschlecht zu erlösen, gebe, und dass das Leiden und das Sterben des Erlösers also jeder zwingenden Nothwendigkeit entbehre, sondern nur nach Gottes Gutdünken beliebt sei. Denn es wäre ein kolossaler Unverstand, das Gebet so zu fassen, dass er überhaupt seines Mittlergeschäftes, seines hohenpriesterlichen Amtes enthoben sein wolle: er will das Menschengeschlecht erlösen, das muss festgehalten werden, sonst hätte er in dem Garten Gethsemane an seiner eigenen Bestimmung gezweifelt und sich selbst aufgegeben, aber der Gedanke regte sich in ihm: sollte es denn keinen andern Weg geben als diesen schweren Leidensweg? Hat aber Gott diesen Weg erwählt und beschlossen, so

scheint Jesus mit seinem Gebete seinen Vater anderen Sinnes machen zu wollen, also der Ueberzeugung zu sein, dass Gottes Rath kein unabänderlicher ist.

Calvin hat diese Schwierigkeiten schon richtig erkannt. Er sagt: *frustra laborant quidam, ut ostendant, non hic precationem describi, sed querimoniam duntaxat. Ego vero tametsi abruptum fuisse votum fateor, non tamen dubito, quin precationem Christus conceperit. Nec obstat, quod rem impossibilem sibi concedi poscit, quia non semper fidelium preces continuo tenore ad finem usque fluunt: non semper aequabile temperamentum servant, non semper etiam distincto ordine sunt compositae, quin potius implicitae et perplexae, vel confligunt secum, vel in medio cursu subsistunt: sicuti navis procellis iactata, quamvis ad portum tendat, non tamen rectum et aequabilem cursum tenere potest ut in mari quieto. Tenendum quidem est, non fuisse turbulentos Christi affectus, qui more nostro eius animo puram moderationem concuterent: sed quantum ferre potuit sana et integra hominis natura, metu perculsus et anxietate constrictus fuit, ut necesse foret inter violentos tentationum fluctus alternis votis quasi vacillare. Haec ratio est, cur mortem deprecatus mox sibi frenum iniiciat patrisque imperio se subiiciens votum illud subito elapsum castiget ac revocet. Sed quaeritur, quomodo aeternum patris decretum rescindi postulet, cuius minime ignarus erat. Nam etsi interponitur conditio, si possibile est, hoc tamen absurdum videtur, flexibile Dei consilium facere. Sic enim penitus statuere convenit, fieri non posse, ut Deus consilium retrectet. Apud Marcum vero videtur Christus Dei potentiam decreto opponere, omnia, inquit, tibi possibilia sunt. Atqui perperam huc Dei potentia extenditur, ut varium et mutabilem reddendo veritatem eius infirmet. Respondeo, nihil esse absurdi, si Christus ex communi piorum more, omisso divini consilii intuitu, desiderium suum, quo aestuabat, in patris sinum deposuerit. Neque enim fideles in fundendis precibus semper ad speculanda Dei arcana conscendunt, vel tanquam in otio expendunt, quid factu sit possibile, sed votorum fervore interdum celeres feruntur. Sic Moses petit deleri de libro vitae: sic Paulus optavit anathema fieri. (Exod. 32, 32. Rom. 9, 3.) Non fuit igitur haec meditata Christi oratio, sed vis et impetus doloris subitam ei vocem extorsit, cui statim addita fuit correctio. Eadem vehementia praesentem coelestis decreti memoriam illi abstulit, ut non reputaret in ipso momento, se hac lege missum esse humani generis redemptorem: sicuti gravis anxietas saepe caliginem oculis obducit, ne simul in mentem veniant omnia. In summa nihil absurdi est, si in precibus non semper occurrit praesens omnium rerum attentio, ut distinctus ordo teneatur. — Imo sicuti varii cantus et inter se discrepantes adeo nihil dissonum habent, ut potius concinnam suavemque harmoniam conficiant, ita in Christo insigne exstitit symmetriae exemplar inter Dei et hominum voluntates, ut absque conflictu et repugnantia inter se differant. Hic quidem locus clare docet, nimis insipidos fuisse veteres haereticos, qui Monotheletae dicti sunt, quod fingerent Christum non nisi una voluntate et simplici fuisse praeditum: neque enim, quatenus Deus erat, aliud voluit quam pater. Sequitur ergo humanae eius animae suos fuisse affectus ab arcano Dei consilio distinctos.* Diese lichtvollen Ausführungen Calvins billigt nicht nur Beza, sondern auch Joh. Gerhard vollständig, obgleich er dessen Namen nicht nennt; er muss Calvins Harmonie vor Augen gehabt haben, denn ganz bestimmte Ausdrücke und Wendungen kehren bei ihm wieder. *Sed*

cum Christus noverit ab aeterno a patre coelesti decretum, ut hoc et non alio modo generis humani redemptio perficeretur, cur dicit, si possibile est et, si vis, transfer a me calicem? Noverat certe decretum Dei esse immutabile. Respondeo, orat ut verus homo, ideoque ex communi piorum more oculos et animum a consideratione decreti divini paululum vertit et desiderium suum, quo aestuabat, in sinum coelestis patris deponit. Sic pii in adversis non speculantur arcana Dei decreta, cogitantes omnia ab aeterno praevisa et decreta esse, ideoque frustra preces fundi, sed calamitates suas vel aufferri vel mitigari vera fide petentes voluntati divinae suam voluntatem reverenter submittunt.

Wir schliessen uns diesem an und glauben, dass damit wirklich Alles gesagt ist, was gesagt werden kann. Die menschliche Natur in dem Herrn macht sich geltend, wozu sie unbedingt ein Recht hat, warum soll sie es nicht eingestehen, dass ihr der Kelch bitter schmeckt, sehr schwer eingeht? Aber dieses Geständniss und die darauf gegründete Bitte, davon verschont zu bleiben, hält sich in den rechten Schranken, denn es wird kein Versuch gemacht, sich eigenwillig, eigenmächtig zu entziehen, sondern Gott nur die ganze Sache befohlen und in seinen Willen hineingestellt, welcher geschehen soll. Der Wille Gottes ist unwandelbar und sein Rathschluss, wie die Erlösung ausgeführt werden soll, ist unabänderlich: aber was der Geist klar erkennt und was Jesus seinen Jüngern gegenüber oft und stark genug betont hat, tritt hier in Schatten, da der Schmerz in dieser Stunde so gross ist, dass er den Wunsch zu rechtfertigen im Stande ist, dass, wenn irgend möglich, Gott in letzter Stunde in diesem Punkte eine Milderung eintreten lasse.

Dass der Herr in diesem Kampf, in welchem die ganze Leidenslast vereint mit der Sündenlast der ganzen Welt auf seine Seele drückte, schwach wurde, dass die ihm auf seine Schultern gelegte Bürde zu schwer wurde, sagt uns Lukas ausdrücklich. Er wäre unterlegen, natürlich nicht nach seiner göttlichen Natur, nach seinem willigen Geiste, sondern nach seiner menschlichen Natur, nach seinem schwachen Fleische, wenn nicht der Vater sich seiner erbarmt hätte. Seine Seele, welche bis zum Tode betrübt war, wäre, wenn nicht wunderbare Hülfe gekommen wäre, vor Jammer und Herzeleid dahingefahren. Was Lukas im 43. und 44. Verse berichtet, ist in einer ganzen Anzahl von Handschriften nicht zu finden, wie z. B. in den beiden ehrwürdigen Codices, dem Alexandrinus und Vaticanus, in dem Codex Sinaiticus steht es. Wir können hier lernen, wie wenig die alten Abschreiber auf diplomatische Treue hielten, das dogmatische Interesse verleitete sie zu gewissenlosen Streichungen in dem ihnen vorliegenden Texte. Weil es ihnen unstatthaft dünkte, dass die Seelenangst Jesum einer Stärkung durch einen Engel bedürftig machte und ihm blutigen Schweiss auspresste, liessen sie diese Worte lieber aus oder bezeichneten sie dieselben durch Asterisken als im höchsten Grade verdächtig. Aber sie sind ächt und zu dem Zeugniss des Sinaiticus treten die Zeugnisse der griechischen und lateinischen Kirchenväter in stattlicher Reihe von Justinus Martyr und Irenaeus an. Lukas erzählt für das Erste: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν.* Gabler, Schleiermacher, Br. Bauer, Strauss, Hase, Bleek, Meyer u. A. finden diess sagenhaft: da wir aber in dem Texte selbst kein Moment entdecken können, welches auf einen Mythus hinweist, so bleiben wir bei dem Sinne, welchen Lukas

bei seinem Niederschreiben unbedingt gehegt hat, und finden hier ein historisches Faktum angegeben, was auch die Ansicht der Kirchenväter und Reformatoren, sowie, um nur einige hervorragende Namen aus der späteren Zeit zu nennen, Gerhards, Bengels, Olshausens, Hengstenbergs, v. Hofmanns, Keils ist. Wie dieser Engel erschienen ist, gibt der Evangelist allerdings nicht bestimmt an: es liesse sich desshalb an ein inneres Gesicht eben so gut wie an eine äussere Erscheinung denken. Vergleichen wir aber die andern Stellen, in welchen von einem Sichtbarwerden sei es der Engel oder des Auferstandenen die Rede ist, so finden wir, dass der Evangelist nicht ein visionäres, entzücktes Schauen mit dem Auge des Geistes, dem inneren Sinn meint, sondern ein objektives, reales Sehen mit dem leiblichen Organ. Luk. 1, 11. 24, 34. Sichtbarlich, dem äusseren Auge wahrnehmbar, so fasst Meyer im Gegensatz zu Olshausen ganz richtig dieses *ὤφθη*, erschien ein Engel dem mit dem Tode Ringenden und dieser Engel theilte dem, welcher schwach und matt im Staube lag, Kraft mit. Es fragt sich, ob diese Kräftigung und Stärkung sich auf den Leib oder den Geist bezog. Grotius, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Meyer, v. Hofmann in seinem *opus posthumum* über Lukas, Keil behaupten, die geistigen Kräfte seien vermehrt und erhöht worden. Ich kann ihnen nicht beipflichten: fehlt es Jesu denn an geistiger, geistlicher Kraft? Ist sein *πνεῦμα* nicht *πρόθυμον*? Der Meister steht doch hoffentlich nicht unter seinen drei auserwählten Jüngern? Nur sein Fleisch war schwach; wie dasselbe später zusammenbrach, als er das Kreuz nach Golgatha hinaustragen sollte, so bricht es hier zusammen, da die Hand den Leidenskelch erfassen soll. Daher stimmen wir Bengel vollständig bei, welcher diese Stärkung *non per cohortationem*, denn dann würden die gesunkenen Geisteskräfte durch aufstachelnde Worte erregt und erweckt werden, *sed per corroborationem* geschehen lässt; es wurden wirklich durch den Engel neue Kräfte dem erschöpften Leibe zugeführt, was Hess, Stier, Godet, Ebrard, v. Hofmann im Schriftbeweise 1, 391 auch annehmen. Dieser Engel, welcher durch seine Erscheinung, was Bengel noch hervorhebt, ein *signum bibendi calicis* war und dem Herrn die absolute Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens verbürgte, hat dasselbe Geschäft zu verrichten, welches den Engeln in der Wüste der Versuchung oblag, wo sie dem von 40tägigem Fasten Ermatteten dienten. An einer geistlichen Aufrichtung und Stärkung Jesu durch die Nähe eines Engels, worauf v. Hofmann zu Lukas alles beschränkt, oder durch irgend welchen Zuspruch, woran noch Ebrard denkt, komme ich nicht ohne Anstoss vorbei, denn das Verhältniss des Vaters zu dem Sohne ist doch als ein so inniges zu betrachten, dass der Vater nicht durch Internunzien mit dem Sohne verhandelt: hingegen eine Erfrischung und Erquickung seines leiblichen Organismus durch den Dienst der Engel erregt kein Bedenken. Hengstenberg nimmt das Wort von Glöckler auf: „das Starke stärkt das Schwache, nicht aber das Schwache auch eben so das Starke. Wenn nun hier ein Engel den Sohn Gottes, ein Knecht den Herrn (Hebr. 1, 1—14) stärkt, so ist hier in diesem Augenblicke der Herr schwächer als der Knecht, Christus der eingeborne Sohn Gottes, erniedrigt unter die Engel.“ Sie finden hier also die Bestätigung des Wortes Hebr. 2, 7 und 9. Wir haben nichts dagegen, obschon man fragen könnte, ob nicht der, welcher zu Tische sitzet und sich stärkt, grösser ist als der, welcher ihm dienet, und der Engel, als Gottes dienstbarer Geist, nicht aus seinem

Vermögen Kraft dem Herrn darreicht, sondern nur das, was er von Gott zu diesem Zwecke empfangen hat, ihm zuführt. Wir glauben aber, dass sich die Stelle des Hebräerbriefes nicht auf diesen kurzen Augenblick, sondern überhaupt auf die ganze Lebenszeit des Heilandes bezieht.

Nach Kühnöl soll Lukas diese Engelserscheinung in dem folgenden Verse motiviren: er übersetzt *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο, nam cum summo premeretur angore, ardentius precabatur* und merkt an: *καί, Hebr. Vav. centies ita ponitur, ut reddi debeat: nam.* Aber man sei doch vorsichtig, das *καί* reiht einfach zwei Thatsachen an einander und da die Erzählung naturgemäss fortschreiten muss, so folgt auf die Stärkung durch den Engel erst dieses Beten: ein *ὕστερον πρότερον* liegt nicht vor. Jene Erscheinung, welche dem Erlöser neue Kräfte mittheilte und zugleich die persönliche Erklärung war, dass er den Leidenskelch trinken müsse, trieb ihn nun, der sich in *ἀγωνία* befand, worunter der Grieche nicht den Todeskampf, sondern ursprünglich nur die Furcht, welche der empfindet, der auf den Kampfplatz sich begibt, bezeichnet und dann weiter jede Angst, *ἐκτενέστερον* zu beten. Anhaltender, so übersetzt Keil dieses Adverbium nach dem Vorgange von Steinmeyer, welcher die gewöhnliche Uebertragung mit *vehementius, ardentius* abweist. Allein das Adverbium ist in der That nicht so wohl extensiv, als intensiv zu nehmen, wie wir aus dem Blutschweiss, von dem Lukas sofort redet, schliessen dürfen, denn nicht die Länge, sondern die Höhe der Angst presst den Schweiss aus. Mit gesteigerter Anstrengung, mit erhöhter Inbrunst betete jetzt der Herr: dass des Vaters Wille unabänderlich sei, war ihm durch die Engelserscheinung klar und gewiss geworden und so galt es nun, das sich sträubende Fleisch, das menschliche Gefühl, den eigenen Wunsch und Willen ganz dem Rathschlusse Gottes unterthan zu machen. Er betete anhaltender und heisser, um auch das letzte Widerstreben seines Fleisches zu brechen und von seinen Knieen sich zu erheben als ein solcher, der mit dem Tode und der Sünde der Welt gerungen und obgelegen hatte. Welch einen Kampf es ihm aber kostete, diesen Sieg davon zu tragen, lehren uns die Worte des Lukas: *ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.* Theophylactus und Euthymius Zigabenus verstehen diese Worte bildlich, die Schweisstropfen, welche dem Gotteskämpfer in Gethsemane auf der Stirne standen und zur Erde fielen, sollen nur so gross und so dicht gewesen sein wie Blutstropfen. Unter den Neueren hat diese Auslegung viel Beifall gefunden, Hammond, Elsner, Michaelis, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Hug, Krabbe, Bleek u. A. mehr, zuletzt v. Hofmann heissen sie gut. Wir können das aber nicht thun: wir wissen nämlich dann nicht, was wir mit den letzten Worten *καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν* anfangen sollen? Sollen sie etwa die Dichtigkeit der Schweisstropfen, welche durch *θρόμβοι* schon angegeben ist, noch ein Mal uns bezeugen? Aber dann hätte, was Hengstenberg schon hervorhebt, der Singular stehen müssen, denn nicht von Schweisstropfen ist die Rede, sondern von *ὁ ἱδρώς*. Der Evangelist will aber auch nicht sagen, dass der Schweiss Jesu sich in Blut verwandelte; er hätte dann nicht *ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος* schreiben dürfen, sondern *εἰς θρόμβους αἵματος* schreiben müssen: er will nur mittheilen, dass der Schweiss des Heilands eine blutige Schweissmasse ward, welche mit Bluttheilen untermischt war und bei dem Herunterfallen auf die Erde wie Blutklümpchen sich darstellte, so neuerdings wieder Meyer, Baumgarten-

Crusius, Godet, Hengstenberg, Keil, Steinmeyer, welche damit zu der Auffassung der Kirchenväter und der Reformatoren zurückgekehrt sind. Wenn v. Hofmann gegen Meyer sich wendet, der unter θρόμβοι Klumpen geronnenen Blutes verstehen will, so hat er zuerst übersehen, dass Meyer in dem Contexte selbst Klumpen mit Klümpchen vertauscht, und dann dass, wenn θρόμβος gelegentlich auch ein Mal wie in Aeschylus Eumenides 184 nicht geronnenes Blut bedeuten sollte, es meist in diesem Sinne erscheint. Die Jünger sahen diesen blutigen Schweiss, nicht wie Godet, welchen v. Hofmann desshalb zur Rede stellt, in dem Lichte des Vollmondes, der an dem Himmel stand, sondern als der Herr zu ihnen vom Beten zurückkam: der Schweiss pflegt ja nicht mit einem Male wie weggeblasen zu sein, sondern, wenn die Anstrengung auch vorüber ist, bricht er noch immer reichlich auf der Stirne hervor, da die Poren ein Mal geöffnet und der Naturprozess im Gange ist. Dass Blutschweiss möglich ist, kann nicht geleugnet werden: Chr. Fr. Ferdinand Gruner hat 1805 in einer *Commentatio de morte Jesu Christi vera, non simulata*, p. 33 und 109 ff. die medicinischen Belege dazu gesammelt. Er konstatirt allerdings, dass ein solcher Blutschweiss nur in dem höchsten Stadium der Angst vorkomme. Aber befindet sich Jesus jetzt nicht in dem schwersten Seelenkampfe? Hat er je wieder in dieser Weise mit dem Tode gerungen? Warum soll das in heftige Bewegung gerathene Blut nicht in dieser Stunde die Blutgefässe durchbrochen haben und mit dem Schweisse durch die Schweissdrüsen auf die äussere Haut gedrungen sein?

Von seinen Knieen erhebt sich Jesus, ἀναστάς schreibt Lukas, nachdem er gegen eine Stunde, wie aus seiner Frage an die Jünger hervorgeht, im Gebete mit seinem Gott und Vater gerungen hatte, und begibt sich zu seinen Jüngern, natürlich nicht zu denjenigen, welche er am Eingange des Gartens zurückgelassen hatte, sondern zu denen, welche er tiefer in den Garten hineingeführt hatte, also zu seinen drei Auserwählten, zu Petrus, Jakobus und Johannes. Er hatte sie gebeten, mit ihm zu wachen, und ihnen mit dem Worte, dass er, mit dem sie wachen sollten, hingehe, um zu beten, einen Wink gegeben, wie sie sich wach erhalten könnten, aber er findet sie nicht in der gewünschten Verfassung. Sie wachen nicht im Gebete, sondern sie sind, den Jungfrauen gleich, welche auf den Bräutigam, der da kommen wollte, warteten, eingeschlafen: er findet sie καθεύδοντας, wie Matthäus und Markus schreiben, κοιμωμένους, wie Lukas sagt. Ihr Schlaf ist tief und fest: sie können nicht erst in den letzten Minuten entschlummert sein, denn sie erwachen nicht bei dem Rauschen der Schritte und der Gewänder des Nahenden. Sie schlafen, sie, die Auserwählten, in der Stunde, da ihr Herr in der grössten Seelennoth sich befindet, trotzdem dass er sie dringend ersucht hat, mit ihm zu wachen. Diese Erscheinung ist in hohem Grade auffallend. Haben sie nicht aus seinem Munde das Wort gehört: meine Seele ist betrübt bis an den Tod? Haben sie nicht sein Zittern und Zagen gesehen? Haben sie ihn nicht lieb? Haben sie nicht den Vorsatz gehabt, mit ihm zu wachen? Viele Ausleger, selbst auch Meyer, finden dieses Schlafen der drei gefördertsten Jünger psychologisch unerklärbar. Sie meinen, nur gleichgültige, stumpfsinnige Menschen hätten Angesichts dessen, was sie gesehen und gehört hatten, in die Arme des Schlafes sinken können. Lukas aber erklärt, woher es kam: sie schliefen ἀπὸ τῆς λύπης. Nicht jeder Schmerz bahnt dem Schlafe einen

Weg zu uns: heftige leibliche Schmerzen scheuchen ihn von unsrem Lager, das ist die allgemeine Erfahrung. Der Schmerz, welcher an dem Leibe vorübergeht und sich mit ganzer Macht allein auf die Seele stürzt, macht aber den Menschen schläfrig: die Traurigkeit, welche bis in den Grund des Herzens hinabdringt, spannt ab, ermattet, erschöpft den Menschen also, dass er nicht mehr wach bleiben kann, wenn er es auch noch so gern möchte. Seelenschmerzen zehren weit schneller als Leibesschmerzen die Kraft auf. Gut bemerkt Hengstenberg: „wahrscheinlich würden die Meisten von den Jüngern, welche der Heiland als noch nicht reif zu diesem Schauspiel zurückliess, nicht eingeschlafen sein. Aber das Schlafen der Drei war dem Heilande tröstlicher wie das Wachen der Uebrigen. Zartes Herz, tiefer Schmerz! Hätten sie den Heiland nicht so lieb gehabt, so würde sein bevorstehendes und sein gegenwärtiges Leiden sie nicht mit solchem Schmerze erfüllt haben. Und wiederum, hätten sie ihren Schmerz ganz auf Gott geworfen, wie der Heiland es that, so würde derselbe ihre Natur nicht so angegriffen haben, dass sie zum Wachen und Beten unfähig wurden und also das Leid desjenigen vermehrten, mit dem sie so inniges Mitleid hatten."

Jesus kann sie nicht schlafen lassen: Schweres steht ihnen bevor und um dieses Schwere zu ertragen, kommt es nicht auf Leibeskraft an, welche man im Schlafe gewinnt, sondern auf Geisteskraft, welche nicht auf diesem natürlichen Wege uns zuströmt, sondern nur von oben kommt, wenn wir im Gebete darum anhalten. Er weckt sie durch einen lauten Zuruf. Nach Lukas, welcher überhaupt höchst summarisch erzählt, ruft er allen zu: *τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν.* Nach Matthäus und Markus wendet er sich in Sonderheit an Petrus: beide sagen ausdrücklich: *λέγει τῷ Πέτρῳ* und nach Markus spricht er zu ihm besonders: *Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι.* Diese Apostrophirung des Simon dehnt Matthäus sofort auf alle drei Jünger aus, denn er gibt dieses Wort so wieder: *οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ.* In der schliesslichen Ermahnung stimmen Matthäus und Markus wieder genau mit einander überein und nähern sich dem Lukas so auffallend, dass man nothwendig Luk. V. 46 für eine andere Redaktion desselben Wortes halten muss, wodurch man dann aber auch genöthigt wird, die Engelserscheinung und den blutigen Schweiss mit der ersten Bitte in Verbindung zu bringen und nicht wie J. Gerhard auf die dritte Bitte oder wie Keil auf die zweite Bitte folgen zu lassen. Nur zu der ersten Bitte passt beides: was bedarf es noch eines stärkenden Engels, wenn der Kämpfer schon den herrlichsten Sieg errungen hat? Wie kann blutiger Angstschweiss bei ihm ausbrechen, nachdem er den Seelenkampf entweder völlig überstanden oder doch wenigstens demselben die Spitze abgebrochen hat mit seiner unbedingten Unterwerfung unter seines Vaters Willen? Beide Vorgänge fallen in die Hitze des Kampfes, auf den Höhepunkt, wo die Entscheidung stattfindet.

An Petrus wendet sich Jesus, ihn ruft er bei Namen; aber er nennt ihn nicht Petrus, sondern Simon. Ein deutlicher Fingerweis, dass der Jünger, welcher da schläft, noch kein Petrus ist, trotz all seiner Versicherungen, sondern nur ein Simon. *Σίμων, καθεύδεις;* Kühnöl sagt zu wenig, wenn er den Herrn seine Verwunderung, und Fritzsche zu viel, wenn er denselben seine Indignation darüber aussprechen lässt, dass er schläft. Einen

Vorwurf enthält sicher diese Frage. Sein Schlafen passt so wenig zu seinen Versprechungen und zu der Lage, in welcher er vor allen andern Jüngern sich befindet. Hat er sich nicht vermessen, sich nicht zu ärgern, wenn alle Andern sich auch ärgern würden, mit ihm in's Gefängniss und in den Tod zu gehen? Welche Kraft schrieb er sich zu und wie gering ist sein Vermögen! Die kleinste Probe besteht er nicht. Wachen sollte er, und doch entschlief er! Und ist ihm nicht verkündet worden, dass Satanas ihrer und seiner in Sonderheit begehrt habe, dass er in dieser Nacht, ehe der Hahn krähe, seinen Meister drei Mal verleugnen würde? Welche Versuchung steht ihm bevor, welch ein Fall wirft ihn in dieser Nacht noch zu Boden, und er hat sich dem Schlafe dahingegeben und unterlässt das Wachen und Beten! *Οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;* Eine Stunde, zum Höchsten eine einzige Stunde hat der Herr den Petrus allein gelassen, und diese eine Stunde konnte er nicht wachen: wird er, welcher der höchsten Gefahr ausgesetzt ist, die andern Stunden dieser Nacht auf seiner Hut sein? Welche Kraft hat er sich zugeschätzt, allen drohenden Gefahren, allen grimmigen Feinden wollte er die tapfere Brust entgegenwerfen, und vor dem süssen Schlafe konnte er sich nicht auf den Füssen halten? Vordem noch der erste Angriff geschehen ist, liegt er schon dahingestreckt auf dem Erdboden! Das Wort geht aber von Petrus zu den beiden Andern weiter: sie sind mit ihm in gleicher Schuld. Alle Jünger haben dem Herrn ihre unwandelbare Treue zugesagt, sie haben ihm wohl noch, als er von ihnen sich losriss, die festeste Zusicherung gegeben, dass sie mit ihm wachen wollten. Verdient Petrus Tadel, so auch sie: sie erhalten ihn in der gebührendsten Form. Das, was dem Petrus vorgehalten wurde, wird fast mit denselben Worten auch ihnen vorgerückt. Jesus sagt zu ihnen: *οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;* Euthymius fasst *οὕτως* für sich allein: *τὸ οὕτως*, sagt er, *κατ' ἐρώτησιν ἠθικὴν ἀναγνωστέον* und supplirt dazu *ὑπέσχου*, so hast du versprochen, zu thun? Allein der Context legt diese Ergänzung durchaus nicht nahe. Will man *οὕτως* für sich nehmen, so kann es nur ein Ausruf sein der Verwunderung, etwa unserm, also doch! entsprechend. Allein am Besten ist es, nach *οὕτως* keine Interpunktion zu setzen, sondern es zu dem Satze zu ziehen. Ein Zwiefaches ist da möglich: entweder kann man mit Weiss übersetzen: so sehr seid ihr unvermögend, eine Stunde zu wachen mit mir, oder mit Grotius, Bengel, Fritzsche, Bleek, Meyer, Keil u. A.: also *(siccine, adeone)* ihr vermochtet nicht u. s. w. Es kann nicht in Abrede gezogen werden, dass *οὕτως* so sehr bedeuten kann, vgl. Joh. 3, 16, allein da in der Parallelfrage bei Markus dieses Moment nicht hervorgehoben ist, so scheint es mir besser, in *οὕτως* das schmerzliche Bedauern und Befremden ausgedrückt zu finden, dass das Fleisch bei seinen drei besten Jüngern noch so überwiegt, dass es den Geist dämpft. Einen Stachel sollte diese Frage in ihre Herzen bohren und sie zu der Erkenntniss führen, wie viel ihnen noch fehle, um gewappnet zu sein gegen den Versucher. *Μετ' ἐμοῦ*, so sagt Jesus nachdrucksvoll, vermochtet ihr nicht zu wachen; Chrysostomus findet dieses *μετ' ἐμοῦ* schon bedeutsam, Bengel geht merkwürdiger Weise an ihm vorüber. Der Kirchenvater sagt: *καὶ τὸ μετ' ἐμοῦ οὐχ ἁπλῶς κεῖται, ἀλλ' ὡσανεὶ ἔλεγε· γρηγορῆσαι οὐκ ἴσχυσας μετ' ἐμοῦ, καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ τὴν ψυχήν σου θήσεις;* Fritzsche findet diess *argutius:* ich möchte dem *μετ' ἐμοῦ* statt des *ὑπὲρ ἐμοῦ* lieber ein *ἄνευ ἐμοῦ* gegenüberstellen. Können

sie nicht eine Stunde wachen, wenn er bei ihnen ist, sie bittet zu wachen und ihnen im Wachen und Beten ein Beispiel gibt und sie durch sein lautes Geschrei (Hebr. 5, 7) nicht bloss wach erhält, sondern auch anfeuert: wie werden sie im Stande sein zu wachen, wenn er von ihnen genommen ist, wenn sie allein stehen!

Jetzt ist zum Schlafen keine Zeit: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε*, ruft er ihnen nach den beiden ersten Evangelisten, nach Lukas aber: *ἀναστάντες προσεύχεσθε* zu, *ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν*, sagen alle Drei einstimmig. Das *ἀναστάντες* bei Lukas kann sagen, dass sich die Jünger von ihrem Sitz oder von ihrem Lager erheben sollen. Ihnen war nicht geboten worden, sich hinzusetzen, sondern nur da zu bleiben: sie setzten sich wohl aber wie die Andern auch auf den Boden nieder und sanken, vom Schlaf überwunden, um. Während er betend dort lag, liegen sie schlafend hier; welcher Kontrast! Sie sollen nicht wieder in Versuchung kommen, einzuschlafen, daher ergeht an sie das Gebot: aufzustehen, sich nicht aufrecht wieder hinzusetzen, sondern auf die Füsse zu treten. Wer steht, schläft nicht so leicht ein als der, welcher sitzt: das Einschlafen ist zu gefährlich, denn der Schläfer stürzt und sinkt nicht hin: er schüttelt sich also den Schlaf ängstlicher aus den Augen. Und die ganze Stellung ist zu unbequem, der Schlaf stellt sich bei dem Menschen, welcher steht, viel später ein als bei dem, welcher sitzt, wenn sie beide auch gleich müde sind. Sie sollen fortan wachen und, um wach zu bleiben, beten: Wachen und Beten gehören zu einander, der welcher wacht, wacht mit dem Leibe, der welcher betet, wachet auch, und zwar wachet er mit seinem Herzen (Hoheslied 5, 2), mit seinem Geiste (Jesaj. 26, 9). Haben sie nicht wachen können, obgleich er sie bat: *γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ*, also in seiner Gemeinschaft ihm zu Liebe es zu thun, so legt er ihnen jetzt das Wachen und Beten ganz bestimmt wegen ihrer selbst, wegen des Heiles ihrer Seelen auf das Gewissen. Dass sie nicht, bestimmter, denn es steht hier *ἵνα*, damit sie nicht in Versuchung gerathen, sollen sie wachen und beten. Das *ἵνα* braucht nicht die *materia precum* anzugeben, was Bengel, de Wette, Bleek u. A. wollen, man kann *ἵνα* ganz streng nehmen, sie sollen in der Absicht wachen und beten, dass sie nicht in Versuchung fallen, so Meyer, Keil u. A. Wer wacht, der sieht die Versuchung an sich herankommen und kann seine Vorkehrungen treffen, ihr aus dem Wege gehen oder sich auf sie rüsten: hingegen der, welcher schläft, bemerkt nichts und sieht sich mit einem Male mitten in der Angst und Gefahr darinnen, was nicht bloss die Kraft lähmt, sondern auch den Geist verwirrt. Aber das blosse Wachen genügt nicht in der Stunde der Versuchung, mit unsrer Macht ist es nicht gethan; wir sind gar bald verloren, wenn wir auf uns allein sind angewiesen. Es gilt, die Kräfte der zukünftigen Welt an uns zu ziehen, dass wir die Versuchungen dieser Welt überwinden: den Himmel öffnen und beugen wir zu uns nieder durch das Gebet. Wer betet, der empfängt die Kraft Gottes aus der Höhe zu dem Kampfe, der ihm verordnet ist: der erhält helle Augen, einen starken Arm, ein festes und getrostes Herz. Viele Versuchungen bleiben von dem ferne, der da wacht und betet: und tritt die Versuchung dennoch an ihn heran, so fällt er nicht in der Versuchung, in welche er hineingefallen ist. *Quia in magistri periculo torpebant discipuli*, sagt Calvin, *ad se ipsos revocantur*, *ut proprii mali sensu expergefiant. Denuntiat ergo Christus*, *nisi vigiles sint et orent*, *statim a tentatore*

posse opprimi: acsi dixisset, quando vos nulla tangit mei cura, nolite saltem vos negligere, quia vestra hic res agitur, ac nisi cavetis, tentatio vos statim demerget. Nam intrare in tentationem, est succumbere. Zwar ist nicht jedes *intrare in tentationem* schon ein *succumbere*, aber jedes *intrare in tentationem* ohne Wachen und Beten. *Notemus autem resistendi modum hic praescribi, non ut nostra virtute et industria freti colligamus animos, sed potius ut conscii nostrae infirmitatis arma et vires petamus a domino. Nihil ergo sine precibus vigilantia nostra proficiet.*

Zu wachen und zu beten, damit wir nicht in Versuchung hineingerathen, ist eine ganz unerlässliche Pflicht: *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*, fügt Jesus in lebhafter Rede, wesshalb kein *γάρ* diesen Satz an den vorherstehenden Imperativus anschliesst, nach Matthäus und Markus noch hinzu. Ein Dualismus wird hier in den Jüngern gesetzt, denn an sie wendet sich die Rede, und dieser Dualismus muss bei allen Wiedergeborenen hervortreten, denn zu denselben werden wir die Jünger rechnen müssen, da Jesus zu ihnen gesagt hat: ihr seid rein (Joh. 13, 10): sie waren wenigstens auf dem besten Wege zur Wiedergeburt, denn sie waren erweckt. Bei allen Erweckten und Wiedergeborenen ohne Ausnahme tritt eine Discrepanz zwischen *τὸ πνεῦμα* und *ἡ σάρξ* zu Tage und zwar diese, dass während *τὸ πνεῦμα*, der Geist, das göttliche Lebensprinzip, welches in dem erweckten Menschen wie ein Funke unter der Asche glüht, in dem wiedergeborenen Menschen aber wie eine durch ganz besondere Zuflüsse genährte heilige Flamme brennt, *πρόθυμον* ist, d. h. geneigt, bereitwillig, voll guten Willens, eifrig, *ἡ σάρξ*, das Fleisch, die niedere, sinnliche Natur *ἀσθενής* ist, d. h. schwach, nachgiebig, unzuverlässig, hinfallend. Geist und Fleisch sind hier nach ihrem Verhältniss zu dem Guten, in ihrem Verhalten in den *πειρασμοῖς* charakterisirt. Der Geist ist willig, der Versuchung die Spitze zu bieten, selbst in dem natürlichen Menschen zeigt sich in gewissen Momenten noch etwas von dieser *προθυμία*, denn er ringt bisweilen mit dem Bösen, und wenn er das Ringen schon lange aufgegeben hat, so seufzt er doch noch unter dem fremden Joche, das ihm aufgeladen worden ist. Das Fleisch aber ist schwach, es lässt sich reizen und locken, von dem Feuerpfeile der Versuchung in Brand stecken. Diese *ἀσθένεια* eignet dem Fleische, der Naturseite des Wiedergeborenen: von ihr ist der neue, der pneumatische Leib allein frei. *Ne terrore exanimet discipulos*, sagt Calvin, *eorum segnitiem leniter adhibita consolatione bonaque spei materia castigat. A primum quidem admonet, tametsi alacres ad recte agendi studium ferantur, esse tamen cum infirmitate carnis luctandum, ideoque numquam supervacuas esse preces. Videmus ergo promptitudinis laudem concedi, ne sua eos infirmitas in desperationem coniiciat: et tamen stimulari ad preces, quia nondum praediti sint satis robusto spiritu. Quare haec admonitio proprie ad fideles spectat, qui spiritu Dei regeniti cupiunt recte agere, sub carnis tamen infirmitate adhuc laborant: nam etsi viget in ipsis spiritus gratia, secundum carnem infirmi sunt.* Je mehr der Gläubige diess erkennt, dass der Geist mit dem brennenden Eifer für das Gute in diesem schwachen Fleische wohnt, welches von der Sünde sich reizen lässt, desto mehr wacht und desto anhaltender betet er. Und so will Christus auch hier nicht die Jünger entschuldigen, sondern nur antreiben. *Id nos non ad excusandum torporem*, sagt Bengel, *sed ad vigiliam acuendam debemus accipere.*

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk. 22.
(42) Zum andern Mal ging er wieder hin und betete und sprach: Mein Vater, ist's nicht möglich, dass dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn; so geschehe dein Wille!	(39) Und ging wieder hin und betete und sprach dieselbigen Worte.	
(43) Und er kam und fand sie abermals schlafend, denn ihre Augen waren schwer. (44) Und er liess sie und ging abermals hin und betete zum dritten Male und redete dieselbigen Worte.	(40) Und kam wieder und fand sie abermal schlafend, denn ihre Augen waren schwer und sie wussten nicht, was sie ihm antworteten.	
(45) Da kommt er zu seinen Jüngern und spricht zu ihnen: schlafet nun und ruhet! Siehe, die Stunde ist gekommen und des Menschen Sohn wird überantwortet in der Sünder Hände! (46) Stehet auf! Lasset uns gehen! Siehe, er ist da, der mich verräth!	(41) Und er kommt zum dritten Male und spricht zu ihnen: schlafet nun und ruhet! Es ist genug! Die Stunde ist gekommen! Siehe! überantwortet wird des Menschen Sohn in der Sünder Hände! (42) Stehet auf! Lasset uns gehen! Siehe, der mich verräth, ist nahe!	

Nachdem Jesus seine drei Apostel zur Wachsamkeit und zum Gebet ermahnt hat, entfernt er sich wieder von ihnen, er begibt sich — warum soll er einen andern Ort sich aussuchen, als jenen Vorhof des Himmels, da der Engel ihn gestärkt hat? — zurück auf die alte Stelle. Er hat das lebhafte Bedürfniss, noch ein Mal allein zu sein: der Sieg ist wohl in der Hauptsache, aber noch nicht vollständig errungen. Es ist nicht genug, Alles dem Willen Gottes anheimzugeben, da ist immer noch die Möglichkeit im Auge behalten, dass der Leidenskelch vorübergehe; es muss bestimmt auch Gehorsam gelobt werden dem Willen Gottes, der unbedingt auf dem Kreuze besteht. Dass die Hitze des Kampfes schon nachgelassen hat, dass die Angst und die Seelennoth nicht mehr auf der höchsten Spitze steht, sondern ruhiger das Herz wieder schlägt, erkennen wir schon daraus, dass beide Evangelisten, welche von dem zweiten und dritten Gebetsgange Jesu erzählen, — Lukas thut das bekanntlich nicht, — jetzt nicht berichten, dass er wieder auf sein Antlitz, auf die Erde hin gefallen sei, sie sagen bloss, *ἀπελθὼν προςηύξατο*. Er betete also, nicht in jener ganz aussergewöhnlichen Lage, sondern wie er sonst betete, mit gen Himmel erhobenen Augen. Matth. 14, 19. Mark. 6, 41. 7, 34. Luk. 9, 16. Markus spricht, er habe *τὸν αὐτὸν λόγον* wieder gebetet: allein das ist nicht ganz richtig; denn das Gebet, welches Matthäus uns mittheilt, unterscheidet sich doch von dem ersten Gebete. Es dreht sich, und darum konnte Markus sich so ausdrücken, wieder um den Leidenskelch und erklärt die Bereitschaft Jesu, denselben zu trinken: allein feinere Unterschiede treten überall hervor. Die Uebergabe in den Willen Gottes, der Gehorsam, der bis zum Tode bereit ist, spricht sich jetzt viel entschiedener aus. Wieder redet der Heiland Gott als seinen Vater an: wenn aber auf diese Anrede vorher die Bitte folgte, dass, so es möglich sei, dieser Kelch an ihm vorübergehe, so bleibt jetzt diese Bitte fort, denn es ist ihm klar geworden, dass diess un-

möglich ist. Er bittet desshalb nicht um Verschonung, sondern erklärt nun seine Bereitwilligkeit, den Willen Gottes zu erfüllen. Er spricht: *εἰ οὐ δύναται τοῦτο (τὸ ποτήριον,* welches der recipirte Text noch hat, ist nach den besten Handschriften zu streichen) *παρελθεῖν ἀπ' ἐμοῦ*, welches wohl ächt sein mag, *ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου.* Jesus begibt sich also auch jeder Einsprache, er unterwirft sich, ohne einen neuen Anlauf auf die väterliche Barmherzigkeit seines Gottes zu machen, mit Herz und Mund dem Willen Gottes, wenn es nicht anders geht, wenn dieser Kelch an ihm, dem verordneten und gesalbten Erlöser der Welt, nicht vorübergehen kann, er trinke ihn denn, wenn er, mit andern Worten, das nicht sein und das nicht leisten kann, was er sein und was er leisten soll nach Gottes vorbedachtem Rathe, ohne zu leiden und zu sterben. Der Fortschritt ist augenfällig: der Beter verzichtet darauf, den Willen Gottes nach seinem eigenen Willen noch irgendwie beugen und modificiren zu wollen, er ergibt sich ohne Sträuben, ohne Widerrede, mit fester Entschlossenheit. Chrysostomus schreibt ganz richtig hiezu: *δεικνὺς ἐνταῦθα, ὅτι σφόδρα συνᾴδει τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, καὶ ὅτι πανταχοῦ τούτῳ ἕπεσθαι δεῖ καὶ τοῦτο ἐπιζητεῖν.* Calvin, welcher das Gebet bei Matthäus ganz richtig nach seinem Gehalte klar legt, hat sich hier aus harmonistischen Rücksichten von der rechten Bahn ablenken lassen. Ein bedauerlicher Rückfall tritt nach ihm bei Jesus nach jedem Gebetsgange ein: er sinkt von der Höhe, zu welcher er sich durch das Gebet aufgeschwungen hat, immer wieder hinab in die anfängliche Tiefe der Angst und der Noth. *His Matthaei verbis*, sagt er, *videtur Christus quasi subacto metu liberius ac magis soluto animo se patri permittere. Neque enim amplius petit transferri a se poculum, sed hoc voto praeterito in hoc potius insistit, ut Dei consilio pareat. Sed apud Marcum progressus hic non exprimitur, imo quum secundo reversus est Christus, dicitur easdem iterasse preces. Et certe non dubito, quoties oravit, metu et horrore ad deprecandam mortem fuisse impulsum. Probabile tamen est, secunda vice magis enixum fuisse ad obsequium patri praestandum, et primo tentationis congressu fuisse animatum, ut maiore fiducia ad mortem accederet.* Aus allen Worten und Wendungen leuchtet diese feste Entschlossenheit Jesu hervor. Bengel macht darauf aufmerksam: er bemerkt fein: *πίω, bibam. Jam addita bibendi mentione, propius ad bibendum se confert.* Vorher sprach er nur von dem Kelch, jetzt schaudert er nicht mehr davor zurück, von dem Trinken, dem Leeren dieses Kelches zu reden. Was er vorher nicht über die Lippen brachte, das geht ihm jetzt leicht über die Lippen. Und *γενηθήτω, fiat. Jam oratio Jesu propius accedit ad patiendum. coll. v. 39.* Vorher standen sich zwei Willen gegenüber, der Wille Gottes und der Wille Jesu, der Wille Jesu ist nun von dem Schauplatze verschwunden, hat sich auch nicht hinter die Koulissen zurückgezogen, um bei passender Gelegenheit wieder hervorzutreten; der Wille Gottes hat das Feld behalten, weil der Wille Jesu sich ihm vollständig unterworfen hat. Was Gott der Vater will, das will er auch.

Zu seinen Jüngern geht Christus wieder hin, er findet sie, wie er sie das erste Mal gefunden hat, *καθεύδοντας.* Sie hatten sicher dem Gebote nachkommen wollen und haben sich mit allem Ernst daran gemacht, zu wachen und zu beten: aber das Fleisch ist zu schwach, sie sind durch die Traurigkeit, welche ihre Herzen ergriffen, so müde, dass die Augen ihnen bei dem besten Willen immer wieder zufallen. Die Augen sind ihnen schwer ge-

worden, sie schliessen sich vor Abspannung, vor Uebermüdung. Jesus spricht mit ihnen, wir erfahren diess aus Markus, aber nur mechanisch öffnet sich ihr Mund, sie sind so übernächtig, so schlaftrunken, dass sie ihm Antwort geben auf seine Fragen, aber *οὐκ ᾔδεισαν, τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.* Der Herr überzeugt sich, dass sie kein Vorwurf trifft, dass sie gethan haben, was in ihren Kräften stand: sie sind überreizt, überanstrengt, die Natur bedarf einer Erholung und er muss ihnen diese um so mehr gönnen, als in sehr kurzer Zeit neue Aufregungen, neue Gefahren ihnen bevorstehen, denen sie mit Fassung entgegentreten sollen. Er lässt sie also, wie sie sind, und geht zum dritten Male von ihnen hin; sie mögen nun ungestört schlafen, er will unterdessen noch ein Mal beten. Kein Evangelist hat dieses Gebet nach seinem Wortlaute uns mitgetheilt: Matthäus sagt nur, er habe zum dritten Male dieselben Worte, wie das zweite Mal gesprochen. Verdient diese Mittheilung mehr Glauben als die, welche wir bei Markus in V. 39 fanden? Es fehlt uns jedes Mittel, die Aussage des Evangelisten zu kontroliren: es bleibt uns daher nichts übrig, als es so anzunehmen. Aber, wenn die Worte dieses dritten Gebetes auch dieselben waren, so kann man sich nicht gut denken, dass es bloss eine Wiederholung gewesen sei, wenn Bengels Bemerkung: *ut tristitiae consentaneum. Saepe apta est animae iteratio verborum:* auch richtig ist. Wenn das erste Bitten einen Erfolg hatte und desshalb die zweite Bitte sich hoch über das Niveau der ersten erhebt, so muss, zumal da der Hebräerbrief 5, 7 uns noch ausdrücklich versichert, dass er erhört worden sei, auch diese zweite Bitte gekrönt worden sein. Unmöglich kann die dritte Bitte desshalb eine einfache Wiederholung der zweiten sein: die Krone wäre ja dann dem eifrigen Beter, als er zum dritten Male betete, von dem Haupte gefallen. Die dritte Bitte muss nothwendig über der zweiten stehen: ist das aber möglich, wenn sie in dieselben Worte gefasst war? Möglich ist es, denn die Worte geben der Rede nicht allein ihre Farbe, ihren Gehalt, sondern auch der Ton. Die Worte, niedergeschrieben, sind dieselben, aber dieselben Worte lauten bei anderer Betonung ganz anders. Ich glaube, dass Jesus jetzt nicht bloss fest entschlossen sprach: dein Wille geschehe, sondern dass er jetzt mit Freudigkeit, mit willigem, freudigerregtem Geiste sprach: dein Wille geschehe! Wie ein Fortschritt ist von dem: ich muss leiden, zu dem: ich will leiden, so wird durch die Legung des Tones ein ähnlicher Fortschritt von der zweiten zu der dritten Bitte sich herausgestellt haben.

Der Versucher verliess den Herrn in der Wüste, nachdem er drei Mal erfolglos seinen Angriff auf ihn gemacht hatte; das Zittern und Zagen, die Todesangst, welche den Erlöser in dem Garten Gethsemane überfallen hatte, schwindet, nachdem er zu drei Malen im Gebete in den Willen Gottes sich ergeben hat. Sein Leib zittert und bebt nicht mehr, seine Seele ist nicht mehr voll Traurigkeit und Entsetzen, ruhig fliesst das Blut wieder in seinen Adern, alle seine Nerven sind wieder wie von Stahl und Eisen, sein Auftreten ist wieder fest und kraftvoll, heiter ist seine Stirne, ergeben, leidensfreudig, todeslustig sein Herz. Er hat Alles überwunden und kehrt von der Wahlstatt, da er, mit seinem Angesicht im Staube liegend und mit dem blutigen Schweisse die Stirne bedeckt, mit dem Tode, dem Könige der Schrecken, und mit der Sünde der Welt, die er auf sich genommen, gekämpft hatte, als der sieggekrönte Held zurück zu den Seinen. Er findet

sie, wie er es nicht anders erwarten konnte, nach dem was er schon gesehen hatte, wieder in tiefen Schlaf gesunken. Seine Fusstritte wecken sie, erschrocken, beschämt fahren die Schläfer auf: *καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε* aber spricht er zu ihnen. Es ist die Frage, was für Formen von dem Zeitworte *καθεύδετε* und *ἀναπαύεσθε* sind. Die beiden Zeitwörter können in dem Indicativus stehen, das glaubte schon Luther, H. Stephanus, welcher unter dem *πνεῦμα πρόθυμον* gar den bösen Geist *κατ' ἐξοχήν*, den Teufel selbst, verstand, der eifrig ist, die Menschen zu verführen, Gerhard, Kypke, Krebs, und neuerdings wieder Weiss; diese setzen ein Fragezeichen und übertragen: schlafet und ruhet ihr noch? Allein *τὸ λοιπόν* heisst nie noch, sondern, nach Fritzsche's Untersuchungen, für die Zukunft, für die übrige Zeit. Bleek erkennt dieselbe Verbalform und das Fragezeichen als richtig an, legt aber dem *τὸ λοιπόν* die Bedeutung von fortan bei. Schlafet ihr fortan, gleichsam für die noch übrige Zeit, und ruhet euch? Wollet euch ausruhen. Dazu, will der Herr sagen, ist jetzt keine Zeit. Allein, was soll dann das *τὸ λοιπόν*: es ist ja dann vollständig überflüssig und in diesen kurzen, wie Blitze einschlagenden Worten kann kein Wörtlein zu viel sein, eher eins zu wenig. Die Verbalformen können auch dem Imperativus angehören: der Befehl ist nach den Einen aber nicht ernstlich, sondern nur ironisch gemeint, nach den Andern wünscht und will Jesus, dass sie noch eine kleine Weile schlafen und ruhen. Eine Ironie hat Euthymius Zigabenus hier bereits gefunden: *ἐντρέπων αὐτοὺς τοῦτο λέγει, καὶ καθαπτόμενος, οἷα κοιμωμένων ἐν καιρῷ κινδύνου, καὶ τῶν πολλῶν αὐτοῦ περὶ τοῦ γρηγορεῖν καὶ προσεύχεσθαι παραγγελιῶν ἐπιλαθομένων, ὡσανεὶ λέγων· ἐπεὶ μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐγρηγορήσατε, τὸ λοιπὸν καθεύδετε καὶ ἀναπαύεσθε, εἰ δύνασθε.* Diese Auffassung hat grossen Beifall erhalten: Erasmus, Zwingli *(aut sarcasmos est, aut quaedam paterna indulgentia erga infirmos)*, Calvin, Beza, Münster, Er. Schmid, Maldonatus, Jansen, Fritzsche, Käuffer, Ewald, Lange, Meyer; mit Recht aber werfen diese das *εἰ δύνασθε* des Euthymius zur Seite, denn das *Acumen* wird dadurch nur abgestumpft. Meyer erklärt, der gewöhnliche Einwand, die ironische Fassung sei der Stimmung Jesu nicht angemessen, sei eine psychologische Willkür. Auch der tiefste Seelenschmerz, besonders wo er mit solcher Geistesklarheit vereinigt sei, habe seine Ironie: und welcher Apathie gegenüber stand Jesus! Wir können aber diese Vertheidigung Meyers nur für total verunglückt halten. Stand Jesus wirklich einer grossartigen, strafwürdigen Apathie seiner Jünger gegenüber? Ist das Schlafen derselben wirklich das unverkennbare Zeichen dieser Gleichgültigkeit, dieses Stumpfsinnes? Gerade dieser Schlaf, welcher die drei auserwählten Zeugen immer wieder übermannt, ist ein Kennzeichen, weil eine Folge, ihrer tiefen, herzinnigen Sympathie mit dem Herrn Christus. Hätten sie an ihm nicht so innig, nicht so herzlich gehangen, so wäre ihnen die Ankündigung, dass er jetzt ihnen entrissen werde durch den schmerzvollsten, schmachvollsten Tod auf so heimtückische, niederträchtige Art und Weise, nicht so tief zu Herzen gegangen, sie wären nicht so in dem Grunde ihres Gemüthes bewegt, erschüttert und entsetzt worden, dass die Nerven ihrer Kraft wie durchschnitten und ihre Seelen todmüde waren. Der Schmerz, das bezeugt Lukas ja ausdrücklich, hat sie so erschöpft und niedergeschlagen. Und diese Notiz hat historische und psychologische Wahrheit. Der tiefste Seelenschmerz soll seine Ironie haben! Ich habe nach Beispielen zu dieser küh-

nen Behauptung gesucht und es sind mir keine bekannt geworden. Und selbst, wenn eine Menge von Beispielen beigebracht werden könnte, so würde ich eine Ironie bei Jesu in dem Zustande, in welchem er sich dermalen befand, für psychologisch und sittlich unmöglich erachten. Die Ironie bohrt ihren scharfen Stachel mit kaltem Blute dem Widersacher in sein Fleisch und Blut hinein: sie hat etwas Wehethuendes, Verletzendes: denn auf die Kosten des Andern macht sie sich lustig. Ist der Herr, welcher eben die höchste Wohlthat dem ganzen Menschengeschlechte erweisen will, wohl in der Stimmung, irgend einem Menschen und nun gar seinen liebsten, am Tiefsten mit ihm fühlenden und leidenden Jüngern wehe thun zu wollen? Wenn jemand, so sind sie, diese zarten Seelen, auch zart und schonend zu behandeln. Ich kann auch die abgeschwächte Ironie, welche Calvin, dem im Wesentlichen Bengel, Stier und Neander beitreten, hier findet, nicht passiren lassen. *Satis convenit*, spricht der Reformator, *ironice hic Christum loqui: sed tenendum simul est, quorsum spectet ironia. Quia enim Christus discipulos monendo nihil profecerat, non modo eorum socordiam oblique perstringit: sed denunciat, quamvis segnes esse velint, non fore illis amplius integrum. Sensus est igitur: quia hactenus apud vos verba perdidi, iam vos hortari desinam, sed utcunque vobis per me dormire liceat, hoc tamen vobis hostes non permittent, sed invitos rogent ad vigilandum.* Weder jene beissende, noch diese zahme Ironie ist hier am Orte, da das Schlafen der Jünger bei ihrer Ermattung kein Unrecht ist. Ich finde hier einen Imperativus, welcher den Jüngern die Erlaubniss gibt, zu schlafen, so lange als es noch möglich sein wird zu schlafen und zu ruhen. Origenes hat so schon (Com. ser. 96) dieses Wort verstanden: *nunc autem praecepit iis non simpliciter dormire, sed cum requie.* Chrysostomus gleichfalls: *οὐ διυπνίζει δὲ καὶ ἐπιτιμᾷ πάλιν, ὥστε μὴ πλῆξαι πεπληγότας, ἀλλ᾿ ἀπελθὼν καὶ προσευξάμενος καὶ ἐπανελθών φησι· καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. Καὶ μὴν τότε ἐγρηγορῆναι ἔδει, ἀλλὰ δεικνύς, ὅτι οὐδὲ τὴν ὄψιν οἴσουσι ῥαδίως τῶν δεινῶν, ἀλλὰ φυγαδευθήσονται καὶ ἀποστήσονται ὑπὸ τῆς ἀγωνίας καὶ ὅτι οὐδὲ τῆς αὐτῶν δεῖται βοηθείας καὶ ὅτι δεῖ πάντως αὐτὸν παραδοθῆναι.* Theophylactus gibt wenigstens an erster Stelle diese Deutung, Hilarius, Augustinus, welcher de consensu ev. 3, 11 sich entschieden gegen die ausspricht, *qui conantur ita pronuntiare, quod dictum est, dormite iam et requiescite, tamquam a exprobrante non a permittente sit dictum.* Grotius, Bynäus, Winer S. 278, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Keil u. A. Der Herr gestattet hiernach nicht bloss, sondern er befiehlt seinen Jüngern, dass sie die noch übrige Zeit, also die Zeit dieser Nacht, da sie durch den Ueberfall noch nicht in Flucht getrieben sind, schlafen und ruhen. Hat er vorher gewünscht, dass sie wachen, so wünscht er jetzt, dass sie schlafen, und hat er vorher gewollt, dass sie beten, so will er jetzt, dass sie ruhen. Er ist bei ihnen und wird sie schon zur Zeit, da es nothwendig ist, aufwecken, und für das, was ihnen bevorsteht, thut eine Stärkung, wie ein ruhiger Schlaf sie bringt, dringend Noth. Und er bedarf ihrer nicht mehr. Siehe, der Löwe aus Juda hat überwunden! Er ruht nach dem schweren, heissen Kampfe und wartet der Dinge, die da kommen sollen, im stillen Gebet: sie sollen auch ruhen und zwar durch einen Schlaf, welcher durch sein lautes Geschrei erst lange von ihnen fern gehalten, und, als er endlich gekommen war, immer wieder unterbrochen wurde, neue Kräfte sammeln.

Augustinus spricht schon die von Beda gebilligte Vermuthung aus, dass die Worte, welche Matthäus und Markus noch beibringen, nicht unmittelbar gefolgt seien. *Utique intelligitur*, sagt er in der angezogenen Stelle, *post illud, quod eis dictum est: dormite iam et requiescete, siluisse dominum aliquantum, ut hoc fieret, quod permiserat, et tunc intulisse: ecce appropinquavit hora. Ideo post illa verba secundum Marcum positum est, sufficit, id est, quod requievistis, iam sufficit. Sed quia commemorata non est ipsa interpositio silentii Domini, propterea coartat intellectum, ut in illis verbis alia pronuntiatio requiratur.* Die Ausleger, welche in jenen Worten: schlafet und ruhet! einen Befehl, oder, wenn man es lieber hört, eine Erlaubniss Jesu finden, folgen dem alten Vater und es ist nichts in dem Texte vorhanden, welches wehrte, eine solche Pause, deren Länge wir nicht bestimmen können, anzunehmen. Aus dem Schlafe erweckt der Herr seine Getreuen durch den Ruf: *ἀπέχει,* welchen Markus allein angibt. Diess *ἀπέχει* wird sehr verschieden verstanden. Grotius erinnert an das *habet*, welches gerufen wurde bei den Gladiatorenkämpfen, wenn dem Gegner eine tödtliche Wunde beigebracht worden war; also gleich: er hat's weg; es ist aus, *peractum est*, soll es hier zu übersetzen sein, *adversante vocabuli usu et huius loci conditione*, sagt Fritzsche sehr richtig. Lange hätte diese Deutung nicht wieder aufgreifen sollen. Kypke fasst *ἀπέχει* im Sinne von *abstrahit (s. arcet, abripit), venit hora, id est: passiones meae iam instantes et me et vos abstrahunt et avocant.* Allein, was soll dann bei Markus das sogleich folgende *ἦλθεν ἡ ὥρα?* Es gehört dann, wie Kypke selbst zugesteht, vor *ἀπέχει*, und wie will man diesen Sprachgebrauch begründen? Heumann, Thiess, Wahl legen aus: *abiit anxietas mea*, Bornemann: der Verräther; allein *ἀπέχειν* heist: *distare loci a loco,* nämlich entfernt sein, es passt also weder auf das Vorübergehen eines Seelenzustandes noch auf die Abwesenheit des Verräthers, dessen Ankunft sofort verkündigt wird. Nach den Ermittelungen, welche vornehmlich Fritzsche über die Bedeutung von *ἀπέχει* angestellt hat, steht fest, dass die Vulgata und Beza, wie Luther in der Uebersetzung: *sufficit,* es ist genug, und Stephanus in seinem Thesaurus, Gataker ad Antonin. 4, 49 p. 135, Heupel, Raphel schon das Richtige getroffen haben. In dem klassischen Griechisch kommt dieses impersonelle *ἀπέχει* in dem Sinne von *ἀπόχρη, ἐξαρκεῖ* meines Wissens nirgends vor. Von späteren griechischen Schriftstellern aber wird es gebraucht, so von Anacreon 28, 33: *ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν.* Cyrill. in Hagg. 2, 9. Was ist nun aber zur Genüge da? Woran ist es genug? Wolf sagt in seinen *curae philologicae: sufficit i. e. sufficiunt calamitates a me exantlatae nec superest quidquam, quam ut supplicium sustineam.* Allein diese *enuntiatio,* sagt Fritzsche treffend, *neque cum antegressis neque cum sequentibus v. ullo modo cohaeret.* Fritzsche selbst schliesst sich Hammond an und schreibt: *sufficit i. e. non amplius vestras vigilias expeto. Nam exprobrata discipulis ironiae subsidio somnolentia Jesus mente ad hanc cogitationem revocata nihil se imminente iam supplicio apostolorum vigiliis iuvari sedato animo: sufficit, inquit (non ero vobis iniungendo vigiliarum labore postea molestus): adventavit tempus funestum.* Keil supplirt: es ist genug der Anstrengung zum Wachen, und modificirt nur unbedeutend diese Fassung. Allein, was Fritzsche gegen Wolf bemerkt, trifft seine eigene Erklärung auch: von Wachen ist vorher gar nicht die Rede gewesen. Die Jünger haben ja geschlafen und der Herr hat sie, als er zum dritten Male hinging, um zu beten, gar nicht

mehr zum Wachen aufgefordert, sondern sie schlafen lassen. Daher hätte de Wette sich entscheiden können: hier kann man nicht mehr schwanken, sondern nur dem Augustinus, Beda, Erasmus, Luther, Calvin, Bengel, Baumgarten-Crusius, Schleusner, Bretschneider, Bleek, Meyer, Stier, Ewald, Kühnöl u. A. beitreten. Jetzt darf nicht mehr geschlafen und geruht werden: warum nicht? Der Evangelist sagt es, aber er sagt nicht, dass diess der Grund sei. Denn die Rede des Herrn besteht jetzt nur, wie es den Umständen allein angemessen ist, aus lauter unverbundenen, knappen Ausrufen; man merkt es ihnen an, mit welcher Eile er redet. Nach Matthäus sagt er: *ἰδού, ἤγγικεν ἡ ὥρα*, nach Markus bloss: *ἦλθεν ἡ ὥρα*. Das *ἰδού* ist recht am Platze, denn die Apostel, welchen Jesus gesagt hatte, dass sie schlafen und ruhen sollten, vermutheten sicher nicht, dass sie so bald und so jäh aus ihrem Schlummer geweckt werden würden. Sie glaubten, diese Nacht wenigstens, waren ja doch seit Judas Entfernung mehrere Stunden ganz sicher vergangen — eine Stunde dauerte allein das erste Bitten Jesu, — würde Alles ruhig bleiben und keine Gefahr ihnen nahen. Sie haben sich geirrt: die Stille war nur die Stille, wie sie vor einem schweren Gewitter zu sein pflegt und furchtbar bricht es jetzt los. Die Stunde, nicht bloss die *hora saepe praedicta*, wie Bengel meint, sondern die von Gott vorherbestimmte Stunde ist jetzt nahe gekommen, ist jetzt da, *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, schreibt Matthäus, *παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν*. Markus weicht nur in Nebensachen ab: er lässt *καί* fort und bringt an dieser Stelle das *ἰδού* an: er setzt das Zeitwort, um den Accent darauf zu legen, vor das Subjekt und stattet die folgenden Substantive mit dem Artikel aus. Des Menschen Sohn, also der aus Liebe zu den verlorenen Menschen in der Menschen Fleisch und Blut gekommene Gottes Sohn, wird überantwortet in die Hände der Sünder. Maldonatus, Grotius, Baumgarten-Crusius verstehen unter den *ἁμαρτωλοί* die Römer, die Heiden: allein jetzt findet noch nicht die Ueberlieferung Jesu in die Hände der Römer statt, und, da das Präsens hier steht, muss schlechterdings die Ueberantwortung hier wenigstens mit verstanden werden, welche jetzt geschieht. Lange begreift unter den Sündern beides: die Juden und die Heiden. Ich bleibe bei der Ueberantwortung stehen, um welche es sich jetzt sticht, und wenn auch eine römische Wache mit dabei war, so handelte dieselbe doch nicht auf Befehl des römischen Landpflegers, sondern auf Requisition der Hohenpriester und Obersten des Tempels: in die Hände der Juden fällt jetzt erst der Heiland. An diese im Allgemeinen denken Kühnöl, de Wette, Bleek: bestimmter bezieht Meyer es auf die Sanhedristen und Keil auf die Obersten des Volkes, wozu aber keine Nöthigung vorliegt. Selbst wenn Jesus unter den *ἁμαρτωλοί* die Heiden verstünde, dürften wir diese Bezeichnung nicht in dem ethisch indifferenten Sinne nehmen, welchen dieses Wort als Bezeichnung derselben in dem Munde des Volkes angenommen hatte: wenn hier nun aber die Juden so genannt werden, hat das gewählte Wort erst recht ethische Bedeutung. Chrysostomus meint, dass Christus damit *ἀνίστησιν αὐτῶν τα φρονήματα, δηλῶν, ὅτι τῆς ἐκείνων πονηρίας τὸ ἔργον ἦν, οὐ τοῦ αὐτὸν ὑπεύθυνον εἶναι πλημμελήματι*. Der letzte Gedanke liegt weit ab; es kann dem, welcher von keiner Sünde weiss, nicht in den Sinn kommen, vor seinen Jüngern, die an seinen heiligen Namen glauben, seine Unschuld feststellen zu wollen. Wie er, so sind sie davon so voll überzeugt, dass ein Wort darüber zu verlieren, Ueberfluss gewesen

wäre. Ein Urtheil über die, in deren Hände er überantwortet wird, ist hier ausgesprochen: sie sind ἁμαρτωλοί, nicht in dem allgemeinen Sinne, nach welchem jeder Mensch ein Sünder ist, sondern in dem besonderen Sinne, dass sie sich durch ihre Betheiligung an seiner Ueberantwortung und durch ihr Verhalten gegen den Ueberantworteten als Sünder erweisen. Sünde ist es, dass sie mit dem Verräther gemeinsame Sache wider Jesum machen, denn sie wissen recht gut, dass er unschuldig ist; Neid, Hass, Herrschsucht treibt sie. Sünde ist es, dass sie durch dreissig Silberlinge den Verräther sich erkaufen, dass sie, die Hüter des Gesetzes und die Pfleger der Gerechtigkeit, zu solch einem Handel sich herbeilassen, welcher allem Gesetze und jeder Gerechtigkeit in's Angesicht schlägt und der Verdammniss der Hölle den Helfershelfer übergibt. Der Herr sieht aber auch voraus, welche Ungerechtigkeit, welche Falschheit, welche Frechheit und Rohheit diejenigen, in deren Macht er hineinfällt, sich gegen ihn erlauben werden. Wie die Hölle bei der Passion des Herrn ihren Triumph feiert, so die Sünde der Menschen ihre Orgien. Mag geschehen, was da will, mögen die Hände der Sünder sich noch so sehr an ihm, dem Unschuldigen, vergreifen, er ist bereit, er geht dem bittersten Leiden getrost und freudig entgegen. Er ruft seinen Aposteln zu: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν. Fritzsche möchte das ἐγείρεσθε, um seine falsche Deutung des ἀπέχει halten zu können, als *vox excitantis* nehmen, gleich *agite*, wohlan. Allein mit Recht hat er keinen Beifall gefunden, denn da in dem Vorhergehenden mehr als ein Mal von dem Schlafen und Verschlafensein der Angeredeten die Rede war, so liegt es am Nächsten, bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stehen zu bleiben und es mit *excitamini*, *evigilate* zu übertragen. Jesus fordert jene drei Apostel auf, jetzt von dem Schlafen abzulassen und zu gehen! Nicht zu fliehen, nicht sich zu retten: er hat in dem vorhergehenden Satze ihnen ja schon einen leisen Wink gegeben, dass sie nichts zu befürchten haben, dass sie von den Händen der Sünder nichts Schlimmes zu befürchten haben, denn ausdrücklich sprach er nur von seiner, des Menschensohnes, Ueberlieferung. Ἄγωμεν, gehen will der Herr aus der Tiefe des Gartens dahin, wo die Mehrzahl der Apostel zurückgelassen worden war. Die reissenden Wölfe kommen und der gute Hirte überlässt seine furchtsamen Schafe nicht sich selbst, sondern tritt vor sie hin, wirft sich dem Feinde entgegen, damit sie verschonet bleiben. Ἰδού, ruft er noch ein Mal, ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, so nach Matthäus, nach Markus aber: παραδιδούς με ἤγγικε. Wahrscheinlich ahnt und schaut Jesus mit seinem allsehenden Auge nicht die Nähe des Verräthers, was Origenes Gedanke ist, sondern er sieht mit seinen leiblichen Augen, dass der Verräther vor dem Thore des Gartens steht. Die Stangen und Spiesse mögen in der Vollmondsnacht ebenso wenig seinen Blicken verborgen geblieben sein, als die zum Ueberfluss noch angesteckten Fackeln und Lampen. Haben die Jünger auch etwas gesehen, so wussten sie doch nicht, was es damit auf sich habe, denn in jener Osternacht wogten grosse Menschenmassen auf den Strassen und Pfaden nach der Stadt hin. Er weiss, was jene blinkenden und glitzernden Waffen, was jene leuchtenden und dampfenden Lichter zu bedeuten haben und öffnet ihnen die Augen wie das Verständniss: ἰδού, siehe! der Verräther ist da, deutlich, sichtbar steht er schon in dem Eingange! Die Katastrophe muss jetzt erfolgen.

13. Die Gefangennahme.

Matth. 26, 47—56.	Mark. 14, 43—52.	Luk. 22, 47—53.	Joh. 18, 3—11.
(47) Und als er noch redete, siehe, da kam Judas, der Zwölfen Einer, und mit ihm eine grosse Schaar mit Schwertern und mit Stangen von den Hohenpriestern und Obersten des Volkes. (48) Der Verräther aber hatte ihnen ein Zeichen gegeben und gesagt: welchen ich küssen werde, der ist's; den greifet.	(43) Und alsbald, da er noch redete, kommt herzu Judas, der Zwölfen Einer, und eine grosse Schaar mit ihm mit Schwertern und Stangen von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Aeltesten. (44) Und der Verräther hatte ihnen ein Zeichen gegeben und gesagt: welchen ich küssen werde, der ist's; den greifet und führt ihn sicher ab.	(47) Da er aber noch redete, siehe, die Schaar und Einer von den Zwölfen, genannt Judas, ging vor ihnen her und nahte sich zu Jesu, ihn zu küssen.	(3) Da nun Judas zu sich hatte genommen die Schaar und der Hohenpriester und Pharisäer Diener, kommt er dahin mit Fackeln, Lampen und Waffen.
(49) Und alsbald trat er zu Jesu und sprach: gegrüssest seist du, Rabbi! und küsste ihn. (50) Jesus aber sprach zu ihm: mein Freund, wozu bist du gekommen?	(45) Und da er kam, trat er bald zu ihm und spricht: Rabbi, Rabbi! und küsste ihn.	(48) Jesus aber sprach zu ihm: Judas, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kusse?	

Jesus hatte noch nicht ausgeredet: siehe, der Verräther ist da! und er stand schon da in leibhaftiger Gestalt, als wenn das Wort des Herrn ihn herbeibeschworen hätte. Matthäus schreibt: *ἰδού, Ἰουδάς, εἷς τῶν δώδεκα, ἦλθε*: er fixirt gleichsam das Erstaunen, die Ueberraschung der Jünger, wie das Urplötzliche, Blitzartige der Ankunft des Verräthers mit seinem *ἰδού*. Markus berichtet ohne *ἰδού*, dafür aber im Präsens, welches lebhaft erzählt und Alles vergegenwärtigt: *παραγίνεται Ἰούδας, εἷς τῶν δώδεκα*, die Worte *ὁ Ἰσκαριώτης* nach *Ἰούδας* und *ὢν* nach *εἷς* sind auf Grund der besten Handschriften, wie des Codex Sinaiticus und Vaticanus, unbedenklich zu streichen. Lukas entfernt sich von seinen Genossen, er lenkt mit *ἰδού* zuerst auf den *ὄχλος* unsere Blicke, und dann erst tritt *ὁ λεγόμενος Ἰούδας, εἷς τῶν δώδεκα*, hervor, der *προήρχετο αὐτούς*, wie statt des recipirten *αὐτῶν* nach allen guten Codices unbedingt zu lesen ist. Alle drei Evangelisten bezeichnen den Judas als *εἷς τῶν δώδεκα*. Meyer meint, dass keine Absichtlichkeit dieser näheren Bezeichnung zu Grunde liege: er gesteht eine solche zu bei Matth. 26, 14, hier aber soll dieser Beisatz kein einfacher tragischer Zug sein, da er schon ein Mal dagewesen und an unsrer Stelle alle drei Synoptiker so reden. Man sieht nicht ein, wie der letzte Umstand dem *εἷς τῶν δώδεκα* seine Bedeutung rauben soll, und ebensowenig, wie der erste Umstand verwehren könnte, hier den Zusatz so zu verstehen, wie vorher. Gerade diess, dass alle Synoptiker den Judas als der Zwölfen Einen bezeichnen und dass Matthäus ihn an dieser Stelle noch ein Mal so benennt, scheint darauf zu führen, dass diese nähere Bezeichnung nicht ein müssiger, bedeutungsloser Zusatz ist. Im Gegensatz zu

Meyer, welchem Fritzsche schon vorausgegangen war, finde ich diese Beifügung *εἷς τῶν δώδεκα* von Wichtigkeit: es ist aber damit noch nicht gesagt, dass jetzt wieder das Moment hervorgehoben wird, welches Matth. 26, 14 betont wurde: die Abscheulichkeit, die Grässlichkeit der That des Verräthers. Chrysostomus glaubt, das allerdings auch hier festhalten zu müssen: *πάλιν αὐτὸν τῶν δώδεκα καλεῖ*, sagt er in Matth. hom. 83, *καὶ οὐκ αἰσχύνεται*, was Euthymius richtig so auslegt: *ἔστι μὲν τοῦτο κατηγορία τοῦ Ἰούδα*. Gerhard, de Wette, Baumgarten-Crusius folgen, Hengstenberg ist anderer Ansicht: die Beziehung auf das frühere Gespräch über den Verräther, wo der Heiland es so ausdrücklich hervorgehoben hatte, dass *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα* ihn verrathen werde, sei zu deutlich. Doch, wenn Matthäus auf diese Weissagung Christi hätte zurückweisen wollen, dürften wir wohl, da er die Erfüllung einer Prophezeiung sonst zu markiren pflegt, noch einen Fingerweis erwarten. Wem es zuviel ist, dass der Evangelist auch an dieser Stelle, da er berichtet, wie Judas sein geplantes Verbrechen ausführt, noch ein Mal seinem sittlichen Entsetzen Luft macht, der kann in diesem Zusatz eine doppelte Erklärung finden, erstens wie es den Feinden Jesu gelang, sich seiner zu bemächtigen; nur Einer der Zwölfen konnte wissen, wo der Gesuchte in dieser Nacht zu finden sei, und zweitens wie der Verräther auf den Einfall kommen konnte, den Kuss zu einem Zeichen zu machen, denn nicht jeder Fremdling konnte ohne Weiteres den Mund Jesu berühren. Judas, der Zwölfen Einer, kommt nicht allein; er schreitet Andern vor, wie Lukas sagt, er ist, wie Petrus ihn Act. 1, 16 nennt, ein *ὁδηγός* geworden *τοῖς συλλαβοῦσι τὸν Ἰησοῦν*. Und diese sind ein *ὄχλος*, wie Lukas sagt, bestimmter nach Matthäus und Markus, wenn das Adjektiv bei ihm nicht auf Grund des Sinaiticus und Vaticanus zu löschen ist, ein *ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων* und zwar *ἀπὸ* — wofür Markus schreibt *παρὰ* — *τῶν ἀρχιερέων* (*καὶ τῶν γραμματέων* hat Markus allein) *καὶ* (*τῶν* wieder Markus ausschliesslich) *πρεσβυτέρων*, *τοῦ λαοῦ* schiebt Matthäus noch daran. Johannes weiss von diesem Haufen noch mehr: Judas hat nach ihm zu sich genommen: *τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων ὑπηρέτας* und kommt *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων*. Mit den Hohenpriestern und Obersten des Tempels hatte der Verräther seinen Vertrag abgeschlossen, ihnen den Herrn zu überantworten; wir erwarten desshalb bei der Verhaftung Jesu auch nur Knechte geschäftig zu sehen, welche den Gebietenden in Israel gehorchen. Allein wir erfahren ganz bestimmt aus Johannes, dass auch römische Kriegsknechte mitwirkten. Von einer mit dem Artikel gekennzeichneten *σπεῖρα* redet derselbe und unterscheidet von ihr scharf die Diener der Hohenpriester und Pharisäer. Die älteren Ausleger erkennen das an, so Chrysostomus und Augustinus, die neueren nur zum Theil, ich nenne: Gerhard, Grotius, Bynäus, Bengel, Olshausen, Lücke, Tholuck, Luthardt, Godet, Meyer. Andere aber, wie Michaelis, Paulus, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Bäumlein, wollen davon nichts wissen, die *σπεῖρα* soll eine jüdische bewaffnete Schaar gewesen sein. Allein in dem ganzen Neuen Testamente steht *σπεῖρα* nur von römischen Truppen, Matth. 27, 27. Act. 10, 1. 27, 1: eine *σπεῖρα* ist aber nicht, wie Godet glaubt, eine ganze Legion, sondern nur ein Theil derselben und zwar bestimmt eine Cohorte, wie Polybius 11, 23 bezeugt: *τρεῖς σπείρας· τοῦτο δὲ καλεῖται τὸ σύνταγμα τῶν πεζῶν παρὰ Ῥωμαίοις κόορτις*. Die Legion zerfiel in 10 Cohorten zu 400—500 Mann. Wir haben hier um so

mehr an ein römisches Kommando zu denken, als Joh. 18, 12, wo wieder diese *σπεῖρα* von den *ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων* unterschieden wird, von dem Chiliarchen jener *σπεῖρα* die Rede ist. Andeutungen, dass römische Truppen anwesend waren, finden sich übrigens, wie Hengstenberg richtig bemerkt, auch bei den Synoptikern: man achte auf die verschiedenartige Bewaffnung dieser Häscher, auf das Wort des Herrn von den zwölf Legionen Engel, und, wenn es ächt sein sollte, lege man auf *οἱ νεανίσκοι* bei Mark. 14, 51 auch Gewicht. Die Einen behaupten, römische Soldaten seien absolut nothwendig gewesen, um den Heiland gefangen zu nehmen, und verweisen auf eine Notiz bei Walther (Juristisch-historische Betrachtungen über das Leiden und Sterben Jesu Christi, 1738, S. 43), nach welcher die Provinzialen ohne Zuziehung der römischen Behörden Niemanden hätten verhaften dürfen. Allein diese Bemerkung, welche Langen noch gelten lässt, ist falsch. Der mamertinische Senat ergreift den Publius Gavius, ohne vorher erst die Einwilligung des Verres einzuholen, und übergibt ihn dann demselben, Cicero Verr. 5, 62, 160 und die neueren römischen Rechtsgeschichtsschreiber, wie Walter, Geschichte des römischen Rechts, 1, 236, und Geib, Geschichte des römischen Kriminalprozesses, 1842, S. 239 f. und 249, erklären, dass die einzelnen Lokalmagistrate das Recht besessen hätten, den Verbrecher zu ergreifen, vorläufig zu verhören und aufzubewahren. Hiermit stimmen auch die Angaben, die wir im Neuen Testamente, in Josephus und bei den Rabbinen finden. Stephanus wird ergriffen und getödtet, ohne dass man sich zuvor des Einverständnisses der römischen Statthalter versichert hat: Paulus versah sich, als er nach Damaskus zur Verfolgung der Christen reisen wollte, auch nur mit Briefschaften des Hohenpriesters und doch wollte er die Gefangenen gebunden nach Jerusalem führen. Act. 9, 2. Die Römer hoben die *πάτρια ἔθη* bei den Juden nicht auf, Josephus 14, 10, 2. 16, 2, 4 ff. und 6, 2. 19, 5, 2. Es erhellt allerdings nicht aus diesen Stellen, dass sie Verbrecher festmachen und verhören konnten, allein diess ergibt sich auf das Bestimmteste aus der schon ein Mal angezogenen Stelle aus dem babylonischen Talmud, Sanhedr. f. 41, a: *quadraginta annis ante vastatum templum ablata sunt iudicia capitalia ab Israele.* Also die Gerichtsbarkeit über alle nicht das Leben kostenden Verbrechen war ihnen uneingeschränkt verblieben. Wenn es nun aber den Obersten in Israel verstattet war, wie kamen sie dazu, die römische Truppenmacht zu Hülfe zu ziehen und stand dieselbe ihnen ohne Weiteres zur Verfügung? Ich kann denen nicht beistimmen, welche annehmen, dass die Hohenpriester und Obersten erst an den in Jerusalem anwesenden Prokurator, den Pontius Pilatus, das Gesuch gerichtet hätten, ihnen römische Soldaten zu überlassen? Schleiermacher meint, der Traum, den des Landpflegers Frau in dieser Nacht hatte, deute auf ein solches Einvernehmen: allein das ist in hohem Grade problematisch. Pontius Pilatus sollte durch diese Beschickung, gibt derselbe Theologe weiter an, gegen Jesus im Voraus engagirt werden: allein wenn die Hohenpriester die römische Hülfe unter dem Vorgeben, der Herr sei eine staatsgefährliche, politisch-anrüchige Person, bei dem Vertreter des römischen Staates requirirten, so mussten sie erwarten, dass derselbe den Verhafteten nicht ihnen zum Verhöre und Gerichte überliess, sondern sofort die ganze Sache in seine Hand nahm. Soll der Chiliarchus der Cohorte nicht auf eigene Verantwortlichkeit haben handeln dürfen: sollen ihm, was Keim annimmt, die Hände wirklich so gebunden gewesen sein, dass

er ohne Bewilligung des Prokurators römische Mannschaften durchaus nicht den Hohenpriestern und Obersten des Volkes zur Verfügung stellen konnte? Ich kann keinen Grund dagegen erkennen. In dem Tempel befand sich, wie wir aus Josephs Antiquitäten 20, 5, 3 wissen, in den Ostertagen stets eine ganze Cohorte mit den Waffen, um, wenn ein Aufruhr (νεωτερισμός) etwa entstand, ihn sofort zu dämpfen. Zwar erhob sich die Burg Antonia, in welcher die römische Besatzung lag, dicht neben dem Tempel und war mit demselben durch zwei Treppen, auf welchen die Wache niederstieg, verbunden, wie wir aus Josephs jüdischem Kriege 5, 5, 8 erfahren: allein es wäre doch seltsam gewesen, wenn der Befehlshaber der römischen Tempelwache erst alle Mal hätte anfragen müssen bei dem Oberstkommandirenden, was er in dem gegebenen Falle zu thun habe. Keine Wache ist in dieser Weise beschränkt: der oberste Offizier derselben hat die Erlaubniss, in gewissen dringenden Fällen auf eigene Gefahr, nach eigenem Ermessen zu handeln. So wird es wohl auch hier gewesen sein und da der wachthabende Chiliarch auf eigene Verantwortung handelte, begleitet er die σπεῖρα in eigener Person. Dass ihm die Hohenpriester, welche seine Hülfe in Anspruch nahmen, Jesum als einen Aufrührer bezeichnet hätten, ist nicht wahrscheinlich: sie hätten sich dann jedes Rechtes über ihn begeben und hätten, wenn man ihnen auch eine Voruntersuchung zugestand, dieselbe anders vornehmen müssen: sie werden ihn als einen Uebertreter der vaterländischen Ordnungen, als einen Verbrecher gegen den Glauben Israels verklagt haben, der jeden Augenblick das Volk zu einem νεωτερισμός aufwiegeln könne. Thaten sie das, so blieb der Verhaftete in ihren Händen. Dass die Hohenpriester und Obersten des Volkes aber die Macht der Römer mit heranziehen, ist so unbegreiflich nicht, als Weisse, Bäumlein, Keim u. A. mehr es finden und mit Unrecht macht der Letztere Neander, Lücke, Theile, Bleek, de Wette, Brückner, Krabbe, Maier, Ewald, Friedlieb, Langen, Meyer, Renan, Weizsäcker u. s. w. Vorwürfe, dass sie mit Ruhe zu den Römern greifen. Wer ein Unrecht auszuführen im Begriffe ist, hat ein böses Gewissen, ein geängstetes Herz: und alle Ursache haben die jüdischen Machthaber, die Vorkehrungen so zu treffen, dass der Verrathene in ihre Hände fällt. Werden sie einen Andern bereit finden zum Verrathe? Wird, wenn der Anschlag missglückt und ruchbar wird, nicht eine ungeheure Bewegung im Volke entstehen? Können sie sich auf ihre Diener verlassen? Sind dieselben nicht schon nach ihm ausgesandt worden und sind mit leeren Händen zurückgekommen und haben auf die Frage: warum habt ihr ihn nicht gebracht? ihnen geantwortet: es hat nie ein Mensch also geredet wie dieser Mensch! Joh. 7, 44 ff. Haben sie Waffen in ihren Händen, und wie leicht kann es nicht zum Dreinschlagen kommen, da die Galiläer, bei welchen Jesus so viel gilt, als kampflustige Leute bekannt sind? Wohl haben sie in dem Tempel auch eine Wache; aber es ist kaum glaublich, dass die römischen Soldaten kriegsmässig ausgerüstete Israeliten neben sich geduldet haben, und dazu kommt noch des Josephus Bemerkung, de bello jud. 4, 4, 6, dass die Meisten von ihnen ohne Waffen und ohne Kriegserfahrung gewesen seien. Wie wünschenswerth war es da nicht, handfeste, gutbewaffnete, schlagfertige Truppen für alle Fälle bei der Hand zu haben. Der bestimmte Artikel bei σπεῖρα weist auf die bestimmte Cohorte hin, welche da sich befand, wo die Hohenpriester und Obersten jeder Zeit mit ihr sich verständigen konnten, welche also den Tempel be-

setzt hielt, um für Ruhe und Frieden zu sorgen. Nach Bleek, Meyer, Hengstenberg, Friedlieb, Langen u. A. war es nicht die ganze Cohorte, die dem Judas folgte; Hengstenberg, Keim u. A. bestehen des Artikels und des anwesenden Chiliarchen wegen auf der ganzen. Allein die Anwesenheit des Chiliarchen beweist nichts: er konnte den einen Theil der Cohorte begleiten und den andern Theil dem Befehle des auf ihn folgenden Offiziers übergeben, dem Chiliarchen sind ja die Centurionen untergeordnet. Der Artikel fordert auch nicht die vollzählige Cohorte, sondern unterscheidet die römische Mannschaft nur von dem jüdischen Haufen.

Der ὄχλος, welchen die drei Synoptiker erwähnen, ist also nicht ein ungeordneter Haufe des Volkes, welcher sich neugierig der römischen Cohorte angeschlossen hat, sondern ein Gewalthaufe, eine disciplinirte Schaar, wie wir aus Matthäus und Markus erfahren, denn diese berichten, dass derselbe ἀπὸ oder παρὰ τῶν ἀρχιερέων κτλ. gekommen sei. Wenn Kühnöl und Hengstenberg zu dem ἀπό bei Matthäus *missus* oder dergleichen etwas ergänzen, so thun sie Unrecht, ἀπό greift, wie Fritzsche und Meyer schon richtig gesehen haben, auf ἦλθε zurück. Jener Haufe war also von den Oberpriestern und den Obersten des Volkes, zu welchen Markus noch die γραμματεῖς hinzufügt, dem Judas zur Verfügung gestellt worden. Johannes redet bestimmter von Dienern der Oberpriester und Pharisäer. Die Leute, welche diesen Haufen bildeten, waren aber nicht persönliche Diener und leibeigene Knechte, also nicht δοῦλοι der angegebenen Männer, sondern Leute, welche sich freiwillig in ihren gemeinsamen Dienst begeben hatten und von ihnen vereint Befehle empfingen. Der Hoherath in Jerusalem, denn dieser ist unter den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes bei Matthäus hier wie 26, 3, wie unter den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten des Volkes hier bei Markus wie 11, 27, unter den Hohenpriestern und Pharisäern hier bei Johannes wie 7, 32, denn nach diesem Evangelisten sind die pharisäischen Mitglieder des Synedriums diejenigen, welche die Agitation wider Jesus leiten, zu verstehen, wie Grotius schon sehr richtig erkannt hat, hatte Leute in seinem Solde, welche für gewöhnlich den Tempel bewachten, aber auch sonst zu allen Polizeidiensten verwandt wurden.

Ein grosser Haufe rückt also wider Jesum in das Feld und hat sich mit Allem versehen, was nur irgend bei seiner Verhaftung von Nutzen sein kann. Er kommt μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων, sagen die beiden ersten Evangelisten: mit Schwertern waren die römischen Kriegsknechte, mit den Hölzern, Stangen, Knütteln, Prügeln vermuthlich die jüdischen Diener bewaffnet. Wir hören allerdings gelegentlich, wie in Joseph. b. jud. 2, 9, 4, dass Pilatus bei einem Tumulte seinen Leuten den Befehl gab, das Schwert nicht zu gebrauchen, sondern nur mit ξύλοις draufzuschlagen, allein diese Stelle beweist gerade, dass die römischen Soldaten sonst mit den Waffen ausrückten, denn der Landpfleger hatte sie ihre Waffenrüstung ausziehen und bürgerliche Kleider anziehen lassen. Johannes, welcher nur der ὅπλων ganz im Allgemeinen gedenkt, gibt noch an, dass sie μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων gekommen seien. Godet versteht den ersten Ausdruck von Laternen, den andern aber von Lampen, welche ein irdenes Gefäss mit einem Henkel gewesen sein sollen: Wetstein, Lampe, Kühnöl, Olshausen, Lücke, Hengstenberg, Meyer, Luthardt unterscheiden richtiger so, dass ὁ φανός eine Fackel, ἡ λαμπάς aber eine Laterne ist, in welcher ein durch Oel genährtes Lämpchen brannte. Was wollen sie aber mit diesen Leuchten

und Lichtern in dieser von dem Vollmonde hellen Nacht? Befürchten sie, dass eine dunkle Wolke sich vor den Mond legt: das ist nicht gut möglich, denn die Nacht, welche angebrochen ist, ist ungewöhnlich frisch, wesshalb in dem Hofe des Hohenpriesters ein Kohlenfeuer brannte (Mark. 14, 54. Luk. 22, 55. Joh. 18, 25), in kalten Frühlingsnächten ist aber der Himmel stets klar. Sie wissen wohl, dass sie den Herrn in dem Garten Gethsemane finden sollen, aber der, den sie ergreifen sollen, wird sich wohl nicht freiwillig stellen, er wird entweder in ein Versteck des Gartens oder in irgend einen Winkel des naheliegenden Gehöftes sich flüchten, und zudem ist den Meisten von ihnen der Heiland nicht bekannt oder wenigstens so wenig bekannt, dass sie leicht den rechten Mann entschlüpfen lassen und eine falsche Person fangen können. Sie wollen ganz sicher gehen, kein Entrinnen, kein Verwechseln soll vorkommen.

Der Verräther, welcher dieser bewaffneten Macht als Wegführer diente und schwerlich, was Schenkel meint, nachdem er von dem Mahle aufgestanden war, in dem Garten Gethsemane noch ein Mal rekognoscirt und die Mannschaft herbeigerufen hatte, hatte ihr ein Zeichen, ein *σημεῖον* sagt Matthäus, Markus aber ein *σύσσημον*, d. h. ein Zeichen, über welches sie sich mit einander besprochen hatten, also ein verabredetes Zeichen, so schon Wetstein, Kypke, Meyer, Keil u. A., gegeben: Markus schreibt prägnant *δεδώκει*, er setzt das Plusquamperfektum und zwar ohne das sonst übliche Augment, dieses fehlt aber schon bei den ionischen und attischen Prosaikern oft, in dem Neuen Testamente fast beständig, vgl. Mark. 15, 7 und 10. 16, 2. Luk. 6, 48. Joh. 11, 57, Act. 14, 8 und überhaupt Winer, S. 67 f.; Matthäus aber setzt den Aorist *ἔδωκεν*. Diesen Aorist halten gegen das Plusquamperfektum Baumgarten-Crusius, Winer, Meyer aufrecht: nach ihnen theilte Judas jetzt erst der Schaar das Zeichen mit, an welchem sie den Herrn erkennen sollten: man sieht aber keinen Grund ein, warum diess jetzt erst geschehen sei. Es musste unbedingt früher geschehen. Denn ein Mal konnte es nicht in dem Interesse des Verräthers liegen, durch ein Besprechen mit jenen Häschern sich zu entlarven, er sucht die Rolle eines braven, ehrlichen Mannes bis zu allerletzt zu spielen. Und zum Andern war der Haufe, welcher das Zeichen erfahren sollte, so beträchtlich, dass es ihm jetzt im Angesichte Jesu nicht mehr mit leiser Stimme angegeben werden konnte, das musste aber geschehen, weil sonst zu befürchten stand, dass er, den sie suchten, dem Kusse sich entziehen würde. Es wird hier mit dem Aoriste eine Bemerkung nachgebracht: er steht, wie die andern Ausleger fast einstimmig erklären, also für das Plusquamperfekt, wofür er nach Winer S. 246 auch bei Klassikern hin und wieder gebraucht wird. Judas hatte den Kuss zum Erkennungszeichen erwählt, *ον ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστι· κρατήσατε αὐτόν*, hatte er nach den beiden ersten Evangelisten zu ihnen gesagt. Markus allein fügt noch hinzu: *καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς*. (Der *textus receptus* hat *ἀναγάγετε*, allein der Codex Sinaiticus und Vaticanus spricht für die andere Lesart.) Die gewöhnliche Auslegung der Worte: *ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστι*, *quemcunque osculatus fuero, is est*, gefällt Fritzsche nicht: *ὃν ἂν* soll dazu nicht passen, da Judas doch nur Einen, nämlich Jesum, zu küssen die Absicht hatte, statt *αὐτός* müsse dann *οὗτος* oder *ἐκεῖνος* stehen. Er nimmt desshalb eine Aposiopese nach *φιλήσω* an und übersetzt: *quemcunque osculo impertiero (scil. est vobis comprehendendus): is ipse est.* Allein eine Ergänzung ist

ganz unnöthig: das ὃν ἂν erklärt sich einfach dadurch, dass der Verräther keine Beschreibung, kein genaues Signalement der Person des Herrn gibt, sie können und sollen sich unbedingt auf ihn verlassen, er kennt ihn ganz genau und der, welchen er eben küssen wird, wenn er auch nicht darnach aussieht, wenn sich Andre etwa auch für denselben ausgeben, der ist es, der ist derjenige, um den es sich handelt. *Αὐτός* soll die betreffende Person von allen andern unterscheiden, so Meyer mit Beziehung auf Hermann zu Viger. p. 733. Sowie sie gesehen haben, wem er den Kuss des Verrathes aufgedrückt hat, sollen sie sich auf den so Bezeichneten stürzen und ihn festnehmen und sicher abführen. In diesen letzten Worten haben diejenigen, welche den Verrath darauf zurückführen, dass Judas den Erlöser habe zwingen wollen, endlich sich in seiner vollen Herrlichkeit zu offenbaren und sein Reich aufzurichten, eine Ironie finden wollen: wenn ihr ihn habt, dann haltet ihn nur recht fest, wenn ihr es könnt; das soll die Meinung sein. Allein jene Erklärung hat keinen Grund: der Verräther meint es mit den Worten: *ἀπάγετε ἀσφαλῶς* sehr ernst. Wenn er auch nicht wegen seiner eigenen Person in Sorge ist, dass etwa, wenn der Verrathene sich befreie, ihm die dreissig Silberlinge entgehen, für welche er zum Verräther wurde, denn nach unserer Ueberzeugung hat er seinen Lohn schon vor der Ueberlieferung erhalten, oder des Herrn verzehrender Zorn ihn alsdann treffe: so wäre es ihm doch unangenehm, wenn sein Anschlag durch ihre Fahrlässigkeit vereitelt würde. Er hat ihm arglistig eine Grube gegraben, und da wäre es ihm, ganz abgesehen von den etwaigen Folgen, höchst unangenehm, wenn die Grube nicht eine Grube des Verderbens für ihn würde. *Ἀσφαλῶς* sollen sie ihn fortführen, mit Vorsicht, mit Bedacht, dass sie ihn sicher dahin bringen, wohin sie ihn schaffen sollen: so schon Erasmus, Beza, Grotius. Elsner findet hier verkehrt die Versicherung: *nihil esse, quod in abducendo Christo periculum vereantur.* Warum mahnt der Verräther noch besonders, recht auf der Hut zu sein? Befürchtet er, dass die Jünger einen verzweifelten Versuch machen werden, den Meister mit Gewalt den Händen der Häscher zu entreissen; dass die Galiläer, von den Aposteln benachrichtigt und zu Hülfe gerufen, ihres Landsmannes und Propheten sich energisch annehmen; oder dass, woran Calvin denkt, der Gefangene, welcher seine Wunderkraft schon so oft erwiesen, stark wie Simson die Stricke, damit sie seine Hände gefesselt haben, zerreissen wird als wie einen Faden? Wie kam aber Judas darauf, mit einem Kusse den Herrn kenntlich zu machen? Lichtenstein meint, dieses Zeichen sei nothwendig gewesen, weil man gehofft habe, Jesum im Schlafe zu überraschen: allein kann man einen Schlafenden nicht besser Andern verrathen, als dass man ihm einen Kuss gibt, wodurch er möglicher Weise aus seinem Schlafe geweckt wird? Die Evangelien sprechen dafür, dass Judas den Kuss zur Kenntlichmachung des Verrathenen erwählte, um sich nicht als den Verräther zu verrathen. Wie er seit langer, langer Zeit schon den Heuchler gespielt hat, man denke nur an den Tadel, welchen er über Mariens Salbung ausspricht, so bleibt er in dieser Rolle, welche er so meisterhaft gibt, dass er alle andern Apostel gründlich täuscht, nur der Herr und Meister durchschaut ihn und lässt es ihn merken, konsequent bis an's Ende. Er will sich Jesu nahen, er will ihn begrüssen ganz in der alten Weise: er ist aus dem Saale, in dem das Osterlamm gegessen wurde, hinausgegangen und will sich jetzt stellen, als ob er von einem nothwendigen Gange heimkomme

und ihn begrüsse, wie der Niedere den Höheren voll Ehrfurcht und Liebe zu begrüssen pflegt. Der Kuss ist bei den Morgenländern in alten Zeiten, wie noch in unseren, ein weitverbreitetes Symbol der Liebe und der Verehrung. Freunde küssten sich bei dem Kommen Gen. 29, 13. 33, 4. Tob. 7, 6. 11, 9 u. 13. Luk. 7, 45. 15, 20, wie bei dem Scheiden Ruth 1, 14. Tob. 10, 13. Act. 20, 37, und dem Begegnen 2 Sam. 20, 9. Den Mund (Gen. 29, 13. 33, 4, wie Luk. 7, 45 und 15, 20 wird es so zu verstehen sein) oder den Bart, welcher in ganz besonderen Ehren stand und mit der rechten Hand ergriffen wurde, küsste man (2 Sam. 20, 9). Aber der Kuss war auch Zeichen der Huldigung, der Verehrung, so wurden die Bilder der Götter 1 König 19, 18. Hos. 13, 2, die Fürsten 1 Sam. 10, 1. Psalm 2, 12 auf die Füsse Jesaj. 49, 23. Mich. 7, 17. Psalm 72, 9 geküsst. Jesus stellte sich nicht über diese Sitte, sondern beugte sich demüthig unter sie. Er gestattete es, dass die, welche ihn zu einem Mahle in ihr Haus einluden, ihn küssten, Luk. 7, 45, und da die Rabbinen von ihren Schülern mit einem Kusse begrüsst wurden, vgl. Lightfoot zu Matth. 26, 49. *Philo*, *quis rer. div. haeres* 1, 478, Midrasch Sam. 9, so liess er sich auch dieses gefallen. Wenn Langen behauptet, an eine gesuchte Heuchelei vermittelst eines ungewöhnlichen Ausdrucks von persönlicher Liebe und Hochachtung sei bei dieser Handlung des Judas nicht zu denken, so können wir ihm nicht ganz Recht geben. Es ist richtig; dass der Verräther den Meister küsste, ist keine ungewöhnliche, ausserordentliche Ehrenbezeigung: aber dass er, der die Schergen hierher führte, seinen Meister in dieser vertraulichen, ehrfurchtsvollen Weise noch begrüsste, ist die ausgesuchteste, schändlichste Heuchelei.

Judas ist ein Meister in der Heuchelei. Er ging nicht in, nicht mit dem Haufen, sondern, wie Lukas bestimmt berichtet, vor ihm. Er suchte geflissentlich den Schein zu vermeiden, als ob er mit jener Schaar irgend etwas zu thun habe, und wollte den Glauben erwecken, als komme er, um den Meister, der da überfallen werden sollte, entweder davon zu benachrichtigen, dass er noch auf Rettung denken könne, oder doch seinen Schmerz auszusprechen, dass es ohne sein Zuthun solch ein Ende mit ihm nehme, denn wo die Schaar, mit Allem, was zur Festnahme überhaupt nur dienen kann, wohlversehen, schon im Eingange steht, gibt es ja keine Hülfe mehr. Lukas sagt nur: *ἤγγισε τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν* und lässt es ungewiss, ob er sein Vorhaben auch ausführte, Matthäus und Markus aber lassen darüber keinen Zweifel: *καὶ εὐθέως προςελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπε· χαῖρε, Ῥαββί· καὶ κατεφίλησεν αὐτόν*, sagt der erstere, der andere ähnlich: *καὶ ἐλθὼν εὐθέως προςελθὼν αὐτῷ λέγει· Ῥαββί, Ῥαββί·* (in vielen Handschriften steht nur ein Mal dieses Wort, wie im Sinaiticus und Vaticanus) *καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.* Fritzsche und Baumgarten-Crusius wollen *εὐθέως* zu *εἶπε* und *κατεφίλησεν* bei Matthäus ziehen, allein nach seiner Stellung gehört es hier wie im Markus entschieden zu dem darauf folgenden Partizipe *προςελθών.* Judas kam, das hebt Markus nach dem ersten Partizipe *ἐλθών* hervor, dahin, wo Jesus war und wandte sich nun sofort, rasch und entschlossen zu ihm und begrüsste ihn mit: *χαῖρε, Ῥαββί* nach Matthäus. Auf keinen Fall hat er aber diesen Gruss wörtlich ausgesprochen, denn diese Form war nur unter den Griechen die gewöhnliche, er sagte sicher, wie es in Israel damals noch allgemeine Sitte war: Friede sei mit dir! Matthäus überträgt also die hebräische Grussformel in die griechische, was

er auch 28, 9 thut. Er redet ihn mit Rabbi an, gibt ihm den Titel, mit welchem die Schüler bei den Israeliten so gern ihre Lehrmeister beehrten. Es genügte ihm aber nicht, nur ein Mal den Herrn mit Rabbi begrüsst zu haben, er wiederholt dieses Wort nach Markus. Wenn Fritzsche meint, dass Judas Jesum zwei Mal Rabbi genannt, *quo facilius signo, de quo convenerant, in tenebris animadverso Jesus comprehenderetur*, so irrt er sich: das einmalige Rabbi bezeugte den Kriegsknechten und Dienern schon, dass er, dessen wegen sie ausgezogen wären, hier sei. Ganz gut bemerkt Calvin: *non dubito, quin Judas quasi trepidus magistri periculo misericordiae affectum his verbis simulaverit: ideo apud Marcum exprimitur pathetica repetitio: rabbi, rabbi. Quamquam enim eum urgebat Christi maiestas, sic tamen diabolus fascinaverat eius mentem, ut perfidiam suam osculo et verborum blanditiis probe celatam confideret. Haec igitur salutatio vel acclamatio compassionis fuit praetextus. Item et de osculo sentio: etsi enim mos satis tritus Judaeis fuit amicos osculo excipere: quia tamen paulo ante a Christo discesserat Judas, videtur nunc quasi periculo repente expavefactus extremum osculum magistro porrigere. Ita specie pietatis reliquos superat, dum videtur aegerrime a magistro suo avelli.* Dass Calvin den Kuss richtig auffasst, beweist das Wort, welches die beiden Evangelisten gebrauchen: sie reden nämlich nicht von einem einfachen *φιλεῖν*, sondern von einem *καταφιλεῖν*. Kühnöl, mit dem es Stier ein Mal hält, bemerkt hier freilich wieder, dass das *verbum compositum* sich in seinem Sinne nicht von dem *verbum simplex* unterscheide: die durch das Präfix an und für sich verstärkte Bedeutung sei in dem Laufe der Zeiten ganz abgeschliffen worden. Die neuere Sprachwissenschaft will mit Recht davon nichts mehr wissen, sie hat den Unterschied zwischen *φιλεῖν* und *καταφιλεῖν* hier so bestimmt, dass das *verbum simplex* das einfache Küssen, das *verbum compositum* aber das angelegentliche, wiederholte, heftige Küssen, also das Abküssen bezeichnet. Zu vergleichen ist auch Xenophon, Mem. 2, 6, 33: *ὡς τοὺς μὲν καλοὺς φιλήσοντός μου, τοὺς δ' ἀγαθοὺς καταφιλήσοντος, θάῤῥων δίδασκε τῶν φίλων τὰ θηρατικά.* Judas küsste hiernach den Herrn ab, warf sich ihm an den Hals, bedeckte mit seinen Küssen seinen Mund. Warum? Fritzsche behauptet, dass *signum, de quo convenerat, nemo non vel in tenebris animadverteret.* Allein ein einmaliges Küssen reichte zur Kenntlichmachung Jesu um so mehr aus, als derselbe ja nicht mitten unter seinen Jüngern stand, sondern, wie die Worte *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν* schon erkennen lassen, die Führung übernommen hatte, also an der Spitze der Apostel sich befand. Judas küsst aus Heuchelei den Herrn so zärtlich, so leidenschaftlich: er bleibt ganz genau in der Rolle, welche er sich ein Mal vorgenommen und eingeübt hat. Die vielen Küsse und heftigen Umarmungen sollen sein tiefes Bedauern, seinen untröstlichen Schmerz ausdrücken, dass er in die Hände seiner Feinde gefallen und unrettbar verloren ist. Er kann sich wie in höchster Schmerzaufregung nicht von ihm losreissen. Der Heuchler hat aber noch eine andre Absicht, welche gewöhnlich übersehen wird. Er will mit seinen Küssen dem Heiland den Mund schliessen, mit seinen Umarmungen ihm den Anblick dessen entziehen, was unterdess geschieht, er will ihn dadurch entwaffnen. Er fürchtet, dass Jesus zu den Häschern reden und einen neuen Beweis von der Kraft, von der erschütternden Macht seiner Rede liefern könnte, die Schergen des Gerichtes aber sollen diesen Moment benutzen und zu dem, vor welchem er steht und dem er so den

Umblick wehrt, herantreten. Konnte Judas wirklich glauben, dass es möglich wäre, den Meister zu täuschen? Liess sich der hintergehen, welcher nicht bedurfte, dass ihm jemand Zeugniss gebe von einem Menschen, denn er wusste selbst schon, was an dem Menschen war? Hatte der Verräther nicht oft genug erfahren, wie Jesus die Gedanken der Menschen in dem Herzen las; wie er ihn durchschaute? Gewiss hat Judas Proben von diesem durchdringenden Wissen seines Meisters empfangen, aber in dem Laufe seiner diabolischen Entwickelung ist ihm diese Allwissenheit Jesu immer zweifelhafter geworden. Er kann sich das Problem nicht lösen, dass der Heiland, wenn er alle Dinge weiss, einen Menschen, wie ihn selbst, in seiner Gemeinschaft noch geduldet, dass er dem Diebe den Beutel lässt und den Verräther nicht hinausstösst. Er weiss, was er gethan hat und was er zu thun entschlossen ist und zieht den Trugschluss: weil es so mit mir steht und er mich dennoch als Apostel beibehält, so kann er nichts wissen, so ist es mit seinem Prüfen und Erforschen der Herzen und Nieren nichts. Er hat sich eingeredet und ist wegen der vorliegenden Thatsachen fest überzeugt, dass Jesus nichts weiss und dass ihm, der unschuldig ist wie eine Taube, die Klugheit der Schlange abgeht, welche die Schlangennatur sofort erkennt. Die Worte, in welchen jener sein Wissen ihm bezeugt hat, schlägt er in den Wind, hält er für anders gemeint oder für falsch verstanden, denn zu diesen Worten reimt sich nach des Verräthers Urtheil nicht das Verhalten Jesu zu ihm. Wer einen Andern betrügen will, betrügt sich selbst gar oft und leicht. Christus nimmt nicht stillschweigend, wenn auch stillergeben und damit das höchste Beispiel seiner *ἐπείκεια* gebend, den Kuss dahin. Markus hüllt sich allerdings in Schweigen, hingegen erzählen uns Matthäus und Lukas, dass er zu dem Verräther sofort, als er nur reden konnte, sprach. Nach Matthäus fragte er: *ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει*; nach Lukas aber: *Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως;* Das eine Wort schliesst nicht das andre aus: das Wort, welches Matthäus überliefert, kann aber nach dem, das Lukas mittheilt, nicht mehr gesprochen sein; ihm gebührt also der Vortritt. Mit *ἑταῖρε* redet Christus den Verräther an. Origenes findet diese Bezeichnung hochbedeutsam. *Hoc enim nomine*, sagt er *ser. com. 100*, *neminem bonorum in scripturis cognoscimus appellatum. Ad malum enim, et non indutum nuptialibus vestimentis dicit: amice quid huc venisti, non habens vestem nuptialem. (Matth. 22, 12.) Malus autem est, qui et in parabola denarii audit: amice, non tibi facio iniuriam? Nonne ad denarium convenisti mecum? Accipe quod tuum est et vade. Volo autem et huic novissimo dare sicut tibi (Matth. 20, 13).* Beda bemerkt: *verbum »amice« κατ' ἀντίφρασιν est intelligendum:* was Beza wieder aufnahm, welcher hier eine *reprehensio ironica et obiurgatio increpans Judam* fand. Euthymius wie Theophylactus aber fassen *ἑταῖρε* in dem Sinne von *φίλος*: so sagt der erstere: *ὅρα εὐσπλαγχνίαν ἀνεκδιήγητον, ἄχρι γὰρ καὶ παρεδόθη, ἐκήδετο τοῦ προδότου, διὸ καὶ νῦν ἑταῖρον ὠνόμασε τὸν ἔχθιστον.* Calvin schlägt sich zu diesen Beiden: Jesus soll den Verräther alles Ernstes noch als seinen Freund bezeichnen. *Neque enim*, sagt er, *ironica est compellatio, dum Christus amicum vocat, sed ingratitudinem illi obiicit, quod ex intimo et contubernali amico factus sit proditor, quemadmodum in psalmo 41, 10 praedictum fuerat. Amici nomen acrem in se aculeum continet.* Keil bricht diesen Stachel ganz ab: er behauptet: „die Anrede *ἑταῖρε*, Zeichen liebevoller Herablassung des Höheren zu seinem

Untergebenen, wie 20, 13, berechtigt nicht zu der Folgerung, dass Jesus den Verräther noch nicht aus dem Kreise seiner Jünger ausgeschieden hatte, sondern ist Ausdruck mitleidsvoller Liebe, mit der Jesus als Sünderheiland auch dieses Kind des Verderbens hatte retten wollen, und des Bewusstseins, dass auch die That des Judas nach göttlicher Vorherbestimmung zur Ausführung des Werkes der Erlösung dienen sollte.“ Meyer ist wenigstens so freundlich zuzugestehen, dass mit der Anrede *ἑταῖρε* alle Mal eine sanfte Rüge an den Mann gebracht werde. Bengel zieht treffend eine Stelle aus Ammonius an: *ὁ ἑταῖρος οὐ πάντως φίλος, καὶ ἑταῖροι οἱ ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ πολὺν χρόνον γεγονότες*: ich möchte noch auf Theognis v. 91 f. verweisen: *ὃς δὲ μιῇ γλώσσῃ δίχ᾽ ἔχει νόον, οὗτος ἑταῖρος δεινός, Κύρν᾽, ἐχθρὸς βέλτερος ἢ φίλος ὤν.* Kann aber der Herr bei dem Judas nichts andres betonen, als dass er eine geraume Zeit mit ihm gewesen ist, so ist das ein schlechtes Zeugniss für denselben, denn er ist durch den jahrelangen Umgang seinem Herzen nicht näher gekommen, er ist ihm nur zeitlich, nur äusserlich verbunden gewesen. Das *ἑταῖρε* hat so den Sinn, welchen Origenes einst und jetzt wieder Stier ganz richtig erkannt haben und zum Ueberfluss verweise ich noch auf Joh. 15, 14, wo Christus seine Jünger nicht seine *ἑταῖροι*, sondern seine *φίλοι* nennt in dem Falle, dass sie thun, was er ihnen gebietet. Es ist die Frage, wie die folgenden Worte zu interpungiren sind: sie können nämlich als Ausruf oder Befehl, aber auch als Frage verstanden werden. Als Exclamation nahm sie Fritzsche: *vetus sodalis, ad qualem rem perpetrandam ades!* so ruft der Herr mit der grössten sittlichen Entrüstung, dem höchsten Abscheu dem Jünger zu. Wir hätten nichts gegen solch einen Ausruf, wenn er sprachlich anginge. Buttmann freilich erklärt sich in seiner neutestamentlichen Grammatik dafür, wie auch Hengstenberg und Keil: allein Meyer behauptet, der Grieche würde einen solchen Ausruf in die Form einer Frage gekleidet haben. Euthymius findet hier eine Aufforderung, ein Gebot, freilich in der Gestalt einer Aposiopese: *δηλοῖ δέ*, sagt er, *ὅτι δι᾽ ὃ παραγέγονας, ἤγουν, τὸ κατὰ σκοπὸν πράττε, τοῦ προσχήματος ἀφέμενος· σκοπὸς μὲν γὰρ ἦν ἡ προδοσία· πρόσχημα δὲ τὸ φίλημα καὶ ὁ λόγος.* Ewald. Meyer, Steinmeyer folgen; Jesus soll das geschehene verrätherische Küssen von sich weisen. Allein wozu jetzt noch eine solche Aufforderung, jetzt, wo die Hände der Häscher sich schon ausstrecken? Etwas anderes wäre es, wenn der Heiland dieses Wort geredet hätte, als Judas sich ihm nahte, um ihn zu küssen; dann wäre dasselbe schneidend scharf, aber jetzt, wo das Signalement und das Signal gegeben ist, stünde es am falschen Orte. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Auffassung, welche hier eine Frage anerkennt. Diese Frage ist aber nicht elliptisch, wie Bengel, dem Stier folgt, meint, der *hoccine illud est, cuius causa ades* umschreibt, sondern vollständig. Wozu, um wesswillen bist du da? So Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Vulgata, Luther, Grotius, de Wette, Winer. In dem klassischen Griechisch könnte es freilich nicht so heissen, da steht in der direkten Frage niemals *ὅς, ὅ*, sondern erscheint nur in der indirekten Frage; allein, sagt Winer S. 150, „es ist diess ein Missbrauch der sinkenden Gräcität (Schäfer, Demosth. V. 285), den hinsichtlich anderer *pronomina relativa* belegt (Plato, Alcib. 1. p. 110. C.) Lobeck. Phryn. p. 57 und der bei der Verwandtschaft der Wörter *qui* und *quis* im Begriffe nicht so ganz befremdend sein kann.“

Nach Lukas richtet Jesus an den Verräther auch eine Frage; er redet ihn hier aber nicht mit ἑταῖρε, sondern mit Ἰούδα an und fragt ihn auch nicht: was er wolle, sondern, ob er es denn wirklich habe fertig bringen können, mit einem Kusse zu verrathen des Menschen Sohne. Offenbar liegt der Accent auf φιλήματι. Den Kuss, jenes altehrwürdige, heilige Symbol der herzlichen Zuneigung und Hochachtung missbraucht jener zu dem tiefschmerzlichsten Bedauern Jesu als Zeichen seines Verrathes, unter der Larve der zärtlichsten Freundschaft überantwortet er des Menschen Sohn in die Hände seiner Mörder. Ambrosius hat versucht, dieses betonte φιλήματι auszulegen: er umschreibt: *amoris pignore vulnus infligis et charitatis officio sanguinem fundis et instrumento pacis mortem irrogas?* Die alte christliche Kirche legte auf den Bruderkuss, τὸ φίλημα ἅγιον hohen Werth: sie enthielt sich aber an dem Freitage desselben. *Die paschae,* sagt Tertullianus *de oratione 14, quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum* und die mittelalterlichen Liturgiker, wie z. B. Amalarius 1, 13, geben als Grund dieser auffallenden Erscheinung an, weil Judas an diesem Tage mit einem Kuss den Herrn verrathen habe.

Hier gliedere ich mit Augustinus, Euthymius, Bynaeus, Lampe, Olshausen, Meyer, Bleek, Lücke, Luthardt, Godet, Krabbe, Neander, Lange u. A. mehr ein, was Joh. 18, 4 ff. erzählt, denn unmöglich kann Judas, nachdem sich Jesus selbst den Häschern zu erkennen gegeben hatte, ihn noch ein Mal verabredeter Massen durch den Kuss als den kenntlich gemacht haben, gegen welchen diese Expedition gerichtet war. Chrysostomus (hom. 83 in Matth.), Gerhard, Bengel, um nur drei hervorragende Namen anzugeben, sind freilich anderer Meinung. Andre halten mit Keim diese ganze Scene bei Johannes für eine *in maiorem Domini gloriam* erdichtete Geschichte, für „eine künstliche Glorie des Gottessohnes," was reine Vermuthung ist, denn die Synoptiker stellen selbst es so dar, dass Jesus sich freiwillig in die Hände der Häscher überantwortet. (Matth. 26, 46. Marc. 14, 42.)

Joh. 18, 4—9.

Als aber Jesus wusste Alles, was ihm begegnen sollte, ging er hinaus und sprach zu ihnen: wen suchet ihr? (5) Sie antworteten ihm: Jesum von Nazareth. Jesus spricht zu ihnen: ich bin's. Judas aber, der ihn verrieth, stand auch bei ihnen. (6) Als nun Jesus zu ihnen sprach: ich bin's, wichen sie zurück und fielen zu Boden. (7) Da fragte er sie abermals: wen suchet ihr? Sie aber sprachen: Jesum von Nazareth. (8) Jesus antwortete: ich habe es euch gesagt, dass ich es bin. Suchet ihr denn mich, so lasset diese gehen. (9) Auf dass das Wort erfüllet würde, welches er sagte: ich habe der keinen verloren, die du mir gegeben hast.

Statt des recipirten οὖν nach Ἰησοῦς wird auf Grund des Codex Sinaiticus wohl besser δέ gelesen: es steht dann dem ἔρχεσθαι des Judas mit der Schaar dieses ἐξέρχεσθαι Jesu haarscharf gegenüber. Der Herr wusste, was über ihn kommen würde, ἔρχεσθαι, ganz entsprechend dem ἐπέρχεσθαι bei Luk. 21, 26, wird auch bei den Klassikern von den Geschicken gesagt, welche nach einem höheren Rathschluss das Menschenkind treffen; vgl. Aeschylos, Pers. 436 und 439. Das Partizip εἰδώς wird nicht mit weil, sondern mit obgleich, wie Hengstenberg angibt, aufzulösen sein; dieses Wissen aber hielt ihn nicht ab, hinauszugehen. Jeder Andere hätte, wenn er das gewusst hätte, wohl anders gehandelt und sich dem herankommenden

Verräther entzogen, allein Jesus konnte das nicht thun. Obgleich er wusste, was mit ihm geschehen sollte, so ging er doch, denn er wusste, dass es ein *ἐρχόμενον* sei, welches nicht durch menschliche Verschlagenheit und Gewalt ihm angethan wurde, sondern nach Gottes vorbedachtem Rathe zum Heile der Welt ihn traf. Er ging hinaus, der Evangelist schreibt: *ἐξῆλθεν καὶ λέγει* nach dem Codex Vaticanus und Cantabrigiensis, minder gut der *textus receptus* mit dem Vaticanus: *ἐξελθὼν εἶπεν αὐτοῖς*. Es fragt sich, von wo er heraustrat. Nonnus paraphrasirt: *κῆπον ἐάσας* und Kühnöl, Meyer und Godet stimmen ihm zu. Aus dem Garten soll der Herr dem Judas und der Schaar entgegengegangen sein. Die beiden Letzteren versichern uns noch ausdrücklich, dass V. 26 nicht dagegen sei. Der Meister nämlich sei allein aus dem Garten hervorgetreten, die Jünger seien noch hinter ihm in dem Garten gewesen. Allein hier wird übersehen, dass der Knecht des Hohenpriesters, der zu Petrus später in des Hohenpriesters Hofe sagte: sahe ich dich nicht im Garten bei ihm, ausdrücklich ein Verwandter des Malchus genannt wird, dem der rasche Apostel ein Ohr abgehauen hatte. Wir haben da einen deutlichen Fingerweis, bei welcher Gelegenheit dieser Knecht den Apostel scharf in's Auge gefasst hat. Er hat ihn erkannt, da er mit dem Schwerte auf seinen Verwandten schlug: erfolgte aber der Schwertstreich zur Vertheidigung Jesu noch im Garten, so ist es nicht möglich, dass derselbe schon aus dem Garten getreten war, als er dieses folgende Wort sprach: nicht die Schaaren, sondern er selbst müsste sonst wieder zurückgefahren sein. Rosenmüller denkt an ein Gartenhaus: aber der Herr und seine Getreuen haben diese Nacht unter Gottes freiem Himmel zugebracht. Ein Zwiefaches, denn wie de Wette an ein Gartenhaus noch denken konnte, ist mir unbegreiflich, ist nur statthaft, entweder trat Jesus aus dem Kreise seiner Apostel hervor, oder er trat aus dem Innern des Gartens mehr nach dem offenen Eingang. Baumgarten-Crusius und Hengstenberg wollen sich nicht entscheiden, Schweizer und Lange aber ziehen das Erste, Tholuck, de Wette, Lücke, Luthardt aber das Letzte vor. Nach meinem Dafürhalten stand Christus schon wie der gute Hirte vor den Seinen, er konnte also nicht mehr aus ihrer Mitte hervortreten: es bleibt somit nur das übrig, dass er rasch und entschieden der Schaar entgegenging, welche schon in dem Eingange des Gartens sich zeigte. Er übersieht den Judas nach dem Berichte des Johannes, allein der Evangelist deutet an, dass der Verräther bereits seine Rolle gespielt hat. Er bringt nämlich hernach die Bemerkung bei: *εἱστήκει δὲ καὶ ὁ Ἰούδας, ὁ παραδιδοὺς αὐτόν, μετ᾽ αὐτῶν.* Ist diese Notiz nichtssagend, erscheint, wie Volkmar meint, Judas hier als blosser Statist? So kann es unmöglich gemeint sein, denn der Evangelist hat unmittelbar vorher in dem dritten Verse schon berichtet, dass er mit der römischen Schaar und den Amtsdienern des Synedriums nach dem Garten Gethsemane gegangen sei. Seine Gegenwart bei der Gefangennehmung war also ausser allem Zweifel. Ist diese Bemerkung, worauf Meyer wieder zurückgekommen ist, ohne weitere besondere Absichtlichkeit gemacht worden, ist sie nur ein tragisches Moment in der Schilderung dieses Auftritts? Wollte der Evangelist, der übrigens seine Schrift nicht mit einem Zaunspfahle geschrieben hat, womit er seine Leser auf die Bedeutung eines Momentes aufmerksam machte, dieses Tragische hervorheben, so hätte er diess an einer andern Stelle thun müssen: hier kommt diese Bemerkung doch etwas sehr nachgehinkt. Eine psychologische Bemerkung

finden viele Ausleger in diesem Satze. Lampe schreibt: *censendum est, Judam consilii inopem et ad eventum attentum adstitisse. Putamus enim adeo amentem ad osculum usque illatum proditorem fuisse, ut nondum spem omnem reconciliationis cum domino, etiamsi detegeretur, deposuerit, quoniam nihil aliud exspectabat, quam Jesum consueto more evasurum esse. Adstat ergo pudore suffusus, horrore propter commissum scelus rigens et anxie exspectans, quem exitum scena sit habitura.* Unbedingt lässt sich so der Seelenzustand des Verräthers nicht denken: ein Mensch, welcher noch nicht zu dem Aeussersten entschlossen war, hätte nicht gewagt, Angesichts der Häscherschaar, die er herbeiführte, mit nicht endenwollenden Küssen an den Mund Jesu sich zu hängen: wäre noch ein guter Funke in ihm gewesen, so hätte er gezittert, die Lippen des Heiligen und Unschuldigen zu berühren. Wer das fertig bringt, was Judas geleistet hat, der ist ein hartgesottener, verhärteter Sünder. Viel besser finden daher andere Ausleger in dieser beiläufigen Anmerkung des Evangelisten die rohe Gefühlslosigkeit, die schamlose Frechheit des Verräthers dargestellt, so Lücke, Baumgarten-Crusius. Ganz ruhig, gemüthlich steht er zur Seite und sieht sich das Ding mit an, als ob es ihn ganz und gar nichts anginge, als ob er dabei nicht eine entscheidende Rolle gespielt hätte. Sonst verbirgt sich der Verräther vor den Augen dessen, welchem er die Treue schmählich gebrochen hat: Judas aber lehnt an irgend einem Baume, an der Mauer mit über einander geschlagenen Beinen und feiert seinen Triumph, denn es ist ihm gelungen, den Mann, welcher sonst allen ihm gelegten Schlingen entgangen ist, zu überlisten. Nach Tholuck ist er zur Seite getreten, denn er hat sein Werk gethan: zu den Jüngern rechnet er sich nicht mehr, also kann er sich auch nicht zu ihnen stellen und mit der Häscherschaar hat er auch nichts mehr zu thun, er hat ihr den Verrathenen in die Hände geliefert, ihre Sache ist es nun, sich seiner zu bemächtigen. Allein auch diese Erklärungen haben viel gegen sich: was Tholuck meint, brauchte nicht erst gesagt zu werden, da es sich von selbst versteht und die Frechheit des Judas, das ist keine Frage, leuchtet weit mehr aus seinem aktiven Auftreten, aus dem Führen der Soldaten und Amtsdiener nach dem Garten hervor, als aus diesem passiven Zurseitetreten bei der Gefangennehmung. Ich möchte desshalb mit Hengstenberg und Godet hier lieber einen Seitenblick auf die synoptischen Berichte von dem, was in dem Garten bei der Ergreifung Jesu sich zugetragen hat, finden. Diese Notiz soll, meint Hengstenberg, um desswillen aber gerade an dieser Stelle angebracht sein, um die falsche Meinung abzuwehren, dass das Wort Jesu ἐγώ εἰμι den Häschern etwas ihnen Unbekanntes sagen sollte, und darauf hinweisen, dass die Scene mit dem Verräther schon vorangegangen war.

An die römischen Soldaten und jüdischen Diener tritt der Herr, welcher durch den verrätherischen Kuss des Judas schon als der Gesuchte kenntlich gemacht worden ist, heran und fragt sie mit lauter, fester Stimme: *τίνα ζητεῖτε;* Er thut diese Frage nicht aus Unwissenheit, er wusste ja, wie Johannes uns schon mitgetheilt hat, Alles, was kommen sollte: er weiss, dass sie ihn suchen, aber er will, dass sie es auch wissen und fest im Gedächtniss behalten, dass sie Niemanden zu suchen haben, als ihn allein. Er ist nicht allein in dem Garten, seine Jünger, seine Apostel sind dort mit ihm: die Schergen des Gerichtes könnten da leicht auf den Gedanken kommen, ihren Auftrag zu überschreiten, die Verhaftung auch auf die

treuesten Anhänger des Zuergreifenden auszudehnen und mit einem kühnen Handgriffe das ganze Nest aufzuheben. Dem will Jesus vorbeugen: er fragt sie, damit sie sich streng an die Vorschrift halten und des ihnen gewordenen Auftrags eingedenk bleiben. Die Häscher antworten ihm: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.* Auffallend ist es, dass sie ihm nicht sagen: dich suchen wir, denn er war ihnen ja schon als der Jesus von Nazareth durch den Kuss des Judas bezeichnet worden. Es kann sein, dass sie als gutgeschulte Diener des Gerichtes sich mit dem Gesuchten in kein Gespräch einlassen wollen, dass sie als Beauftragte mit buchstäblicher, peinlicher Treue die hier in Betracht kommenden Worte der Auftraggeber wiederholen: aber das ist auch möglich, dass das unerwartete, rasche, muthige Hervortreten des Heilandes ihnen so imponirt hat, dass sie es vermeiden, ihm direkt in's Angesicht zu sagen, dass sie gegen ihn selbst ausgesandt sind. Jesus spricht zu ihnen: *ἐγώ εἰμι*; er, der von Judas ihnen schon kenntlich gemacht war, gibt sich ihnen nun selbst noch zum Ueberfluss zu erkennen. Zum Ueberfluss, sage ich mit Bedacht. Denn, wenn auch viele Kirchenväter glauben, dass des Judas Kuss den Herrn nicht zu erkennen gegeben habe, so ist das eine Entdeckung, welche sie allein aus Wundersucht gemacht haben. Wie ändern sich doch die Zeiten! Viele Jahrhunderte lang konnte man nicht Wunder genug in der heiligen Schrift finden und trug mit eifrigen Händen neue aus eigenster Erfindung hinein, spätere Jahrhunderte aber fanden zu viel Wunder in der heiligen Geschichte und bemühten sich, durch allerlei wunderbare Mittel sie auf eine möglichst geringe Anzahl zu beschränken. Hören wir den sonst so nüchternen Chrysostomus, er sagt (hom. 83 in Joh.): *εἶδες δύναμιν ἄμαχον, πῶς ἐν μέσῳ ὢν ἐπήρωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς; Ὅτι γὰρ οὐ τὸ σκότος αἴτιον ἦν, ἐδήλωσεν ὁ εὐαγγελιστής, εἰπών, ὅτι καὶ λαμπάδας εἶχον. Εἰ δὲ μὴ λαμπάδες ἦσαν, ἀπὸ τῆς φωνῆς γοῦν ἔδει γνωρίσαι· εἰ δὲ καὶ ἐκεῖνοι ἠγνόουν, πῶς ὁ Ἰούδας ἠγνόησεν, ὁ συνὼν αὐτῷ διηνεκῶς; Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἱστήκει μετ᾽ αὐτῶν καὶ οὐδὲν ᾔδει πλέον.* Ganz ähnlich lässt sich Leo M. in seinem ersten Sermone über die Passion Christi vernehmen. *Quamvis enim ex infirmitate nostra vere passus est dominus Jesus vereque sit mortuus, non tamen ita se abstinuit a gloria sua, ut inter contumelias passionis nihil divinae operationis exerceret. Nam cum impius Judas, non iam ovina pelle velatus, sed lupino furore manifestus, vim sceleris per speciem pacis incipiens, signum traditionis saeviore omnibus telis osculo praebuisset et multitudo furibunda, quae ad comprehendendum dominum cum armata militum cohorte confluxerat, inter faces et laternas, lumen verum, tenebris obcoecata suis, non cerneret, dominus, qui exspectare potius turbas, quam declinare delegerat, sicut Johannes evangelista testatur, quem quaerant, necdum inventus, interrogat, illisque dicentibus, quod Jesum quaererent, ego sum, inquit.* Dieser Sauerteig wirkt noch bis auf Grotius und Lampe; der Letztere bemerkt noch zu dieser Antwort der Häscher: *videtur hinc confirmari, quod hactenus neque splendor lunae, neque facum et lampadium fulgor, neque ipsum proditoris osculum suffecerit ad agnoscendum Jesum, quem quaerebant. Alias non regessissent: Jesum Nazarenum, sed: te ipsum. Adeo non tantum manum, sed etiam oculos hostium Jesus unice dirigebat.*

Wie Jesus sagte: ich bin es: *ἀπῆλθον εἰς ὀπίσω καὶ ἔπεσον χαμαί.* Diese Worte lassen sich nicht mit Tholuck so verstehen, dass der eine Theil der Häscher zurückgewichen und der andere zu Boden gefallen sei;

wenn das hätte ausgedrückt werden sollen, würden wir *οἱ μέν — οἱ δέ* lesen. Auch die vergreifen sich an dem Texte, welche mit Paulus die Jünger zur Erde niederstürzen lassen; denn jetzt ist ja nur die Rede von dem, was zwischen Jesus und den ausgesandten Häschern sich zugetragen hat, oder mit Kühnöl und Olshausen nur Einige derselben und zwar nach Godet die Hintersten bloss, oder mit de Wette, Neander, Krabbe nur die feigen, jüdischen Amtsdiener, die Tempelwächter, oder diese gar nur mit Ewald „wie" zu Boden sinken sehen. Es ist keine Frage, der Evangelist will aussagen, was die alten Ausleger ohne Ausnahme und unter den spätern Luther, Calvin, Beza, Gerhard, und unter den neueren Lampe, Bengel, Lücke, Meyer, Hengstenberg, Luthardt auch anerkennen, dass die ganze Schaar, die Vordersten eben so gut wie die Hintersten, die Römer nicht weniger wie die Juden niedergefallen sind. Erklärt sich dieser Vorfall rein natürlich oder ist es eine übernatürliche Machtwirkung Gottes oder Jesus, mit andern Worten, haben wir hier eine aus psychologischen Gründen erklärbare Thatsache oder ein Wunder anzunehmen?

Ein Wunder haben die Kirchenväter allesammt hier anerkannt: ein Wunder, durch welches Jesus seine göttliche Majestät vor und an seinen Feinden konstatirt. Chrysostomus sagt: *τὸ ῥῆμα αὐτοῦ ἔβαλεν αὐτοὺς ὑπτίους*: Theophylactus, Euthymius schliessen sich ihm an. Nonnus singt, dass sie hingeschmettert worden seien: *οἰστρηθέντες ἀτευχέϊ λαίλαπι φωνῆς*. Leo M. predigt: *quod verbum illam manum ita ex ferocissimis congregatam, quasi quodam fulmineo ictu stravit atque perculit, ut omnes illi atroces, minaces atque terribiles retroacti corruerent. Ubi fuit saevitiae conspiratio? ubi ardor irarum? ubi instructus armorum? Dominus dicit: ego sum: et ad vocem eius turba prosternitur impiorum.* Ambrosius ruft emphatisch aus: *vox domini sola plus terret!* Diese alten Ausleger sehen in diesem Wunder eine Vorausdarstellung, eine Weissagung der schliesslichen Ueberwindung aller Feinde Jesu. Wie jetzt seine Widersacher zu Boden stürzen auf sein Wort, so werden sie von seinem Worte am Ende dahingeschmettert werden. Schön sagt Leo in der angezogenen Rede: *quid iam poterit maiestas eius iudicatura, cuius hoc potuit humilitas iudicanda!* Augustinus verweilt in seinem tract. 112 in Jo. bei dieser Perspektive und Parallele. *Ubi nunc militum cohors, et ministri principum et pharisaeorum? Ubi terror et munimen armorum? Nempe una vox dicentis: ego sum: tantam turbam odiis ferocem armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit. Deus enim latebat in carne: et sempiternus dies ita membris occultabatur humanis, ut laternis et facibus quaereretur occidendus a tenebris. Ego sum, dicit et impios deiicit. Quid iudicaturus faciet, quia iudicandus hoc fecit? Quid regnaturus poterit, qui moribundus hoc potuit?* Er erkennt aber auch ganz richtig, dass dieser Vorgang beweist, wie ganz und gar freiwillig sich der Herr in die Hände seiner Feinde dahingibt und bemerkt desshalb: *certe ad comprehendendum Jesum persecutores cum traditore venerunt, quem quaerebant, invenerunt, audierunt: ego sum. Quare non comprehenderunt, sed abierunt retro, nisi quia hoc voluit, qui potuit, quidquid voluit! Verum si unquam se ab iis permitteret apprehendi, non quidem illi facerent, propter quod venerant; sed nec ipse faceret, propter quod venerat.* Luther hebt auf das Entschiedenste das Moment der Freiwilligkeit bei dem Herrn hervor. „Das hat Johannes nicht wollen verschweigen," bemerkt er zu dieser Stelle, „auf dass er mit der That gewiss anzeigt, wer diese Person sei: auf dass

Niemand gedenke, es sei ein schlechter Mensch, sondern solche Person, welche mit sieben Buchstaben: Ich bin's: sie allzumal zurückwirft auf den Erdboden, beide die Schaar und der Hohenpriester Diener, dazu auch Judas, den Verräther. Dieses ist eine sonderliche und göttliche Kraft gewesen, welche der Herr dazumal hat wollen sehen lassen, nicht allein die Juden damit zu schrecken, sondern seine Jünger zu stärken. Denn daraus haben sie können schliessen, wo der Herr nicht willig sich in den Tod wollte geben, würde er sich selbst wohl können schützen und seinen Feinden wehren, bedürfte nicht anderer Leute Hülfe, wie doch die Jünger sich unterstanden. Sie sollten billig also gedacht haben: siehe, kann dieser Mann das mit einem einigen Worte, welches doch nicht ein Fluch, sondern eine freundliche Antwort ist: so wird's gewisslich etwas sonderliches bedeuten, dass er sich so willig hingibt und fangen lässt. Er könnte sich wehren, aber er thut's nicht, sondern er leidet. Darum die göttliche Kraft, die er so oft und sonderlich jetzt im Garten mit einem Worte sehen lässt, die wird sich nicht können in die Länge drücken noch dämpfen lassen, seine Feinde werden herunter müssen, er aber wird herrschen. Solches sollten sonderlich die Jünger aus diesem Wunderwerk genommen haben." Calvin betont beide Momente, das der freien That und jenes der schliesslichen Unterwerfung aller Feinde und erkennt ein Wunder an. Diese Ueberzeugung theilen, um nur noch einige Namen von gutem Klange zu nennen, Gerhard, Grotius, Lampe, Ebrard, Luthardt, Maier, Meyer, Brückner, Langen, Hengstenberg.

Es ist keine Frage, die psychologische Erklärung dieses Vorfalls hat, seitdem Oeder in den *Miscell. Lips. tom. IX p. 107 f.* sie einführte, viel Glück gemacht. Kühnöl, Olshausen, Lücke, Tholuck, Baumgarten-Crusius, de Wette, Krabbe, Lange, Ewald, Godet, Bäumlein, Hase, Neander beweisen das. Letzterer sagt: „Da er sich zu erkennen gibt, so übt der Eindruck seiner persönlichen Erscheinung und das Unerwartete, Unvorbereitete derselben, seine himmlische Ruhe, die Erinnerung an früher von ihm empfangene Eindrücke, das Ansehen wenigstens eines Propheten, welches er sich bei Vielen erworben, eine solche Macht über einen Theil der Mannschaft aus, dass sie bestürzt sich zu Boden niederwerfen." Man verweist auf Analogien: man erinnert an das, was Velleius Paterculus von Marius und Valerius Maximus von M. Antonius erzählen. Der Erste schreibt 2, 19, 3: *ad quem (Marium) interficiendum missus cum gladio servus publicus, natione Germanus, qui forte ab imperatore eo, bello Cimbrico, captus erat, ut agnovit Marium, magno eiulatu, expromente indignationem casu tanti viri, abiecto gladio profugit e carcere:* der Andere aber 8, 9, 2: *missi enim a saevissimis ducibus milites ad M. Antonium obtruncandum, sermone eius obstupefacti, destrictos iam et vibrantes gladios cruore vacuos vaginis reddiderunt.* Tholuck erinnert noch an Coligny: Keim an Simeon, Josephs Bruder, welchen siebzig sehr starke Aegypter fesseln sollten, allein *audito eius clamore,* heisst es Tanch. fol. 16, 1, *in faciem ceciderunt, ita ut dentes ipsis frangerentur.* Wenn der Evangelist hier erzählte, dass bloss die jüdischen Schaarwächter niedergestürzt seien, so liesse sich dieser ganze Vorfall recht gut rein psychologisch erklären, wesshalb Neander mit feinem Takte die römischen Truppen nicht mit wollte zu Boden sinken lassen, denn bei denselben fehlt es an jeder psychologischen Prädisposition. Bei den jüdischen Amtsdienern lag es anders. Sie hatten nicht vor längerer Zeit ein Mal er-

fahren, welche Macht dem Herrn innewohnte, wie er nicht als ein gewöhnlicher Mensch zu ergreifen sei (Joh. 7, 44 ff.), sondern in den allerletzten Tagen erst einem grossartigen Auftritte beigewohnt, welcher die unwiderstehliche Kraft dieses Mannes ausser allem Zweifel stellte: hatte er nicht vor wenigen Tagen erst mit seinem Worte den Tempel gereinigt als ein gottgefälliger Zelot und grosser Prophet? Matth. 21, 12 ff. Mark. 11, 15 ff. Luk. 19, 45 ff. Haben sie nicht noch sonst genug von Wundern gehört, welche er in und um Jerusalem vollbracht hat? Ich glaube nicht, dass Keim, Grotius folgend, gut daran gethan hat, bei dem *ἐγώ εἰμι* sowohl auf die Stellen des Alten Testamentes zu verweisen, in welchen Gott der Herr sich als den אֲנִי הוּא darstellt, als auch die Stellen des Neuen Testamentes anzuziehen, in welchen Jesus von sich sagt: ich bin es, nämlich der Messias: denn an unsrem Orte, da Juden und Heiden vor dem Heiland stehen und dazu noch sagen, dass sie Jesum den Nazarener suchen, kann das *ἐγώ εἰμι* durchaus nichts anders ausdrücken wollen als: ich bin der Jesus von Nazareth. Zur Erklärung des Schreckens, der mit einem Male die jüdischen Diener ergriff, reicht das plötzliche, muthige Hervortreten des Mannes, der schon so manchen Beweis seiner Macht gegeben hatte, vollkommen aus. War er das, was so Viele von ihm glaubten, war er ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten, was hatten sie zu befürchten, wenn sie ihre Hände an ihn legten, wenn er gegen sie vorschritt! Sie wussten es, welches entsetzliche Gottesgericht jene Diener getroffen hatte, die sich auf Geheiss des Königs Ahasja nach dem Berge aufgemacht hatten, um den Propheten Elia vor den König zu bringen, 2 Reg. 1, 9 ff., und hier war mehr als Elias! Die römischen Kriegsknechte fallen aber ebenso gut wie die jüdischen Schergen zu Boden: an diesen unerschrockenen, den Herrn nicht ein Mal mit Namen kennenden Soldaten scheitert der psychologische Versuch. Diese konnten nicht durch einen plötzlichen Schrecken zu Boden gerissen werden, nur eine sie überwältigende Macht konnte sie fällen. Ein Wunder liegt nach meiner Prüfung unbedingt in der Erzählung des Evangelisten vor. Grotius sagt nicht übel schon: *videtur autem hic graphice exprimi Jesu potentia, quasi solo halitu suos inimicos difflasset, quod Deo tribuitur, Job. 4, 9. Vide et Dan. 10. 9.* Der heilige Seher schaut den Herrn in seiner Glorie und ein scharfes, zweischneidiges Schwert geht da aus seinem Munde (Off. 1, 16): jene Schaar hat dieses Schwert erfahren und fuhr vor ihm entsetzt zurück. Der Evangelist scheint mit seinem *ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω* auf diese Gottesmacht hinzuweisen, denn es ist nach Hengstenbergs feiner Bemerkung die Dolmetschung von נָסֹגוּ אָחוֹר, was Propheten und Psalmisten von den durch Gottes Allmacht zurückgetriebenen Gottlosen aussagen, Jesaj. 42, 17. Jerem. 46, 5. Psalm 35, 4. 40, 15. 129, 5.

Die zu Boden Geschmetterten erholen und erheben sich von ihrer Niederlage: sie räumen aber nicht das Feld, sondern es will fast scheinen, als ob die Niederlage, welche sie so eben getroffen und ihren Stolz so schwer gekränkt hat, sie nur wilder und heftiger gemacht hat; sie wollen die Scharte durch ein energisches, allgemeines Daraufgehen schnell wieder auswetzen. Jesus fragt die Aufgestandenen noch ein Mal: *τίνα ζητεῖτε;* und wieder antworten sie: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.* *Ὦ τῆς ἀνοίας*, ruft Chrysostomus verwundert aus. *Τὸ ῥῆμα αὐτοῦ ἔβαλεν αὐτοὺς ὑπτίους, καὶ οὐδὲ οὕτως ἐπέστρεψαν τοσαύτην μαθόντες δύναμιν, ἀλλὰ πάλιν ἐπιτίθενται τοῖς αὐτοῖς.* Gut sagt Luther: „Hier können wir auch lernen, wie ein

greulich Ding es sei um einen verstockten Menschen, auf dass wir uns zu Gottes Furcht lernen halten. Sie fühlen, dass sie zu Boden fallen, dennoch weichen sie nicht im Herzen von ihrem Sinn und bösen Vornehmen, denken, dass wir also zurückfallen, wird eine Zauberei sein. Das sind Herzen von eitel Stahl und Demant. Und der Schalk Judas, sagt der Evangelist, stand auch dabei, ist so verstockt und hart, fällt mit den Andern zu Boden: dennoch wird er nicht bewegt, dass er gedächte: Lieber, lass ab zu trotzen wider den, der mit einem Wort uns alle zurückstösst. Wenngleich vor solchen Leuten Himmel und Erde auf's Neue geschaffen würden und die grössten Wunderwerke geschähen, so immer geschehen möchten, hülfe es dennoch nichts.“ Calvin steht Schulter an Schulter bei Luther. *Nec dubium est*, schreibt er noch weitergehend, *quin Satan vesano eos impetu rapuerit ad tam supinam audaciam. Nulla enim phrenesis est*, *quae tam violenter hominem praecipitet*, *ut talis excoecatio. Nam perinde adversus Deum ruunt impii*, *postquam coniecti sunt in sensum reprobum*, *acsi cum musca tantum negotium esset. Sentiunt quidem eius potentiam*, *sed non ut flectantur. Centies enim potius frangi continget*, *quam ut cedant.* Der Sinn der zweiten Frage ist kein anderer als bei dem ersten Male: Jesus will, dass die Häscher es sich vergegenwärtigen, dass sie allein gegen ihn ausgesandt sind, dass ihr Auftrag sich lediglich auf ihn bezieht. Diess wird vollkommen klar durch seine Antwort auf ihre Erklärung: *εἶπον ὑμῖν, ὅτι ἐγώ εἰμι· εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν.* Sagt der Evangelist auch nicht, dass die Häscher nach den Jüngern schon ihre Hände ausgestreckt hatten, was Bengel, Baumgarten-Crusius als wahrscheinlich annehmen, so zeigt doch, was Markus uns von dem Jünglinge noch zu erzählen weiss, den die Knechte ergriffen, dass sie allerdings die grösste Lust verspürten, über ihren Auftrag hinauszugehen. Der Hoherath hatte der Jünger wegen nichts befohlen, er war der Meinung, dass von den Jüngern allein nichts zu befürchten sei, dass, wenn Jesus nur getödtet sei, die ganze Bewegung von selbst in's Stocken gerathen werde: hätte er auch die Verhaftung der Apostel angeordnet, so hätte diess der ganzen Sache eine grössere Bedeutung nicht bloss verliehen, sondern die Schwierigkeiten bedeutend vermehrt. Einer liess sich am Ende ohne Aufsehen gefangen nehmen, mit Vielen war das nicht mehr möglich: was sie mit den Andern anfangen sollten, wussten sie nicht. Aber wenn es sich von selbst so machte, dass mit dem Meister auch die ganze Jüngerschaft aufgehoben wurde, hätten sie nicht gezürnt, dass man über die Ordre hinausgegangen war. Ein glücklicher Erfolg entschuldigt Vieles und eine so günstige Gelegenheit wie jetzt bot voraussichtlich sich nicht wieder. Ohne Jesu Dazwischentreten und rasches Eingreifen waren die Jünger sammt und sonders verloren. Er aber kennt ihre Noth und ist nicht umsonst der gute Hirte. Richtig bemerkt Calvin: *Hic videmus, ut non tantum sponte subeat filius Dei*, *ut sua obedientia transgressiones nostras deleat*, *sed etiam ut boni pastoris officio ad gregem suum protegendum fungatur. Videt luporum insultum*, *non exspectat, donec perveniant usque ad ores, quibus datus est custos, sed mature se opponit.* Wie errettet er sie aus den Händen der Feinde? Vortrefflich sagt darüber Luther: „Er ist allein: da sollte von Rechtswegen der arme Jesus, der so hart übermannet, gute Worte geben und bitten; so fährt er zu, gebeut und heisst, die Juden sollen ihm seine Jünger zufrieden lassen, ihrer keinen angreifen. Denn es ist ein ernstes Wort: lasst mir diese

gehen; und ist, wie wir sehen, nicht ein vergeblich Wort. Denn sie waren ohne Zweifel der Meinung ausgezogen, das Nest mit einander aufzuheben, Meister und Schüler. Aber mit diesen Worten hat er seine Jünger also gefreit, dass keiner aus ihnen musste gefangen werden, obwohl Petrus und Johannes in des Hohenpriesters Haus gingen. Christus kann seine Feinde schlagen und seine Jünger vertheidigen mit einem Worte, und hat solches gethan, da er schwach war und leiden wollte; was sollte und könnte er wohl jetzt thun, da er zur Rechten Gottes erhoben ist? Und was wird er thun am jüngsten Tage?“ Dass dieses Wort des Herrn von durchschlagendem Erfolge war, dass seine Feinde ihm Gehorsam leisteten, sagt Johannes nicht mit ausdrücklichem Worte, deutet es aber ganz bestimmt an. Er bemerkt nämlich, dass Jesus also gesprochen, damit erfüllt werde ein Wort, das er geredet hatte, nämlich dieses (es wird mit ὅτι angeführt): *οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.* Der Heiland hatte also in seinem hohenpriesterlichen Gebete gesprochen, Joh. 17, 12: über die Bedeutung jenes Ausspruches besteht kein Zweifel. Von ethischem Verlieren ist dort die Rede: Jesus freut sich dort in seinem Gotte und Vater, dass es ihm gelungen ist, die Seelen, welche sein Vater zu ihm gezogen hatte, bei dem Namen Gottes, in der Erkenntniss der seligmachenden Wahrheit zu erhalten allen Versuchungen und Anfechtungen der Welt gegenüber bis auf das Kind des Verderbens, den Verräther. Hier aber ist von ethischem Verlorengehen nicht die Rede, sondern nur von einem Hineingerathen in die Hand der Feinde. Schweizer ist daher mit diesem ἵνα πληρωθῇ sehr unzufrieden: er nennt es ein unglückliches Citat, allein so schlimm ist es damit nicht beschaffen. Alle Ausleger geben gerne zu, dass das Wort in dem hohenpriesterlichen Gebete in einem andern Sinne gemeint ist, aber die Mehrzahl von ihnen findet, dass Johannes ein sehr gutes Recht hatte, dasselbe auf den gegebenen Fall hier anzuwenden. „Es ist sinnreich und überlegt genug,“ sagt Lücke, „wenn der Evangelist, bedenkend, wie Petrus kaum bedrängt verleugnete, in jener äusseren Befreiung die Ersparung einer Versuchung findet, der kein Jünger damals gewachsen war.“ Luther hat bereits das Richtige getroffen: „Der Evangelist zeigt hier an, dass Christus mit diesen Worten rede vom zeitlichen Verlorenwerden, droben aber 17, 12 gibt der Text klar, dass der Herr rede vom ewigen Verlorenwerden. Solches aber ist nicht sehr wider einander: denn wenn die Jünger auf diessmal wären gefangen worden, wären sie auch ewiglich an Leib und Seele verloren worden.“ Ebenso Calvin: *videtur haec sententia intempestive adduci, quae ad animas pertinet potius quam ad corpora. Neque enim Christus incolumes usque ad extremum servavit apostolos, sed hoc praestitit, ut inter assidua pericula et demum in media morte, tamen in tuto esset aeterna eorum salus. Respondeo, evangelistam non simpliciter de corporali eorum vita loqui, sed hoc potius velle, quod Christus illis ad tempus parcens aeternae eorum saluti consuluerit. Consideremus, quanta adhuc fuerit eorum imbecillitas: quid facturos putamus fuisse, si ad vivum examinati essent? Quum ergo noluit eos Christus supra vires, quas dederat ipsis, tentari, ab aeterno exitio eripuit.* Der Evangelist, welcher in diesem Worte Jesu: *ἄφετε αὐτοὺς ὑπάγειν* eine Erfüllung jenes Wortes aus dem hohenpriesterlichen Gebete erkennt, tritt damit durchaus nicht in Widerspruch mit dem sinnig idealen Tone seines Evangeliums, so dass man mit Schweizer diesen Vers für eine Interpolation zu erklären versucht wäre, sondern deckt durch denselben

seinen und seiner Mitapostel Herzenszustand wahrheitsgetreu auf. Sehr gut weiss er, was auf dem Spiele gestanden hätte, wenn Jesus ihnen nicht die Möglichkeit geboten hätte, zu entrinnen. Kein Interpolator hätte es wagen dürfen, einen solchen geringen Glaubensstand den gepriesenen Aposteln zur Last zu legen: diese Enthüllung konnte nur von einem Apostel selbst geschehen.

Matth. 26.

(50 b) Da traten sie hinzu und legten die Hände an Jesum und griffen ihn. (51) Und siehe, einer von denen, die mit Jesu waren, reckte die Hand aus und zog sein Schwert aus und schlug des Hohenpriesters Knecht und hieb ihm das Ohr ab. (52) Da spricht Jesus zu ihm: stecke dein Schwert an seinen Ort; denn Alle, die das Schwert nehmen, sollen durchs Schwert umkommen. (53) Oder meinst du, dass ich nicht könnte jetzt meinen Vater bitten und dass er mir zuschickte mehr denn 12 Legionen Engel? (54) Wie würde aber die Schrift erfüllet, dass es also geschehen muss.

Mark. 14.

(46) Sie aber legten ihre Hände an ihn und griffen ihn. (47) Einer aber von denen, die dabei standen, zog das Schwert aus und schlug des Hohenpriesters Knecht und hieb ihm das Ohr ab.

Luk. 22.

(49) Da aber sahen, die um ihn waren, was da werden wollte, sprachen sie zu ihm: Herr, sollen wir mit dem Schwerte dreinschlagen? (50) Und einer aus ihnen schlug des Hohenpriesters Knecht und hieb ihm das rechte Ohr ab.

(51) Jesus aber antwortete und sprach: lasset sie doch so ferner machen. Und er rührte sein Ohr an und heilte ihn.

Joh. 18.

(10) Simon Petrus nun hatte ein Schwert und zog es aus und schlug des Hohenpriesters Knecht und hieb ihm das rechte Ohr ab. Und der Knecht hiess Malchus.

(11) Da sprach Jesus zu Petrus: stecke dein Schwert in die Scheide! Soll ich den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir gegeben hat? (12) Die Schaar u. der Hauptmann und die Diener der Juden nahmen Jesum u. banden ihn.

Während Matthäus und Markus die Festnahme Jesu dem Schwertstreiche des Petrus vorangehen lassen, lässt Johannes dieselbe erst darauf folgen: allein diese Differenz ist von gar keinem Belange, weil es uns freisteht, den Vorgang uns so zu denken, dass in dem Augenblicke, da diese Menschen ihre Hände an den Herrn legen, Petrus dreinfährt und so das angefangene Werk unterbrochen wird und erst nach diesem Intermezzo zu seinem völligen Abschlusse gelangt.

Posset videri absurdum, schreibt Calvin, *quod Christus, qui voce sua milites prostravit, nunc capi se patitur. Nam si volebat tandem hostibus se permittere, quorsum opus fuit edere tale miraculum? Verum ostensio divinae potentiae dupliciter profuit. Valet enim ad tollendum offendiculum, ne Christum putemus infirmitate victum cessisse: deinde comprobat, quam voluntarius ad obeundam mortem, fuerit. Quatenus ergo utile erat, suam contra*

hostes virtutem asseruit: sed ubi obediendum fuerit patri, continuit se, ut victima fieret. Caeterum meminerimus, ligatum fuisse filii Dei corpus, ut solverentur animae nostrae a peccati et Satanae laqueis. Einen Hauptpunkt aber hat der Reformator ganz übersehen: ohne eine solche Erweisung seiner allmächtigen Kraft wären die Apostel von einer Gefangennahme, zu welcher sie noch nicht reif waren, nicht verschont geblieben. Uebrigens legen die Häscher ihre Hände nicht eher an den Herrn, als er es ihnen gestattet hat: sein Wort: *εἶπον ὑμῖν, ὅτι ἐγώ εἰμι· εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν*, hat einer Seits den Jüngern einen Freischein verschafft, dass sie entrinnen können, und gibt anderer Seits den Dienern und Soldaten einen Freischein, ihn zu ergreifen. Er will nicht entrinnen, er will sich ihnen in die Hände geben. Sie traten an ihn heran, und Johannes sagt uns genauer, wer diese waren, welche ihre Hände an ihn legten. Nicht jetzt erst, nachdem die römischen Kriegsknechte an dem Hinstürzen der hohenpriesterlichen Diener inne geworden sind, welche Kräfte diesem Manne zu Gebote stehen, betheiligen sie sich bei seiner Verhaftung: sie haben nicht, was einige Ausleger meinen, bis jetzt unthätig dagestanden, sie dienen durchaus nicht zur Dekoration der Scene. Sie sind mit den Andern hingefallen und treten jetzt, wie es nach Johannes allen Anschein hat, zuerst entschlossen, an Jesus heran. Die *σπεῖρα,* die Cohorte, hat den *χιλίαρχος* bei sich, dieser Mann ist kein *ἑκατόνταρχος*, kein *Centurio*, kein Hauptmann, sondern ein höherer Offizier, also, denn in der römischen Armee gab es nach dem *Centurio* keine andere nächsthöhere Stufe, ein *tribunus*, von welchen sechs bei jeder Legion standen. Die *ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων* scheinen nicht geschlossen auf den Herrn losgegangen zu sein: sie waren ja weder militärisch bewaffnet noch disciplinirt, sie liefen mit ihren Prügeln und Stangen dazu, ein verworrener Haufe, in den sich leicht solche Leute, welche nicht zu ihm gehörten, hineindrängen konnten. Als die Apostel, denn unter den *οἱ περὶ αὐτόν*, von denen Lukas spricht, können sie nur verstanden werden, weil nur sie mit Jesus nach dem Garten Gethsemane gegangen waren, sehen *τὸ ἐσόμενον*, was nun geschehen sollte, so drängen sie sich um ihn und fragen: *κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρᾳ;* Eine Frage ist sicher dieser Satz, ist es aber eine direkte oder eine indirekte? Gerhard, Fritzsche und, wie es mir dünkt, auch Meyer finden eine indirekte, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Bleek, Winer S. 451 aber eine direkte. Da *εἰ* namentlich bei Lukas in direkten Fragen sehr gewöhnlich ist, vgl. 13, 23. tit. 1, 6. 19, 2. 21, 37. 22, 25, so ist eine solche jeden Falls hier anzunehmen. Also wäre zu übersetzen: werden wir (mit deiner Bewilligung, denn warum? wenden sie sich sonst mit dieser Frage an den Meister) schlagen, wirst du uns erlauben zu schlagen, sollen wir schlagen? Vgl. Winer S. 250. Calvin ist mit seinen Bemerkungen zu dieser Stelle nicht glücklich: *Lucas dicit, in hoc conspirasse omnes discipulos, ut pro magistro certarent. Unde rursus apparet, quanto magis simus ad pugnas animosi ac prompti, quam ad tolerantiam crucis.* Allein benommen haben sich schwerlich die Apostel erst mit einander, was in diesem entscheidenden Augenblicke zu thun sei: dazu war keine Zeit, sie folgten der Eingebung des Momentes und waren entschlossen, der Gewalt mit Gewalt entgegenzutreten. Wenn Calvin weiter sagt: *quod autem discipuli Christum dicuntur rogasse, non eo animo fecerunt, ut parerent eius imperio: sed his verbis testati sunt, se ad vim hostium arcendam accinctos esse et*

paratos: so schiesst er damit ganz fehl. So *pro forma* wird der Meister, welchen sie zudem noch als *κύριος* anreden, dessen Knechte sie also nur sein und dessen Befehle sie empfangen wollen, doch nicht gefragt: schlägt auch ein Jünger über den Strang, die andern haben gelernt zu warten und zu gehorchen. Welche Liebe, welche Bereitwilligkeit, mit und für den Herrn zu leiden und zu sterben, spricht sich in dieser Frage aus! Was sind sie diese elf todmüden Männer gegen die Schaar, die vor ihnen steht; was haben sie für Waffen bereit gegen diese mit Schwertern und Knitteln ausgerüstete Mannschaft? Zwei Schwerter, das sind alle ihre Waffen und von Rüstungsgegenständen rein Nichts! Der Garten bietet vielleicht einige Stöcke und Stangen, aber diese müssen auch erst gesucht werden. Aber was fragen die, welche mit ihren Leibern den Geliebten decken, was für eine Macht und was für Waffen der Feind besitzt! So grosse Liebe, in dieser Frage sich auch kund thut und so dem Herrn eine Herzensfreude bereiten müsste, einen eben so grossen Unverstand offenbart aber auch diese Frage und so fiel in den Leidenskelch durch sie noch ein recht bitterer Tropfen Wermuth. Hatte Jesus ihnen nicht schon lange vorausgesagt, dass er dieses Ende nehmen würde? Hatte er in dieser Nacht sie nicht auf das Sorgfältigste vorbereitet auf die Dinge, welche nach Gottes ewigem Rathschlusse kommen sollten? Herr, schone dein selbst, das widerfahre dir nur nicht, so hatte Petrus einst zu ihm gesagt (Matth. 16, 22), und er hatte entschieden diese Einsprache zurückgewiesen: aber siehe, jetzt wo es gilt, wollen alle Apostel wie Petrus damals; sie wollen es nicht dulden, dass ihr Herr leide und sterbe!

Ein Jünger wartet die Antwort Jesu nicht ab (so schon Calvin, Gerhard, Grotius, Bengel ganz richtig): zwei Schwerter sind ja, wie wir aus Lukas 22, 38 wissen, zur Hand. Siehe, *ἰδού*, so führt Matthäus diesen Zwischenfall ein, welchen alle vier Evangelisten in der schönsten Harmonie erzählen, und bezeichnet damit das Ueberraschende, das Urplötzliche. Starr vor Schrecken und Grauen hatten die Apostel dagestanden, als Judas der Verräther an den Meister herantrat und ihn küsste, voll Staunen und Entsetzen sahen sie die niederschmetternde Kraft des Schwertes, das aus ihres Herrn Mund hervorgeht: da die Schaar nun eindringt, erwachen sie aus ihrer Erstarrung, da kommt Leben und Bewegung wieder unter sie, Petrus, der lebhafteste, rascheste, kühnste unter ihnen, übertrifft Alle. Die Synoptiker nennen seinen Namen nicht, sie reden nur von einem *εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ*, so Matthäus, von einem *εἷς τις τῶν παρεστηκότων*, so Markus *εἷς τις ἐξ αὐτῶν*, so Lukas; wir können nicht glauben, dass ihnen der Schwertschläger nicht bekannt gewesen wäre, sind sie doch mit allen näheren Umständen so vertraut; wir können nur denken, dass besondere Gründe sie bestimmten, den Namen des Apostels zu unterdrücken. Bengel merkt gut an: *Petrum non appellat Matthaeus: causas habere plures potuit. Periculum Petro imminere poterat apud τοὺς ἔξω.* Meyer und Hengstenberg verstehen unter diesen da draussen die jüdischen Machthaber, welche den Apostel wegen dieser Vergewaltigung an einem Amtsdiener noch hätten belangen können; man kann aber auch eine Rücksichtnahme auf Petri Autorität in der Gemeinde hier finden, denn manchem wenig geförderten Christen hätte diese Blösse, welche der Apostel sich gab, Anlass geben können, ihn um desswillen herabzusetzen oder die eigene Blösse durch seine entschuldigen zu wollen. Offenbar ist zu der Zeit, da Johannes sein

Evangelium schrieb, für Petrus nichts mehr zu befürchten, er ist gestorben und sein Ansehen steht unantastbar fest; daher kann dieser Apostel uns den Mann nennen, welcher so unbedacht, aber so affektvoll, dass dem Matthäus, als er diese Geschichte niederzeichnete, der ganze Vorgang noch so lebhaft vor den Augen steht, dass er das rasche Ausstrecken der Hand, das kühne Herausziehen des Schwertes aus der Scheide und das muthige Dreinschlagen noch sah, zum Vertheidiger seines Herrn sich aufwarf. Hätte auch er den Simon Petrus nicht genannt, wir würden von selbst auf ihn gekommen sein. So konnte nur Einer von den Aposteln handeln und nicht zu begreifen ist es, dass Keim diese Angabe des vierten Evangelisten für apokryphisch erachtet. Petrus ist von Haus aus eine heftige, dreinfahrende Natur: das Feuer, welches in ihm brennt, hat dazu durch die letzten Vorfälle neue Nahrung erhalten. Chrysostomus sagt (hom. 83 in Joh.): *ὁ γοῦν Πέτρος θαρσήσας ταύτῃ τῇ φωνῇ καὶ τοῖς ἤδη γεγενημένοις, ὁπλίζεται κατὰ τῶν ἐπελθόντων.* Er denkt bei *τῇ φωνῇ* an das Wort Joh. 18, 9, was aber nur eine Zwischenbemerkung des Evangelisten ist: aber es hindert uns nichts unter *τῇ φωνῇ* an das Wort *ἐγώ εἰμι* zu denken. Er hat gesehen, wie der Heiland mit diesem einen Worte alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt hat: sie haben sich wieder aufgemacht, aber was vermögen sie, wenn er noch ein Mal seine Stimme erhebt und damit das Signal zum Kampfe gibt! Auf einen Mann stürmt Petrus los, auf *τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως*, wie alle Evangelisten (Johannes schiebt nur den Genitivus zwischen *τὸν* und *δοῦλον* hinein) einstimmig sagen. Wir können nicht glauben, dass dieser *δοῦλος* der einzige Knecht, persönliche Diener desselben war, ein so grosser Mann hat auch ein zahlreiches Gesinde und Joh. 18, 29 erfahren wir das bestimmt; wie kommt dieser *δοῦλος* aber dann zu dem Artikel? War er etwa der einzige Knecht des Hohenpriesters, welcher bei dieser Gefangennahme zugegen war? Auch das wird durch die angezogene Stelle abgewehrt. Es bleibt daher nichts übrig, als unter diesem Knechte, dessen Namen Johannes, welcher in dem hohenpriesterlichen Hause genau bekannt war, 18, 16, allein uns überliefert hat, er hiess Malchus (*Μάλχος* ist entweder direkt von מֶלֶךְ abgeleitet, oder damit verwandt; dieser Name kommt auch sonst im Josephus vor, so hiess ein arabischer, bestimmter ein nabatäischer König Antiq. 13, 5, 1. 14, 14, 1. 15, 6, 2; ein jüdischer Kriegsmann Ant. 14, 5, 2. 14, 11, 4. bell. jud. 1, 8, 3, ein jüdischer Schriftsteller Ant. 1, 15, 1), den Leibdiener, den Lieblingsknecht desselben zu verstehen. Dieser *δοῦλος* hat bei der Verhaftung Jesu nicht mitzuwirken, denn er ist kein *ὑπηρέτης*, er ist aber doch bei ihr mitthätig und, da Petrus auf ihn trifft, so muss er in hervorragender Weise sich dabei betheiligen. Er war ganz vorne und ganz darauf aus, ihn festzunehmen. *Hic ceteris fortasse acrius egit*, bemerkt Bengel mit Fug und Recht, und setzt noch hinzu: *iussus.* Ganz richtig: ist er des Hohenpriesters vornehmster Knecht, so kann er nicht eigenmächtig aus dem Hause seines Herrn weggelaufen sein, sondern nur mit Bewilligung, auf Geheiss desselben hier erscheinen. Wenn Hengstenberg meint, dass Petrus nicht dem Malchus an das Leben habe gehen, sondern ihm vorsichtig nur einen kleinen Denkzettel habe geben wollen, so behaupten wir mit Lange, Keim u. A. das gerade Gegentheil. Welche Tollheit wäre es gewesen, das Schwert zu ziehen gegen eine bewaffnete Schaar und damit

sein Leben in die Schanze zu schlagen, und nicht treffen, wenigstens nicht richtig treffen zu wollen! Welch eine Vorstellung von Petrus und der Macht des Augenblicks! Dieser zufahrende, leidenschaftlich erregte Jünger soll sich den Malchus erst daraufhin angesehen haben, wo er ihm eine unbedeutende Wunde beibringen könne! Er schlägt drein und er möchte den Gegner am Liebsten niederstrecken; er will den Kopf treffen (so auch Meyer), aber, da Malchus nach links ausweicht, so trifft er nur *τὸ ὠτίον* nach Matthäus und Markus, oder *τὸ ὠτάριον* nach Johannes. Grotius versteht unter diesem von *οὖς* abgeleitete *Deminutivum* das Ohrläppchen, allein er hat dabei ein Zwiefaches übersehen. Erstens, dass Lukas, welcher V. 51 sagt, dass Jesus das *ὠτίον* wieder geheilt habe, ausdrücklich berichtet, dass *τὸ οὖς* und zwar *τὸ δεξιόν*, was auch Johannes angibt, getroffen worden sei. Zweitens, dass der Grieche mit ganz entschiedener Vorliebe die Glieder-Theile des menschlichen Körpers mit diesen Deminutivausdrücken bezeichnet.

Videtur quidem, sagt Calvin, *primo intuitu haec strenuitas laude digna esse, quod discipuli suae infirmitatis obliti, quamvis sint ad resistendum impares, corpora tamen sua pro magistro opponere et ad certam mortem obiicere non dubitant: perire enim cum domino malunt, quam se vivis ac videntibus ipsum opprimi. Sed quia praepostere plus tentant, quam ferat Dei vocatio vel permittat, iure damnatur eorum temeritas. Quare discamus, ut domino obsequia nostra placeant, ab eius nutu pendere, ne quisquam digitum moveat, nisi quatenus ab illo iussus fuerit.* Auch hier gilt das Wort: Gehorsam ist besser denn Opfer, selbst wenn wir unser leibliches Leben willig zum Opfer darbringen. Rasch, mit aller Entschiedenheit muss Jesus jetzt eingreifen: er kann den Petrus nicht so fort toben lassen, er verdirbt sonst Alles. Wie kann er sich darauf berufen, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist, wenn seine Auserwählten zu dem fleischlichen Schwerte greifen? Wie kann er sie vor der wilden Wuth ihrer Widersacher erretten, wenn sie alles thun, um — ich darf nicht sagen, den schlummernden Löwen, denn etwas grossherziges ist bei ihnen nicht zu finden, — den blutgierigen Tiger in ihnen zu wecken? Und wenn auch einer dem Blutbade entrinnen sollte, was soll es werden, wenn die Stützen seines Reiches das Unrecht nicht mit Geduld ertragen, sondern Schlag mit Schlag vergelten wollen?

Nur Matthäus und Johannes überliefern uns das Wort, mit welchem Petrus zurecht gewiesen wurde. Johannes ist kürzer, und viele Ausleger geben ihm den Vorzug. Keim versichert, dass die Ausführlichkeit der Rede bei Matthäus der schrecklichen Ueberraschung des Augenblicks widerspreche. So lang ist die Rede doch nicht und von einer schrecklichen Ueberraschung weiss nur der Biograph, aber nicht der, dessen Leben er zu beschreiben unternommen hat.

Einen kategorischen Befehl spricht der Herr aus, welchen die beiden Evangelisten, wenn auch nicht gleichlautend, so doch gleichsinnig mittheilen. *Ἀπόστρεψόν σου τὴν μάχαιραν εἰς τὸν τόπον αὐτῆς*, so lautet er bei Matthäus: *βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην*, bei Johannes. Während Johannes betont, dass Petrus in aller Geschwindigkeit sein Schwert in die Scheide hineinwerfen, hineinstossen soll, hebt Matthäus nur hervor, dass er das Schwert, welches er erhoben hat, und mit welchem Jesus schlechter-

dings nichts zu schaffen haben will (Bengel bemerkt vortrefflich zu dem um des Tones willen vorausgesetzten *σοῦ*: *tuum gladium: alienissimum a mea causa),* zu dem Orte zurückführen soll, wohin es gehört. Und dieses scharfe Gebot begründet der Heiland nach Matthäus durch einen dreifachen, nach Johannes aber nur durch einen einfachen Vorhalt.

Petrus hat sich schwer vergangen. Er, der seinem Herrn Recht schaffen wollte, ist des grössten Unrechtes schuldig geworden, hat vor Gott und Menschen sein Recht verspielt, sein Leben verscherzt. *Πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρᾳ ἀπολοῦνται*: Chrysostomus fasst dieses Wort auch als eine Weissagung, er sagt in einer und derselben Homilie (84 in Matth.): *καὶ τῷ μαθητῇ ἐπετίμησε καὶ ἠπείλησεν, ἵνα πείσῃ· πάντες γὰρ κτλ.* und kurz darauf: *καὶ δύο τούτοις αὐτοὺς παρεμυθήσατο, τῇ τε τιμωρίᾳ τῶν ἐπιβουλευόντων· πάντες γὰρ κτλ.* Und diese letzte Ansicht ist von Euthymius, Grotius und zuletzt wieder von Keil aufgenommen worden. „Andrer Seits,“ sagt dieser, „aber sind diese seine Worte zugleich eine Weissagung zur Beherzigung derer, die ihm nach dem Leben trachteten, eine *προφητεία τῆς διαφθορᾶς τῶν ἐπελθόντων αὐτῷ Ἰουδαίων*, wie schon Euthymius bemerkt hat, die sich in der römischen Katastrophe am jüdischen Volke erfüllte.“ Wir haben nichts dagegen, wenn einer diese Nutzanwendung aus den Worten des Herrn zieht: sie ist ganz richtig. „Denn was,“ sagt Hengstenberg treffend, „von denen gilt, die sich wider die irdische Obrigkeit als Gottes Dienerin auflehnen, das muss auch von der irdischen Obrigkeit gelten, wenn sie sich gegen die himmlische Obrigkeit empört.“ Aber hier kommt es auf den ursprünglichen Sinn an und dieser ist, da das Wort den Petrus wegen seines eigenmächtigen Dreinschlagens treffen und strafen soll, kein anderer als dieser: alle die das Schwert nehmen, also nicht darauf warten, dass es ihnen gegeben wird, werden ohne Ausnahme von dem Schwerte getödtet werden. Dieser Satz ist kein Sprichwort, wie Elsner, Kühnöl, Fritzsche u. A. wähnen, sondern ein Rechtsgrundsatz, welcher bei dem Israeliten ausser allem Zweifel stand. Er gründet sich auf das Wort Gottes: Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll auch durch Menschen vergossen werden (Gen. 9, 6) und liegt der ganzen mosaischen Kriminalgesetzgebung als Kanon zu Grunde. Die Apokalypse hält an ihm fest und spricht 13, 10: *εἴ τις ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτανθῆναι.* Die Todesstrafe hat hiernach in der Schrift ein solides Fundament und man hätte nie aus philanthropischen verkehrten Rücksichten daran rütteln sollen. Treffend sagt Luther: „Damit macht der Herr einen Unterschied zwischen uns Menschen, und gibt zu verstehen, dass Etlichen das Schwert von Gott in die Hand gegeben wird, dass sie es führen sollen; das sind alle die, so durch ordentliche und gewöhnliche Mittel zur weltlichen Obrigkeit berufen werden. Die Andern aber, die solchen Befehl nicht haben, sollen durchaus des Schwerts müssig gehen und es nicht eher zücken, denn weltliche Obrigkeit es heisst. Wo sie aber das Schwert selbst nehmen, steht das Urtheil hier und wird gewisslich nicht lügen. — Derhalb soll jedermann entweder mit Geduld das Unrecht leiden und überwinden; oder die ordentliche und von Gott erlaubte Rache suchen, d. h. bei weltlicher Obrigkeit Schutz suchen, den, der dich beleidigt, verklagen; nicht allein darum, dass du von ihm befriedet werdest, sondern auch darum, dass dem Aergerniss gewehret und dem Muthwillen

gesteuert werde, und weltliche Obrigkeit ihr Amt recht ausrichte. Wo aber dieselbe nicht will oder kann helfen, da heisst's: leide dich und nimm das Schwert nicht selbst, sondern lasse es Gott rächen, der es gewisslich thun und auch die Obrigkeit ihres Unfleisses halben strafen wird; sonst würdest du dein Recht vor Gott und den Menschen zum Unrecht machen." Ganz ähnlich lässt sich Calvin zu dieser Stelle aus. Wie wenig ist dieses Verbot Jesu, das Fleisch zu seinem Arme zu machen, in der Kirche beherzigt worden und doch haben treue Zeugen nicht gefehlt, welche immer und immer riefen: die Waffen unsrer Ritterschaft sind geistlich. Schön sagt Ambrosius (de off. 3, 4, 37): *noluit se Christus persecutorum defendi vulnere, qui voluit suo vulnere omnes sanare:* und Lactantius schreibt (instit. 6, 19, 22 f.) sehr gut: *defendenda enim religio est, non occidendo, sed monendo; non saevitia, sed patientia; non scelere, sed fide. Illa enim malorum sunt, haec bonorum; et necesse est, bonum in religione versari, non malum. Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis; iam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. Nihil est enim tam voluntarium, quam religio; in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est. Recta igitur ratio est, ut religionem patientia vel morte defendas. In qua fides conservata et ipsi Deo grata est, et religioni addit auctoritatem.*

Ein Zweites führt der Heiland dem Petrus noch zu Gemüthe: wie er mit seinem Dreinfahren Gott vorgegriffen hat, so auch ihm selbst, den er vertheidigen wollte. Wie er sich strafwürdig gemacht hat dadurch, dass er ein Amt sich angemasst hat, was ihm nicht gebührte, so hat er sich auch dadurch strafwürdig gemacht, dass er mit seinem Dreingreifen den Willen des Herrn missachtete. Wenn der Heiland aus den Händen der Häscher sich befreien wollte, so standen ihm Mittel und Wege genug zur Verfügung. Er bedarf keines Menschen zu seinem Schutz: nur eines Wortes bedarf es und alle Noth hat ein Ende. Er fährt in dem Texte fort: ἢ δοκεῖς, ὅτι οὐ δύναμαι ἄρτι — so liest der *textus receptus*, allein der Codex Sinaiticus, wie der Vaticanus und andere sehr bedeutende Handschriften setzen es nach παραστήσει μοι: es darf aber nach dem Codex Alexandrinus an seiner gewöhnlichen Stelle belassen werden, was Meyer meint — παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου καὶ παραστήσει μοι πλείω (so ist statt πλείους ἢ nach den besten Zeugen zu lesen) δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων; Chrysostomus nimmt hier zwei getrennte Sätze an und schliesst den ersten mit πατέρα μου: allein dann wird die erste Frage zu unbedeutsam, wie Meyer schon einwendet. Die Frage läuft ununterbrochen bis zu Ende des Verses: es findet keine Parataxe statt, sodass ein ὅτι vor καὶ παραστήσει einzuschieben wäre, sondern es ist zu übersetzen: meinest du nicht, dass ich meinen Vater bitten könnte und er mir (nicht) stellen wird 12 Legionen Engel. Richtig sagt schon Fritzsche: *alterum sententiae membrum* καὶ παραστήσει — ἀγγέλων; *arctissime iungendum est cum v.* ὅτι οὐ δύναμαι — πατέρα μου *h. m.: an putas, me non posse hoc temporis articulo patrem meum rogare et mihi sistet duodecim angelorum legiones = an putas, me — rogare hoc eventu, ut mihi sistat.* Wenn der Erlöser nur wollte, so könnte er jetzt noch, ἄρτι, *in ipso rerum discrimine,* sagt Fritzsche gut, in diesem Augenblicke noch, da Alles verloren zu sein scheint, seinen Vater anrufen (das παρακαλεῖν ist hier nicht in dem Sinne von Bitten, im Gebet

anrufen, sondern in der Bedeutung *advocare*, zu Hülfe rufen, zu fassen) und was für eine Hülfe würde ihm zu Theil! Fritzsche will davon nichts wissen, dass von 12 Legionen Engeln die Rede sei mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Apostel: allein er mag sich sträuben, wie er will, es hilft ihm nichts, die exegetische Tradition ist zu mächtig und zu richtig. Origenes paraphrasirt schon gar nicht übel: *tu quidem sic gladium exemisti, et percussisti principis servum, quasi mihi auxilium praestans; ego autem si voluissem, poteram, rogans patrem, non humanum auxilium impetrare, sed meliorum, id est angelorum, nec unius sed plus quam duodecim legionum.* Chrysostomus und seine Nachfolger stellen hier ein Rechenexempel an. Wenn ein Engel 185,000 Mann schlägt (2. Reg. 19, 35): wie viel vermögen 12 Engellegionen, da jede Legion in den Zeiten der Kaiser aus 6700 Mann und 726 Reitern bestand! Wir lassen solche Versuche der Verdeutlichung und hören weit lieber Calvin. *Non solum illicite gladium extulit Petrus, sed stulti et amentes fuerunt discipuli, quod pauci et imbelles contra militum cohortem et maximam turbam aliquid agere tentarunt. Ergo dominus, ut eorum stultitiam evidentius coarguat, hanc comparationem ponit. Si quaerendum sit tuendae vitae praesidium, sibi praesto fore non undecim angelos, sed copiosum et invictum exercitum. Quum ergo angelos ad opem sibi ferendam non arcessat, multo minus inconsideratum modum expetere, a quo nulla speranda sit utilitas.*

Ein drittes Moment hebt Christus nach Matthäus noch hervor; es ist Gottes vorbedachter Rath, sein Heilsrathschluss, dass er leide: soll er sich dem entziehen? *Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι,* heisst es endlich. Mit *οὖν* ist dieser letzte Satz an den vorhergehenden angeschlossen: wie sollen, wenn er sich von den Engelheeren aus der Hand seiner Feinde helfen lässt (so schon Euthymius), *αἱ γραφαί* erfüllt werden? Beachten wir den Plural *αἱ γραφαί*: nicht ein Buch der Schrift hat dem Heilande gelehrt, *ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι*, denn das Einfachste ist und bleibt, mit diesem *ὅτι* nicht einen selbstständigen neuen Satz zu beginnen, welcher verkündet, dass die Schrift nicht gebrochen werden darf, was de Wette, Baumgarten-Crusius, Keil u. A. vorziehen, sondern — ein *λέγουσαι* oder *γράφουσαι* ist nicht nothwendig hinzuzudenken — es den Inhalt der bezüglichen Schriftaussagen angeben zu lassen, so Kühnöl, Bleek, Ewald u. A. Der Sinn bleibt, man mag den Satz mit *ὅτι* so oder so fassen, unverändert. *Hoc verbo intelligit Christus, nihil sibi tentandum esse effugiendae mortis causa, ad quam sciebat a patre se vocari. Non egebat quidem ipse scripturis, ex quibus disceret, sibi divinitus iniunctum esse tunc mori, sed quia non tenent mortales, quid apud se Deus statuerit, donec verbo patefiat, Christus discipulos respiciens, quod voluntatis suae testimonium reddidit Deus, merito in medium producit.* Es ist wohl wahr, dass Christus auf der Höhe, auf welcher er sich jetzt befand, für sich selbst der h. Schrift zur Richtschnur seines Handelns wie zu der Erkenntniss seines Amtes nicht mehr bedurfte: dahingegen werden wir doch betonen müssen, dass auch ihm zum Wachsthum seines inneren Menschen die h. Schrift unentbehrlich war. Dass er die Apostel immer wieder auf den in der h. Schrift niedergelegten Rath Gottes hinwies, hatte übrigens einen zwiefachen Grund. Ein Mal stand denselben die göttliche Autorität des Alten Testamentes über allem Zweifel, und dann erhielten die Erklärungen hinsichtlich seines

Leidens und Sterbens, welche den Jüngern eben so sehr gegen den Kopf als gegen das Herz gingen, an jenen Aussprüchen Moses und der Propheten, welche jetzt allerdings ihnen erst erschlossen wurden, einen Halt, an welchen sie sich aufrichten konnten wie die Rebe an dem Pfahle.

Mit diesem letzten Worte bei Matthäus ist das Wort, welches Johannes uns überliefert hat, sinnverwandt. Hier fragt Jesus: *τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέ μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό;* Man könnte sagen, hier wird der Inhalt der Schriften, von welchem bei Matthäus die Rede ist, in ein Bild zusammengefasst: jene Schriften reden von dem Leidenskelche, denn *ποτήριον* ist auch hier in diesem Verstande zu nehmen, wie Matth. 26, 39. Mark. 14, 36. Luk. 22, 42. Fein ist Bengels Bemerkung: *respicit Jesus ea, quae dixerat.* Matth. 20, 22. 26, 39. *Itaque Johannes praesupponit ea, quae ceteri evangelistae scripserunt, neque enim ea scribit, quae ll. cc. Matthaeus scripsit.* De Wette, Hengstenberg erkennen eine solche Anspielung und zwar vornehmlich an das Gebet in dem Garten an. Allein sicher ist man, wie auch Luthardt urtheilt, der Sache nicht: denn jenes Bild von dem Becher ist auch ohne jene Bitte verständlich, wie denn auch nicht alle Jünger, zu denen gewandt der Herr jetzt redet, jenes Gebet vernommen hatten. Das Stichwort in jenem Gebet ist auch das Stichwort in dieser Frage. Das weiss der Herr, dass nicht Gott in seinem Zorn, sondern der liebe Vater ihm diesen Kelch gegeben hat; er gibt ihn nicht erst, viel weniger, dass er ihn erst geben wird, die Leiden umringen den Erlöser schon, er hat bereits die schwersten Kämpfe überstanden. Er fragt, den Kelch fest in der Hand: soll ich ihn nicht trinken? Wer will mir's wehren, was kann mich hindern?

Jetzt nachdem Petrus zur Ruhe verwiesen ist, kann der Meister erst jenen Aposteln, die ihn gefragt hatten: *κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρᾳ;* eine Antwort geben. Er kann sich auf wenige Worte beschränken, denn die Zurechtweisung, welche Petrus so eben empfangen hat, gilt auch ihnen *pro rata.* Sie können daraus entnehmen, was er von aller Selbsthülfe und von ihrer Hülfe in Sonderheit urtheilt. Lukas führt die Worte: *ἐᾶτε ἕως τούτου,* ausdrücklich als die Antwort auf jene Jüngerfrage an: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν.* Man hätte das im Auge behalten sollen. An die Häscher sollen nach Vieler Meinung diese Worte gerichtet sein: das *ἀποκρίνεσθαι* soll sich auf das durch den unglückseligen Schwertstreich veranlasste schnellere Eindringen beziehen, „darauf hin" soll er gesprochen haben. Höchst künstlich und gezwungen ist diese von Steinmeyer S. 102 noch vertheidigte Erklärung. Das *ἕως τούτου* wird dann entweder mit Hammond, Kypke, de Wette, Bornemann, Lange so gefasst, dass man *χρόνου* ergänzt: *missum facite me usque ad id tempus, quo vulnus illius hominis sanavero;* oder dass man mit Paulus *τόπου,* lasset mich dorthin, wo der Verwundete sich befindet, oder mit Steinmeyer *πράγματος* — lasset mich zu diesem Heilungswerke noch frei, hinzudenkt; Elsner, Stolz und Baumgarten-Crusius ergänzen *τοῦ ἀνθρώπου.* Wenn Jesus aber hätte sagen wollen, man solle ihn freigeben, so hätte, was Godet, Keil, v. Hofmann schon bemerken, ein *ἐμέ* nicht fehlen dürfen. An seine Jünger gewandt, spricht er: *ἐᾶτε ἕως τούτου.* Grotius, Bengel, Wetstein, Kühnöl, Olshausen, Bleek, Ewald, Hengstenberg, v. Hofmann, Godet, Keil lösen den Verband dieser Worte: *ἐᾶτε* steht nach ihnen für sich allein: lasset ab!

ἕως τούτου soll dem alttestamentlichen עַד פֹּה Hiob. 38, 11 entsprechen. Allein diese zerhackten Sätze gefallen mir nicht, noch viel weniger aber diese Zurechtweisung, wenn es überhaupt noch eine zu nennen ist, welche darin ertheilt sein soll. Hat Jesus weiter nichts zu sagen, als dass sie es gut sein lassen dürfen, dass es nun sein Bewenden haben kann? Besser ist es, wir folgen dem Augustinus, *de cons. ev. 3, 17,* welcher auslegt: *non vos moveat, quod futurum est, permittendi sunt hucusque progredi hoc est, ut me apprehendant.* So die Vulgata, Beda, Luther, Calvin, Meyer, v. Hofmann im Schriftbew. 2, 2, 437, Keim. Diese Auslegung soll unstatthaft sein, weil kein αὐτούς dabei steht, behaupten v. Hofmann und Keil, allein mit Unrecht: denn da die Jünger gefragt hatten, ob sie dreinschlagen dürften, ob sie jene durch ihren Widerstand also in ihrem Vorhaben aufhalten sollten, so war sonnenklar, dass diess sein ἐᾶτε sagt: lasset sie gewähren bis dahin, wohin sie nach Gottes Rath fortschreiten dürfen! Der Sohn Gottes unterwirft sich als treuer Knecht dem Willen seines Gottes ohne Widerstand. *Inde est,* sagt *Cyprianus ad Demetrianum c. 17, quod nemo nostrum, quando apprehenditur, reluctatur nec se adversus iniustam violentiam vestram, quamvis nimius et copiosus noster sit populus, ulciscitur. Patientes facit de secutura ultione securitas.*

Jetzt erst kann Christus wieder gut machen, was Petrus in seinem ungestümen, blinden Eifer böse gemacht hat: nun säumt er aber auch keinen Augenblick, denn so lange das Ohr des Malchus noch blutete, schrie es auch wider den Uebelthäter um Rache und beraubte ihn der Möglichkeit, ungefährdet zu entkommen. Lukas berichtet allein dieses Heilungswunder: καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου αὐτοῦ ἰάσατο αὐτόν, sagt er. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Schilderung es sehr nahe legt zu vermuthen, das Ohr des Malchus sei nicht ganz abgehauen worden, sodass Jesus es erst an dem Boden hätte aufsuchen müssen, wenn diess anders in dem Tumulte möglich war. Dass es zum grösseren, oder zum grössten Theile abgehauen, eben noch an dem Kopfe hing, nehmen Meyer, Lange u. A. an. Keim und Keil sind anderer Ansicht. Es verschlägt nichts, das Wunder bleibt bei der einen wie bei der andern Auffassung und dieses Wunder, welches den Petrus rettet, beweist, wie die göttliche Macht Jesu so seinen gnädigen Willen, alle Wunden zu heilen. Ein Heilungswunder ist höchst charakteristisch das letzte Wunder des Heilandes! Die Hände, welche nur wohlgethan haben und ihre heilenden Kräfte eben auf's Neue bethätigt haben, werden jetzt gebunden! Johannes sagt das ausdrücklich, Matthäus und Markus sprechen nur von einem κρατεῖν, von einem Festnehmen. Aber ein Binden fand statt, Joh. 18, 12 heisst es: ἔδησαν αὐτόν. So war es Sitte, wie wir aus Act. 21, 33 ersehen. Gut bemerkt Calvin: *caeterum horribilis ac prodigiosus stupor tenuit hostes, quos nihil movit tanti miraculi conspectus. Minus tamen mirum est, in aliena persona Christi virtutem non esse intuitos, quum voce eius prostrati furere non destituerint. Hic est spiritus vertiginis, quo reprobus dementat Satan, ubi in coecitatem a domino proiecti sunt.*

Matth. 26.

(V. 55.) In jener Stunde sprach Jesus zu den Schaaren: als auf einen Räuber seid ihr ausgegangen mit Schwertern und mit Stangen, mich zu fangen. Täglich sass ich bei euch lehrend im Tempel und ihr griffet mich nicht. (56) Aber das ist alles geschehen, dass erfüllt würden die Schriften der Propheten. Da verliessen ihn alle Jünger und flohen.

Mark. 14.

(V. 48.) Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: als auf einen Räuber seid ihr ausgegangen mit Schwertern und mit Stangen, mich zu fangen. (49) Täglich war ich bei euch in dem Tempel und lehrte, und ihr griffet mich nicht. Aber auf dass die Schrift erfüllet werde!

Luk. 22.

(V. 52.) Jesus aber sprach zu den Hohenpriestern und Hauptleuten des Tempels und den Aeltesten, die zu ihm gekommen waren: wie auf einen Räuber seid ihr ausgegangen mit Schwertern und mit Stangen. (53) Täglich war ich bei euch in dem Tempel und ihr legtet nicht Hand an mich. Aber diess ist eure Stunde und die Macht der Finsterniss.

Ruhig lässt Jesus sich gefangen nehmen und fesseln: *Dominus*, sagt Leo in dem angezogenen Sermone, *maiestatis suae potentiam comprimit et vim in se persecutoris admittit.* Aber schweigen kann und darf er nicht zu dieser Gewaltthat. Er legt Rechtsverwahrung ein und erhebt Protest gegen das tumultuarische, unrechtmässige Verfahren. Gut sagt Hengstenberg: „die Anrede Christi an die Häscher hat einen doppelten Zweck. Er verwahrt sich gegen die nachtheiligen Schlüsse, die man aus der Art und Weise seiner Gefangennehmung ziehen konnte. Dass man einen Verräther gedungen hatte, um seinen Aufenthaltsort anzugeben, dass man ihn bei Nacht und Nebel ausserhalb der Stadt zu überraschen suchte, dass man mit Schwertern und Stangen gegen ihn auszog, daraus konnte man, wenn man die Ursache dieses Verfahrens in Christo suchte, schliessen, dass er sich mit der Feigherzigkeit, welche das böse Gewissen begleitet, seinen Feinden entzogen habe, die nun wie über einen glücklich ausgeführten Handstreich sich freuen dürften, und dass er den Plan gehabt habe, sich mit fleischlichen Waffen zu vertheidigen, den er bloss im Angesicht der Uebermacht und wegen der plötzlichen Ueberraschung aufgegeben. Dass die Ursache dieses Verfahrens vielmehr in seinen Feinden liege, das erweist er daraus, dass er jeden Tag frank und frei im Tempel gelehrt habe, während wer arges thut, nicht an das Licht kommt. Haben sie ihn dort nicht gegriffen, sondern ein anderes Verfahren eingeschlagen, so sei das ihre Schuld. 2) Damit sie nicht aus seiner Gefangenschaft auf seine Ohnmacht, auf die Falschheit seiner Aussagen über sein Verhältniss zu Gott schliessen möchten, hebt er hervor, dass sie nur durch Gottes Willen, den er zu dem seinigen gemacht, die Obermacht über ihn bekommen."

Mit diesem Proteste beantwortet Jesus das faktische Vorgehen der Machthaber in Jerusalem, daher sagt Markus: *ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς*: er thut es sofort, *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*, sagt Matthäus, also in derselben Stunde, da man die Hand an ihn legte, bei der Verhaftung, und zwar protestirt er dagegen nicht bloss, wie es aus Matthäus und Markus scheinen müsste, vor den Sendlingen der Obersten in Israel, sondern, wie es aus Lukas unzweifelhaft hervorgeht, vor diesen selbst. Dieser sagt nämlich ganz bestimmt: *εἶπε δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν* (*πρός αὐτόν* liest freilich auch der Codex Sinaiticus, aber die Mehrzahl der besten Handschriften schützt die gewöhnliche Lesart) *ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους*. Weisse, Keim, Bleek, Meyer,

Hase finden das unpassend, ungeschichtlich: „eine verworrene Erinnerung und Uebertreibung“ verräth sich nach dem Letzteren hierin. Ich mag nicht mit Beda den Ausweg einschlagen, dass der Herr dieses durch die vor ihm stehenden Diener den abwesenden Herrn sagen lässt, denn ich kann mit Godet, Hengstenberg, Steinmeyer, v. Hofmann, Keil nicht einsehen, warum diese Obersten des Volkes, diese Männer aus hohenpriesterlichem Geschlechte, diese Befehlshaber der jüdischen Tempelwache, diese Mitglieder des Synedriums sich nicht sollten aufgemacht haben, um mit eigenen Augen zu sehen, ob der Anschlag wider Jesum gelungen sei. Sie mochten auf Kohlen gesessen haben daheim, als die erwünschte Botschaft nicht so schnell kam, als sie erwarteten: sie machten sich auf, um selbst nach der Sache zu sehen und sich ihrer anzunehmen, wenn es nöthig sei. Wie viel stand für sie nicht auf dem Spiele? Sehr richtig, wie schon Keil bemerkt, sagt v. Hofmann: „die Verhaftung des Mannes, an den sich die Obrigkeit bis jetzt aus Furcht vor dem Volke nicht gewagt hatte, war ein Unternehmen von solchem Belange, dass man sich wundern müsste, wenn nicht Glieder derselben, welche Kenntniss davon hatten, in der Spannung, ob sie auch gelinge, mitgekommen (lieber würde ich wie Lange und Ebrard sagen: nachgekommen) wären.“

Jesus weist für das Erste nach, dass sie keinen Grund hatten, wider ihn die bewaffnete Macht aufzubieten, wider ihn einen Feldzug oder Streifzug zu unternehmen. Mit den Waffen in der Hand sind sie ausmarschirt *ὡς ἐπὶ λῃστήν*. Luther übersetzt als ob *λῃστής* gleich *φονεύς* wäre, was nicht behauptet werden kann; wir bleiben desshalb bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stehen: wie gegen einen Räuber sind sie ausgezogen. Sie konnten es leichter haben. Ein *ἐξέρχεσθαι* ihrer Seits war ganz unnöthig, denn er, welchen sie in der Nacht hier draussen vor den Thoren der Stadt überfallen und aufgehoben haben, ist täglich zu ihnen hineingekommen, ist täglich mitten unter ihnen gewesen und zwar nicht in irgend einem heimlichen Verstecke, sondern in dem Tempel. Und dort hat er nicht die Menge ein Mal flüchtig durchschritten, sondern er hat sich geraume Zeit Tag für Tag in dem Tempel aufgehalten; er hat stille da gesessen in einer Halle des Tempels, hat einen Kreis, bald grösser, bald kleiner, um sich versammelt, und das Volk in dem Worte Gottes unterwiesen, welches letztere die beiden ersten Evangelisten noch besonders hervorheben. Also: unter, ja vor ihren Augen hat er als Lehrer täglich in dem Tempel gewaltet: hatten sie irgend einen Grund, gegen ihn aufzutreten, so hatten sie es unbeschreiblich leicht, sie brauchten nur zuzugreifen, wenn er im Tempel war, sie brauchten nur den Lehrer vor ihr Tribunal zu fordern! Warum solch ein Auszug? Warum solch Ausziehen *μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων*? Sie wissen, dass er nichts anders ist als ein *ὁ διδάσκων*, welcher nur Schüler und keine Kriegsknechte in seinem Gefolge hat: warum also der Apparat! Dass Jesus sagt, er habe *καθ' ἡμέραν* in dem Tempel lehrend gesessen (bekanntlich sassen die Meister in den Schulen, vgl. Luk. 2, 46. 4, 20), kann keine ernstliche Schwierigkeit machen: was häufig geschehen ist, wird hier in dem Affekte der Rede als täglich geschehen dargestellt: Bengel bemerkt nicht übel: *inprimis a scenopegia ad encainia illo anno.* Sie haben jene schönen und vielen Gelegenheiten nicht benutzt: *καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με*, heisst es bei Matthäus und Markus, bei Lukas: *οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ.* Sicher weiss der

Herr, eben so gut als wir es aus dem Berichte der Evangelisten wissen, dass die Obersten in Israel schon mehrfach ihre Diener beauftragt haben, ihn, als er in dem Tempel war, festzunehmen. Joh. 7, 44. Luk. 20, 20. Allein in jener johanneischen Stelle wird uns nicht erzählt, dass von den Obersten des Volkes, von der Behörde der Befehl ausgegangen sei: der Evangelist sagt nur, dass Einige, auf ihre Faust, ihn hätten greifen wollen. In jener andern Stelle aber handelt es sich noch nicht um ein Festnehmen, sondern um das Graben einer Grube, in welche Jesus fallen sollte, dass man ihn dann bei dem Landpfleger verdächtigen könne.

Was sie so oft und so leicht thun konnten, haben sie nicht gethan! Will der Heiland sagen, was Bengel, der eine *metonymia* hier sieht, ihn sagen lässt: *non potuistis me prius capere.* Kühnöl hält dieses für eben so gut möglich, als das Andre, wofür Bleek sich entscheidet: ihr habt es nicht gewagt! Ich glaube nicht, dass wir ein Recht haben, irgend ein Wörtchen hinzuzudenken: Jesus hätte der Macht seiner Rede nur Abbruch gethan durch solcherlei Zusätze. Hat die Furcht vor dem Volke sie abgehalten, hat Gott die Umstände so gefügt, dass sie nicht zum Zwecke gelangen konnten: das kommt hier nicht in Betracht. Was sie thun konnten täglich, haben sie bis zu diesem Tage nicht gethan. Sie haben also keinen Grund, jetzt auf ein Mal so gegen ihn aufzutreten. Ihr Ueberfall entbehrt jedes triftigen Grundes, jeder zwingenden Nothwendigkeit, jedes stichhaltigen Rechtstitels.

Dass es nun aber dazu gekommen ist, dass sie ihn ergriffen haben, das ist nicht ihr Verdienst, nicht der Erfolg ihrer Schwerter und Stangen, nicht der Triumph ihrer Pläne und Berechnungen. Sie haben ihn in ihrer Gewalt, weil dieses Gottes Wille, Gottes Rathschluss ist, welchen er in der Schrift offenbart hat. Diesen zweiten Hauptgedanken in dem Proteste Christi lässt Lukas ganz fort: Markus und Matthäus haben ihn allein. Der Erstere gibt ihn nur in Form eines kurzen, unvollständigen Satzes: *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.* Es scheint mir ein solcher, eine einfache Reflexion enthaltender Satz hier nämlich passender zu sein als ein Ausruf, bei welchem übrigens auch eine Ergänzung nothwendig ist, welchen Klostermann und Weiss hier lieber sehen, da dann die Konformität mit Matthäus, überhaupt mit dem ganzen Tone der Rede vollständig bewahrt wird. Es zeigt sich nirgends nämlich in diesem Protest eine leise Spur von Aufregung, von Wallung des Gemüthes, der Herr spricht so gelassen, so verständig, so ruhig, dass ein Ausruf nicht hereinpasst. Zu ergänzen ist entweder ein *τοῦτο γέγονεν*, was der Syrer, Erasmus, Calvin, Grotius, Heupel, de Wette wollen, oder *κρατεῖτε με*, welches Fritzsche anempfiehlt, oder *ὡς ἐπὶ λῃστὴν κτλ.*, was Kühnöl, Meyer, Keil vorziehen. Matthäus ist am Ausführlichsten: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν.* Erasmus, Jansen, Bengel, Fritzsche, de Wette, Weiss, Holtzmann, Bleek, Hilgenfeld finden hier eine Bemerkung der Evangelisten eingestreut. So oft als aber Matthäus erinnert, dass durch Wort oder Werk Jesu eine Weissagung des Alten Testamentes zur Erfüllung gelangt sei, gibt er auch die prophetische Stelle an, welche er im Sinne hat. Auffallender Weise geschieht das aber hier nicht, worauf Meyer mit Recht aufmerksam macht. Da nun ein Blick auf Markus sehr nahe liegt, finden wir in diesem Satze nicht einen Zusatz des Evangelisten, sondern mit Origenes, Chrysostomus, Luther, Kühnöl, Hengstenberg, Meyer, Keim, Keil einen Aus-

spruch Jesu Christi, wie derselbe kurz vorher schon ein Mal ähnliches geredet hat. Matth. 26, 54. *Multum autem est*, schreibt Origenes, *nunc eligere de prophetis, qualia sunt, quae tunc impleta sunt eloquia prophetarum, quando haec se pati Christus dicebat: et studiosi hominis est, et multa scientis, congregare verba prophetarum, quae sunt impleta. Et in centesimo octavo psalmo forte pleraque invenies convenientia istis, qui venerunt cum Juda comprehendere Jesum sicut et alia de Juda in eodem dicta sunt psalmo.* Wir denken aber besser, da Jesus protestirt, dass man gegen ihn wie gegen einen Räuber ausgezogen sei, an Jesaj. 53, 12 vor allen Dingen.

Lukas schliesst diesen Protest mit einer ganz eigenthümlichen, emphatischen Apostrophe ab: *ἀλλ' αὕτη ὑμῶν ἐστιν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*. Das den Satz einführende *ἀλλά* will v. Hofmann nicht mit „aber“, wie es gewöhnlich geschieht, sondern mit „sondern“ übersetzen. Ohne Grund trenne man diesen Satz von dem vorhergehenden Verneinungssatze: „das habt ihr nicht gethan, sondern diess jetzt und diess hier ist eure Zeit und euer Gebiet,“ das sei der Rede Sinn. Wir finden keinen Grund von der üblichen Auffassung abzuweichen: jeden Falls wird der letzten Thesis hier eine Antithesis gegenüber gestellt. Dieses ist ihre Stunde! De Wette, Bleek, Weiss, v. Hofmann verstehen unter *ἡ ὥρα* die Stunde, die jetzt nach dem Laufe der Natur gekommen ist, diese Nachtstunde, Nachtzeit, die Nacht ist ihr Element. Wie die, welche Böses thun, das Licht des Tages scheuen und in der Nacht, da sie nicht gesehen werden, ihre bösen Werke verrichten; so haben sie sich auch bei seinem Aufenthalt in dem Tempel nicht an ihn herangewagt, denn es war damals Tag, jetzt erst kommen sie, jetzt, wo die Nacht ihnen Muth gibt. Ich möchte aber doch vorziehen mit Grotius, Bengel, welche in dem nachdrucksvoll vorausgesetzten *ὑμῶν* den Sinn finden: *vobis non prius data*, Baumgarten-Crusius, Meyer, Stier, Keil, hier *ἡ ὥρα* als die von Gott geordnete Stunde zu fassen, wie *ἡ ὥρα* in den letzten Reden Christi schon mehrfach uns aufgestossen ist. *Hoc est tempus illud*, sagt Grotius richtig, *quo vobis et per vos tenebrarum principi potestas in me conceditur, ad implenda vaticinia scilicet. Haec potestas hactenus vobis negata est, alioqui interdiu palam inter vos agentem comprehendissetis sine armis, sine ullo strepitu.* Und wie diess ihre Stunde ist, so ist diess *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*. Eine neue Auslegung hat v. Hofmann aufgestellt: er verbindet *ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία* und fasst *τοῦ σκότους*, welcher Genitiv dann von dem ohne Artikel zu wiederholenden *ὥρα καὶ ἐξουσία* abhängt, als Apposition zu *αὕτη*. „Diess jetzt und hier ist eure Stunde und euer Machtbereich, eine Stunde und ein Machtbereich der Finsterniss.“ Wir könnten uns zu dieser Auslegung erst dann entschliessen, wenn die gewöhnliche mit unüberwindbaren Schwierigkeiten behaftet wäre, denn diese Einschiebung ist uns zu viel. Diess, diese Gewalt also, in welcher ihr handelt, ist die Gewalt der Finsterniss, so übersetzen wir diese Worte vollständig mit den vorhergehenden konform. Es ist die Frage, was unter *σκότος* zu verstehen ist, ist *τὸ σκότος* physisch oder tropisch gemeint? Theophylactus, Lösner, de Wette, Bleek, Neander nehmen das Erstere an. Nur die Finsterniss gibt euch Muth und Macht, mich zu ergreifen! Aber dieser Gedanke ist doch recht matt und unbedeutend: warum haben sie denn nicht früher in einer Nacht sich schon ein Herz gefasst? Tropisch, ethisch ist *τὸ σκότος* jeden Falls zu nehmen:

die Einen begreifen dann darunter die Sünde, so Kühnöl, Olshausen, Meyer, Hengstenberg, die Andern aber, wie Euthymius, Calvin, Lightfoot, Grotius, Bengel, Baumgarten-Crusius, Keim u. A. den Teufel, den Fürsten der Finsterniss. Da Jesus sonst diesen Gedanken so ausspricht, dass der Fürst der Welt jetzt komme, jetzt seine Stunde habe, Joh. 14, 30, dieses Mal aber von dem persönlichen Bösen schweigt, so ziehe ich die Auffassung vor, welche *σκότος* als Gegensatz zum *φῶς*, als eine ethische Potenz fasst. Es kann *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* die Gewalt sein, welche der Finsterniss gegeben ist, so Meyer, aber auch die Macht, welche der Finsterniss eignet, so v. Hofmann; ich gebe Meyern den Vorzug, es entspricht dann dieser bei *ἐξουσία* stehende Genetiv *τοῦ σκότους* auf das Genaueste dem bei *ὥρα* stehenden Genetiv *ὑμῶν*. Gut merkt Calvin an: *consilium spiritus sancti certum est, quicquid machinati fuerint impii, nihil omnino sine Dei nutu et providentia fuisse actum. Nam nihil testatus est Deus per suos prophetas, nisi quod apud se definierat. Hic ergo primum docemur, quantumvis effreni libidine Satan exultet cum impiis omnibus, dominari tamen semper Dei manum, ut invitos trahat quocunque voluerit. Docemur secundo, quamvis impii compleant, quod scripturis praedictum est, quia tamen ipsis Deus non utitur tamquam legitimis ministris, sed arcano impulsu dirigit, quo minime vellent, non esse excusabiles: et quum Deus iuste ipsorum malitia utatur, culpam in iis haerere. Notemus interea, hoc a Christo fuisse dictum, ut scandalum tolleret, quod alias, non parum turbasset infirmos, quum tam contumeliose ipsum vexari conspicerent.*

Matthäus wie Markus erwähnen noch besonders, dass alle Jünger Jesum jetzt verlassen hätten und geflohen wären. Chrysostomus bemerkt dazu: *ὅτε μὲν κατεσχέθη, ἔμενον· ὅτε δὲ ἐφθέγξατο ταῦτα πρὸς τοὺς ὄχλους, ἔφυγον. Εἶδον γὰρ λοιπόν, ὅτι οὐκ ἔτι διαφυγεῖν ἔνι, ἑκόντος ἑαυτὸν παραδιδόντος αὐτοῖς καὶ λέγοντος, κατὰ τὰς γραφὰς τοῦτο γίνεσθαι.* Den letzten Gedanken betont Keil vornehmlich: allein es ist dem Apostel schwerlich die Hauptsache gewesen, sonst hätte er irgendwie angedeutet, dass die Voraussage Jesu in die vollständigste Erfüllung ging. Wenn man das mit in Erwägung zieht, was Markus sofort noch zu erzählen hat, scheinen die Evangelisten die Rettung der Apostel hervorheben zu wollen. Dass sie entrinnen konnten, ist wie ein Wunder vor unsren Augen und nur dem imponirenden Auftreten des Herrn zu verdanken. Seine Ansprache zerknirschte und zerschmetterte die Häscher so, dass keiner einen weiteren Schritt wagte. Wenn Keim meint, die harmlose Jüngerschaar konnte man verachtungsvoll laufen lassen, so trifft er nicht das Rechte: warum wollte man denn den harmlosen Nachtwandler ergreifen, von welchem Markus noch erzählt:

(51) Und es war ein Jüngling, der folgte ihm nach, der war mit Leinwand bekleidet auf der blossen Haut. Den greifen sie. (52) Er aber liess die Leinwand fahren und floh bloss von ihnen.

Was will der Evangelist mit dieser kleinen Episode? Calvin, welchem Beza beistimmt, antwortet: *ego hunc illi propositum fuisse finem arbitror, ut sciremus, tumultuose absque pudore et modestia (ut in rebus perditis fieri solet) grassatos fuisse impios, quod iuvenem, hominem sibi incognitum et nullius criminis suspectum, comprehenderint, ut vix eorum manus nudus effugerit.* Hengstenberg findet dann darin eine Motivirung der Flucht der

Jünger: ebenso gut kann aber diese Geschichte, an deren Wahrheit Keim zweifelt und deren Genesis er in dem Amosspruche (2, 16): wer unter den Helden ein tapferes Herz hat, wird alsdann nackt entfliehen, und in dem Gebote Christi Matth. 5, 40, wie in der Weissagung Matth. 24, 18 findet, das andre Moment hervorheben, welches ich oben schon herausgesetzt habe. Ein Jüngling also folgte dem Herrn nach, als er gefangen abgeführt wurde: Meyer sagt sehr missverständlich: „er war mit unter den Begleitern Jesu im Garten.“ Allein der Evangelist sagt, weder dass derselbe vor der Gefangennahme bei Jesu in dem Garten gewesen sei, noch während, ja nicht ein Mal nach derselben: er sagt nichts weiter, als dass er ihm, der aus dem Garten in die Stadt gebracht wurde, nachging: er kann demnach erst draussen vor dem Garten herzugekommen sein. Dieser Jüngling hatte über sich geworfen *σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ*. Zu *ἐπὶ γυμνοῦ* soll nach Heupel, Wolf, Bos, Bengel, Keil *σώματος* oder dergleichen etwas zu ergänzen sein, hingegen nach Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Bleek, Meyer gar nichts, indem *τὰ γυμνά* bei den Griechen im Sinne „die Blösse“ vorkomme, und *τὸ γυμνόν* als Substantivum das nackte Fleisch, *nudum corpus* bedeute. Keil wendet ein, dass nicht *γυμνόν*, sondern *τὸ γυμνόν* allein diesen Sinn habe und hier fehle der Artikel: allein er hat übersehen, dass der Artikel in der klassischen Gräcität vor dem Hauptworte gar nicht selten wegfällt, wenn dasselbe von einer Präposition regiert wird. Winer S. 114. Auf der blossen Haut, auf dem nackten Leibe also hatte dieser Jüngling nur eine *σινδών*, denn, wenn *γυμνός* in dem Alten Testamente auch mehrfach nicht die völlige Nacktheit, sondern nur die relative, nämlich die Abwesenheit des Oberkleides, des *ἱμάτιον*, der שִׂמְלָה cf. 1. Sam. 19, 24. Hiob 24, 10. Jesaj. 20, 2, bezeichnet, so kann hier doch nur an die absolute Nacktheit gedacht werden, da das Gewand, welches der Jüngling um sich geworfen hatte, eine *σινδών* genannt wird. Dass die Sindon ein leinenes Gewand war, steht fest: allein die Ansichten darüber gehen sehr aus einander, welche Form dieses Kleid hatte. Lightfoot versteht unter *σινδών* hier, welchem das hebräische סָדִין entsprechen soll, einen leinenen Ueberwurf, und weil es jüdische Asketen gab, welche ohne Unterkleid solch ein Sadin auf dem blossen Leibe trugen, erkennt er in diesem harmlosen Jünglinge einen Asketen. Wie aber den Häschern in den Sinn kommen konnte, sich an der heiligen Person eines Asketen zu vergreifen, ist nicht einzusehen. Keil denkt auch an einen leichten Ueberwurf. Höchst wahrscheinlich bedeutet aber jenes analoge סָדִין gar kein Oberkleid, sondern ein Unterkleid, wenigstens erklärt es Kimchi so in seinem *Lexicon radicum*: *est vestis nocturna, quam inducunt super carnem, facta ex lino*, was Gesenius und Hitzig zu Jesaj. 3, 23 (cf. noch Jud. 14, 12. Proverb 31, 24), Winer, Meyer, Bleek u. A. billigen. Diesen Jüngling mit seinem leinenen Hemde wollen die Häscher (*νεανίσκοι* ist unbedingt aus dem Texte zu streichen) nicht bloss ergreifen, was Heumann und Bolten glaubten, sondern sie ergriffen ihn wirklich: aber der Jüngling, Gewaltthat befürchtend, reisst mit Gewalt sich los und lässt sein Hemd in den Händen dieser rohen Menschen und entrinnt mit dem nackten Leben.

Wer dieser Jüngling war, darüber ist in alten und neuen Zeiten viel gefragt worden. Einen Apostel und zwar den jüngeren Jakobus vermuthet Epiphanius in haeres. 78, 13 mit Bezug auf die Angabe des Hegesippus bei Euseb. h. e. 2, 23 über die Kleidung desselben; auf Johannes riethen

Chrysostomus, Ambrosius in Ps. 36 und Gregorius M. in Job. c. 19, Beda. Auf Markus verfielen Olshausen, Lange, Keil, Lichtenstein. Ewald denkt gar an den späteren Apostel Paulus. Victor Antiochenus und Theophylactus äussern die Vermuthung, dass dieser Jüngling dem Hause zugehöre, da Jesus das Passa gefeiert habe. Allein gegen alle diese Annahmen spricht, davon abgesehen, dass ausdrücklich vorher bemerkt worden ist, dass alle Begleiter Jesu geflohen seien, entscheidend schon dieses, dass der Jüngling nichts auf seinem Leibe hatte als ein leinenes Tuch: so bekleidet konnte in dieser kalten Nacht kein Apostel, kein christlicher Knabe, kein jüdischer Student, kein Diener eines reichen Hauses einhergehen. Grotius und Casaubonus haben die Vermuthung ausgesprochen, dass dieser Jüngling *in villa aliqua, horto proxima*, geschlafen habe, geweckt durch den Lärm bei der Gefangennehmung, sei er, leicht bekleidet, hinausgesprungen, um zu sehen, was geschehen sei. Kühnöl, Bleek, Langen, Hengstenberg stimmen mit Recht bei. Calvin sucht den Jüngling auch ganz in der Nähe: allein er lässt ihn nicht neugierig nachgehen, sondern voll Sorge und Kummer, denn es ist ein Verehrer Christi. *Probabile enim est, adolescentem, cuius fit mentio, quum studiosus esset Christi, nocturno tumultu audito, absque vestibus, linteo duntaxat opertum venisse, vel quo insidias detegeret, vel saltem ne deesset pietatis officio.* Das ist nicht nöthig. Schwerlich war das Verweilen Jesu in dem Garten Gethsemane so allgemein bekannt, als Calvin hier voraussetzt und der nicht unbedeutende Lärm von Waffen und das Dröhnen der festen Schritte, was man sonst in dieser Festnacht nicht zu hören gewohnt war, konnte dem aus dem süssen Schlafe erweckten Jünglinge wohl die Vermuthung nahelegen, dass etwas ganz Ausserordentliches in der nächsten Nähe ohne sein Wissen sich zugetragen habe und so seine Neugier auf das Höchste spannen.

14. Das Verhör bei Hannas.

Joh. 18, 13, 14, 19—24.

(13) Und sie führten ihn auf's Erste zu Hannas, denn er war Kajaphas Schwäher, welcher jenes Jahres Hoherpriester war. (14) Es war aber Kajaphas, der den Juden rieth, es wäre gut, dass ein Mensch sterbe für das Volk. (19) Aber der Hohepriester fragte Jesum um seine Jünger und um seine Lehre. (20) Jesus antwortete ihm: ich habe frei geredet vor der Welt; ich habe allezeit gelehret in der Schule und in dem Tempel, wo alle Juden zusammenkommen und habe nichts im Verborgenen geredet. (21) Was fragst du mich darum? Frage die darum, die gehöret haben, was ich zu ihnen geredet habe: siehe, dieselbigen wissen, was ich gesagt habe. (22) Als er aber solches redete, gab der Diener einer die dabei standen, Jesu einen Backenstreich und sprach: sollst du dem Hohenpriester also antworten? (23) Jesus antwortete: habe ich übel geredet, so beweise, dass es böse sei; habe ich aber recht geredet, was schlägst du mich? (24) Und Hannas sandte ihn gebunden zu dem Hohenpriester Kajaphas.

Die Synoptiker erzählen nichts von einem Verhöre Jesu bei Hannas: Matthäus berichtet (26, 57), dass er zu dem Hohenpriester Kajaphas gebracht worden sei, wo die Schriftgelehrten und die Aeltesten sich versammelt hätten, die beiden andern Evangelisten nennen den Hohenpriester

nicht mit Namen, in dessen Haus der Gefangene abgeführt und die Sitzung des Synedriums abgehalten wurde. Warum sie von dem Verhöre bei Hannas schweigen, ist die Frage, welche schon vielfach aufgeworfen und beantwortet worden ist. Bleek meint, sie übergingen dasselbe, weil ihnen darüber nichts Spezielles wohl bekannt geworden und es kein offizielles gewesen sei. Das Erstere ist nicht sehr glaublich: wir ersehen aus der Umständlichkeit, mit welcher auch die Synoptiker das Leiden und Sterben Christi berichten, dass sie das lebhafteste Interesse daran nehmen, sie haben sich ohne Zweifel genau informirt: und sollten sie da nichts von dieser Verhandlung vernommen haben? Das Zweite lässt sich hören: wenn dieses Verhör auch nicht wie Langen meint, nur ein privates war, sondern Hannas eine offizielle Stellung bei dem Prozesse, welcher wider Jesum jetzt angestrengt wurde, einnahm, so war es doch nicht das Verhör, welches den Ausschlag gab und den ganzen Verlauf bestimmte, wesshalb, wie nach Calvins Vorgange *(hoc praetereunt reliqui evangelistae, quia ad summam historiae non multum faciat: nihil enim illic memorabile gestum est)*, Grotius, Baumgarten-Crusius, Neander, Hase erklären, die Synoptiker darüber schweigen. Auffallend ist es, dass, wie diese über dieses Verhör bei Hannas hinweggehen, Johannes über das Verhör bei Kajaphas, welches jene ausführlich berichten, nichts mittheilt. Man hat dieses so befremdend gefunden, dass man die grössten Anstrengungen gemacht hat, um das, was der vierte Evangelist von dem Verhöre bei Hannas berichtet, mit dem, was die ersten drei von dem Verhöre bei Kajaphas erzählen, zusammenzuschweissen. Johannes, welcher ausdrücklich hervorhebt, dass Jesus zuerst zu Hannas geführt worden sei, soll über das, was dort sich zutrug, gar nichts sagen. Die Bemerkung in dem 24. Verse, dass Hannas Jesum gefesselt zu Kajaphas geschickt habe, soll dort an der unrechten Stelle untergebracht sein: der Aorist soll als Plusquamperfekt zu fassen sein, und aussagen, dass Alles, was der Evangelist von V. 19 an erzählt hat, nicht das Verhör bei Hannas, sondern das bei Kajaphas angehe. Wir müssen gestehen, das sind seltsame, ganz wunderliche Zumuthungen, welche Luther, Camerarius, Zwingli, Calvinus, Vatablus, Gerhard, Calov, Cornelius a Lapide, Jansen, Lampe, Bengel, Kühnöl, Lücke, Tholuck, Krabbe, de Wette, Maier, Langen uns machen. Ist es denkbar, dass Johannes mit einem stummen Seitenblick auf die andern Evangelisten bestimmt erzählt, Jesus sei zuerst zu Hannas geführt worden, ohne uns ein Sterbenswörtchen darüber zu sagen, was dort in dem Hause des Hannas ihm widerfuhr? Hatte er von besonderen Vorfällen in diesem Hause nichts mitzutheilen, so ist seine Angabe vollständig werthlos. Wir leugnen nicht, dass das Plusquamperfektum hin und wieder durch den Aorist ersetzt wird, aber dann erhellt diese Bedeutung des letzteren aus dem ganzen Zusammenhange. Derselbe lässt hier aber alles Andere eher erwarten als solch eine zurechtstellende Bemerkung. Johannes hätte auf die leichtsinnigste, flüchtigste Weise sein Evangelium hingeworfen, wenn diese Ausleger im Rechte sein sollten. Und wozu werden diese Anstrengungen gemacht? Berührt sich der Bericht des Johannes über das, was in dem Hause des Hannas sich zutrug, mit den Berichten der anderen Evangelisten so sehr, dass man des Gedankens sich nur mit Gewalt erwehren kann: alle vier Berichterstatter wollen über eine und dieselbe Verhandlung referiren? Die Berichte der Synoptiker unterscheiden sich wesentlich von dem Berichte des Johannes:

das Verhör bei Kajaphas hat mit dem Verhör bei Hannas auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Bei Hannas ist keine Rathsversammlung, bei Kajaphas aber ist das Synedrium versammelt: hier sucht man Jesum auszuholen, in seiner Rede zu fangen, überhaupt Material zur Anklage zu sammeln, dort sind die Kläger schon zur Stelle: hier redet der Angeklagte zu seiner Vertheidigung, dort schweigt er beharrlich allen Zeugen gegenüber: hier ist das Resultat, die Abführung zu Kajaphas, dort das: Er ist des Todes schuldig. Auch das beachte man, dass dieses Verhör mit einem Schlage in's Angesicht und jenes Verhör mit Schlägen, die aber mit Verspeiung, Verhüllung des Hauptes verbunden sind, abschliesst. Alles ist so durchgreifend verschieden, dass man aus den Berichten der Evangelisten nur so einen gemeinsamen Bericht fertig zu bringen im Stande ist, dass man die Erzählung des Johannes und die der Synoptiker ganz mechanisch neben einander stellt. Dass die Verleugnung des Petrus nicht die Identität des Verhörs bei Hannas mit dem Verhöre bei Kajaphas fordert, wird an seinem Orte nachgewiesen werden. Ich schliesse mich mit aller Entschiedenheit den älteren, kirchenväterlichen Auslegern an, welche das Verhör bei Hannas von dem bei Kaiaphas bestimmt unterscheiden, und freue mich, dass diese Ansicht in der neueren Zeit immer mehr Boden fasst. Ich nenne Schleiermacher, Olshausen, Godet, Hengstenberg, Baumgarten-Crusius, Bleek, Luthardt, Brückner, Ammon, Neander, Lange, Lichtenstein, Schenkel, Hase, Ebrard, Wieseler, Stier.

Die römische Cohorte, sowie die Diener der Juden *ἤγαγον* (so ist nach dem Codex Sinaiticus und Vaticanus zu lesen statt *ἀπήγαγον*, welches der recipirte Text hat) *αὐτὸν πρὸς Ἄνναν πρῶτον*. Dieser Annas wird gleich näher als der Schwiegervater des Kaiaphas bezeichnet. In dem Neuen Testament kommt dieser angesehene Mann noch zwei Mal vor; Luk. 3, 2 wird angegeben, dass Johannes der Täufer *ἐπ' ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα* aufgetreten sei und Act. 4, 6 wird berichtet, dass, als an dem Morgen nach der Gefangennahme der beiden Apostel Petrus und Johannes sich der Hoherath versammelte, man den *Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ* dort gesehen habe. Aus beiden Stellen erhellt, dass dieser Hannas ein Mann von höchstem Ansehen war: steht er doch vor dem Kajaphas, welcher in jenen Zeiten, dahinein die erwähnten Begebenheiten fallen, amtirender Hoherpriester war. Auch Josephus kennt diesen Hohenpriester Hannas, er schreibt ihn aber nicht *Ἄννας*, sondern *Ἄνανος*. Er erzählt, dass Quirinius nach Absetzung Joazars ihn, den Sohn Seths, zum Hohenpriesterthum befördert, Antiq. 18, 2, 1, Valerius Gratus ihn aber desselben beraubt habe (ib. 18, 2, 2). Trotz des Verlustes seiner hohen Würde genoss er Zeit Lebens ein ganz ausserordentliches Ansehen: alle seine fünf Söhne wurden nach und nach noch bei seinen Lebzeiten Hohepriester, Ant. 20, 9, 1. Ismael, welcher an Hannas Stelle erhöht worden war, behauptete sich nicht lange, ihm folgte Eleasar, der erste Sohn des Hannas, freilich nur für ein Jahr, diesem Simon, welcher nach einem Jahre schon dem Joseph, der auch *Καϊάφας* genannt wurde, den Platz räumen musste, Ant. 18, 2, 1. Kajaphas hielt sich lange Zeit; als Vitellius ihn absetzte, machte er Hannas zweiten Sohn, den Jonathan zum Hohenpriester (Ant. 18, 4, 3), diesen setzte Vitellius ab (Ant. 18, 5, 3), Agrippa bot ihm später die Würde wieder an, welche er aber ablehnte (Ant. 19, 6, 4), er ward auf Felix Anstiften von

den Sikariern erdolcht (Ant. 20, 8, 5 und b. jud. 2, 13, 3). Als Vitellius den Jonathan absetzte, verlieh er das Amt seinem Bruder, dem Theophilus (Ant. 18, 5, 3), diesen entfernte aber König Agrippa bald wieder (Ant. 19, 6, 2). Simon Kantheras, welcher nun zum Regimente gelangte, hielt sich nur ganz kurze Zeit: Agrippa ernannte nun, nachdem Jonathan ausschlug, den vierten Sohn des Hannas, den Matthias, zum Hohenpriester (Ant. 19, 6, 4), entsetzte ihn aber nach zwei Jahren wieder (Ant. 19, 8, 1). Der jüngste Sohn Hannas, der seines Vaters Namen trug, ward erst 20 Jahre später Hoherpriester durch Agrippas Gnade, er ging aber auf Albinus Andringen, der ungehalten war, dass er auf eigene Faust die Strafe der Steinigung verhängt hatte, schon nach drei Monaten seines Amtes verlustig (Ant. 20, 9, 1). Ob Hannas, wie Lightfoot meint, diese Beförderung seiner Kinder seinem ausnehmenden Reichthum, durch welchen er die Machthaber bestechen konnte, oder seiner Zugehörigkeit zu den viel, wenn nicht Alles vermögenden Sädducäern zu verdanken hatte, — dass er ihnen zugehörte, dürfen wir aus der zuletzt angezogenen Stelle Josephs schliessen, welche das Verhältniss seines jüngsten Sohnes zu denselben klar legt, — oder seinem energischen, kühnen Geiste, was Hausrath vor Allen muthmasst, vermögen wir nicht zu entscheiden, da Schriften, welche darüber Auskunft geben könnten, nicht mehr vorhanden sind.

Zu dem Hannas wird der gebundene Jesus gebracht. Warum? Hat Hannas etwa den Verhaftsbefehl erlassen, oder hat er das entscheidende Wort zu sprechen? Letzteres kann nach Johannes Bericht nicht der Fall sein: wie hätte es ihm sonst in den Sinn kommen können, den Gefangenen seinem Schwiegersohne, dem Kajaphas zuzuschicken? Das Erstere könnte nur der Fall gewesen sein, wenn er eine amtliche Stellung eingenommen hätte. War diess der Fall? Viele behaupten dieses. Er soll neben Kajaphas Hoherpriester gewesen sein und zwar in der Weise, dass sie sich nach freundschaftlichem Uebereinkommen in die Geschäfte dieses hohen Amtes getheilt hatten und also neben einander fungirten, oder in der Weise, dass sie abwechselnd ein Jahr um das andere, also nach einander, amtirten. Das Erstere nehmen Beza, Scaliger, Casaubonus, das Letztere Luther an, dieser sagt: „damit will Johannes zu verstehen geben (Baur und Strauss schreiben gleichfalls dem Evangelisten diese Ansicht zu), dass Kajaphas nicht alle Zeit Hoherpriester sei gewesen, sondern sie machten stracks wider Gottes Ordnung eine Schelmerei und Buberei, dass sie das Priesterthum, einer um den anderen, abwechselten, vgl. Luk. 3, 2. Joseph. Ant. 19, 5. Und die Römer nahmen Geld und liessen's zu, dass diess Jahr Hannas, ein ander Jahr Kajaphas Hoherpriester war.“ Augustinus hat diesen Gedanken schon in seinem 49. Traktate zu Johannes § 27 ausgesprochen, obgleich er auch für möglich hält, was Beza meint; denn er bemerkt: *et forte etiam unum annum plures administrabant*, nachdem er gesagt hat: *intelligendum est, per ambitiones et contentiones inter Judaeos postea constitutum, ut plures essent et per annos singulos vicibus ministrarent.* Vgl. auch tract. und Joan. 113, 5. So noch Beda, Petavius, doctrina temp. 10, 58. Hug, Einleitung in's N. T. 4. Aufl. 2, 195 ff., Friedlieb, Maier, Oosterzee. Diese Ansicht kann aber den Zeugnissen des Josephus gegenüber nicht aufrecht erhalten werden. An und für sich wären zwei gleichzeitige oder alternirende Hohepriester nicht undenkbar, denn dass es zu einer Zeit mehrere Hohepriester zugleich gab, und zwar nicht so, wie man von mehreren

gleichzeitigen Päpsten weiss, welche von verschiedenen, mit einander streitenden Parteien auf den Stuhl gehoben worden waren, — welcher Fall übrigens auch bei den Hohenpriestern in Israel vorkam, hier aber nicht angezogen werden darf, da Hannas und Kajaphas mit einander in Frieden lebten — sondern so, dass sie gemeinsam regierten, erfahren wir aus Josephus; Ant. 19, 6, 2 nämlich erzählt er uns, dass nach Absetzung des Theophilus, des Sohnes von unsrem Hannas, Agrippa den Simon, den Sohn des Boethus mit dieser Würde bekleidet habe, und fährt fort: *σὺν τοῖς ἀδελφοῖς — δύο δὲ ἦσαν ἀδελφοὶ τῷ Σίμωνι*: heisst es einige Zeilen vorher — *οὐν τὴν ἱερωσύνην ἔσχεν ὁ Σίμων, καὶ σὺν τῷ πατρί, καθὰ καὶ πρότερον ἔσχον οἱ Σίμωνος τοῦ Ὀνίου παῖδες τρεῖς ὄντες ἐπὶ τῆς τῶν Μακεδόνων ἀρχῆς, ὅπερ ἐν ταῖς προαγούσαις γραφαῖς παρέδομεν* (cf. Ant. 12, 5, 1). Allein grade diese Stelle beweist, dass Hannas und Kajaphas nicht zugleich Hohepriester waren, denn sonst hätte Joseph, um eine Parallele zu finden, nicht in jene Zeit der makedonischen Herrschaft hinaufsteigen müssen, sondern hätte auf dieses Vorkommniss, welches in Aller Gedächtniss noch sein musste, hingewiesen. Es kommt dazu, dass Josephus nicht von der Beiordnung eines Hohenpriesters an die Seite des Hannas redet, sondern ganz bestimmt von einer Ersetzung desselben durch einen andern, von einer völligen Entfernung aus dem Amte, Ant. 18, 2, 2. An eine Vereinbarung zwischen dem abgesetzten Hannas und dem neu eingesetzten Hohenpriester, hier in *specie* mit dem Kajaphas, ist auf keinen Fall zu denken, denn die römischen Statthalter konnten es schlechterdings nicht dulden, dass der abgesetzte Hohepriester mit dem neueingesetzten sich in das Amt theilte; wie es ja auch dem neuen Hohenpriester nicht in den Sinn kommen konnte, den alten irgendwie neben sich zu dulden, er hätte die Gunst der Römer durch solche Treulosigkeit verscherzt und dieser allein verdankte er seine Erhebung und umsonst sein Geld zur Bestechung derselben ausgegeben, denn dass dieses Mittel angewandt wurde, berichtet die Joma fol. 8, 2.

Da es mit Hannas als zweitem oder erstem Hohenpriester, je nachdem man die Sache ansieht, nicht gehen will, so hat man ihn zum Stellvertreter des Hohenpriesters, zum Sagan (סְגָן) gemacht. Diess thun Scaliger, Reland, Lightfoot, Brückner: Olshausen und de Wette hielten es auch für möglich. Allein es ist sehr die Frage, ob es einen solchen ständigen Sagan gegeben hat: die Gemaristen und Rabbinen behaupten es allerdings, allein die Mischna weiss nur von einer Stellvertretung des Hohenpriesters in ganz besonderen Fällen, nämlich, wenn er durch eine Verunreinigung nicht im Stande war, seines Amtes nach Vorschrift zu warten. Joma 1, 1, vgl. auch Megilla 1, 9 und Talmud hieros. in Joma 3, fol. 41, 1. Josephus und Philo wissen absolut davon nichts. Die Existenz eines solchen Vikars des Hohenpriesters, der sogar den Titel des eigentlichen Würdenträgers trug, ist demnach in dem höchsten Grade problematisch. Wir können in dem Neuen Testamente mit Hannas als Sagan ausserdem schlechterdings nicht gewähren. War Hannas nämlich nur Stellvertreter des Hohenpriesters Kajaphas, so ist es ganz unerklärlich, wie Lukas ihn an den beiden Stellen, wo er seiner Erwähnung thut, Ev. 3, 2 und Apostelg. 4, 6, dem wirklichen Hohenpriester, dem Kajaphas vorordnet. Der Vikarius, mag er auch *vicarius perpetuus*, gehört nach aller Logik und allem Amtspragmatismus nicht vor, sondern hinter seinen Mandanten.

Wenn es nachweisbar wäre, dass Hannas der Präsident des Synedriums, der Nasi (נָשִׂיא) gewesen ist, so machte jene Vorstellung des Hannas vor Kajaphas keine Schwierigkeiten mehr. Selden hat meines Wissens zuerst in seiner Schrift *de synedriis* diese Ansicht aufgestellt: nachdem Wieseler in seiner chronologischen Synopse der vier Evangelien 183 ff. und 401 ff. (später wieder in seinem Artikel Hannas in Herzogs Realencyklopädie und in seinen neuen Beiträgen) sie mit gediegener Gelehrsamkeit begründet hatte, ist sie von Lichtenstein, Bleek (zu Luk. 3, 2), Volkmar angenommen worden. Ich kann mich mit derselben aber nicht befreunden. Mir erscheint es sehr verhängnissvoll, dass Wieseler sich genöthigt sieht unter dem Hohenpriester, welcher nach den Synoptikern das Verhör über Jesus leitet, den Hannas zu verstehen (Neue Beiträge S. 208 f.). Konsequent, und das muss ich loben, ist diese Behauptung, denn ist Hannas ein Mal der Nasi, der Präsident des Hohenrathes, so ist es auch selbstverständlich — wenigstens sollte ich das meinen —, dass er in einer Hauptsitzung desselben nicht ganz zurücktritt, sondern die Verhandlungen in seine geschickte und kräftige Hand nimmt, die entscheidende Wendung mit seiner eidlichen Befragung des Angeklagten herbeiführt und durch die sittliche Entrüstung, welche er durch das Zerreissen seines Kleides an den Tag legt, so wie durch die Formulirung der Frage an die Versammelten das einstimmige Todesurtheil zu Stande bringt. Logisch gewiss richtig: aber historisch richtig? Das bezweifle ich auf das Entschiedenste. Wie kommt es, dass Hannas den Verhörten zu Kajaphas abführen liess; schickte es sich nicht, dass die Sitzung des Hohenrathes, wenn sie ein Mal in einem Privatlokale abgehalten werden sollte, in den Gemächern des Präsidenten statt fand? War er etwa in seinen Räumen zu sehr beschränkt? In dem Hohenrath wird Jesus eidlich befragt durch den ἀρχιερεύς: der Eid ist nach den Anschauungen der Israeliten ein Gottesdienst: ist es da wohl wahrscheinlich, dass der Nasi, welcher auch ein Laie sein konnte, in Gegenwart des amtirenden Hohenpriesters, und das war Kajaphas, diese eminent gottesdienstliche Handlung in sein Haus nimmt? Johannes berichtet 11, 49 ff, dass Kajaphas, der Hohepriester des Jahres, in einer Sitzung des Hohenrathes herausgefahren sei: ihr wisset nichts, bedenket auch nichts! Es ist uns besser ein Mensch sterbe für das Volk, denn dass das ganze Volk verderbe! Konnte, ohne den Ordnungsruf des Präsidenten sich zuzuziehen, wohl ein Mitglied des Synedriums solch eine Apostrophe an die versammelten Rathsherrn wagen? So konnte nur Einer zu reden sich erdreisten, der Vorsitzende nämlich, und doch that es Kajaphas. An dieses Wort des Kajaphas erinnert Johannes 18, 14: die Vermuthung, dass der Mann, welcher vor Wochen so gesprochen hatte, jetzt sein Wort hinausführt und erfüllt, wird in uns erweckt. Wir geben gerne zu, dass es nicht, wie Meuschen (Novum test. talmud. p. 1184 f.) behauptet, Gesetz war: der Hohepriester ist als solcher Vorsitzender des Synedriums, aber wir behaupten, dass es meisten Theils doch der Fall war. Wir können uns nicht denken, dass die Römer, welche die hohepriesterliche Würde an ihnen angenehme Personen nach Gutdünken vergaben, den Vorsitz in dem Hohenrathe dem ernannten Hohenpriester nicht übergeben haben sollten. Befürchteten sie etwa, dass der Glückliche, welcher beide Aemter bekleidete, zu mächtig werde und wollten sie dadurch, dass sie diese Präsidentenschaft von dem Hohenpriesterthum abzweigten, dem Hohenpriester einen

Rivalen gegenüberstellen, um ihn im Schach zu halten? Wollten sie das, so konnten sie aber den abgesetzten Hohenpriester doch nicht zum Präsidenten ernennen, denn wie konnten sie einen ihnen missliebig oder verdächtig gewordenen Mann an die Spitze dieses höchsten Gerichtshofes stellen? Ewald glaubt, dass Hannas nicht der Nasi des Hohenrathes — das war auch nach ihm Kajaphas —, wohl aber der zweite Mann in demselben, nämlich der Ab-Bet-Din (אַב בֵּית דִּין) gewesen sei. An der Existenz eines solchen *rector iudicii*, welcher nach Vitringa (observ. sacr. 1, 308 ff.) zur Rechten des Nasi sass, ist nicht zu zweifeln, denn die Mischna Taanith 2, 1, wozu die Gemara p. 15 und 16 noch verglichen werden kann, redet bereits von ihm: allein der Ab-Bet-Din hiess nicht ὁ ἀρχιερεύς und kann als Zweiter des Synedriums auch nicht dem Hohenpriester des Tempels vorgestellt werden. Auch würde man erwarten dürfen, dass, wenn Hannas dieses Amt bekleidete und Jesus ihm desshalb zugeführt wurde, dieser Mann bei den nachherigen Verhandlungen in dem Hohenrathe eine bedeutende Rolle spiele, zumal da er als Untersuchungsrichter genau orientirt war. Diess ist aber bekanntlich nicht der Fall.

Nicht *ex officio* wurde der Herr zu Hannas gebracht: es können nur private, zufällige Gründe angenommen werden. Man hat auf diess und jenes gerathen. Augustinus sagt tract. in Joan. 113, 5: *prius ad Annam secundum Joannem venerunt cum illo, non quia collega, sed quia socer eius erat. Et credendum est, secundum voluntatem Caiphae id esse factum vel etiam domos eorum ita fuisse positas, ut non deberet Annas a transeuntibus praeteriri.* Grotius hält mit Lyra, Zwingli, Lücke, Tholuck, Olshausen, Schleiermacher auch daran fest, dass die Schaar an dem Hause des Hannas vorüber musste, weiss aber noch von andern Motiven dieser Vorführung. *Quod eius domus in proximo esset et quia is magnae erat apud generum Caiapham auctoritatis, ex ipso discere voluerunt, quonam et quomodo ducendus esset Jesus.* Allein dass die Schaar ein eigenes Interesse hatte, den Hannas zu begrüssen, ist nicht glaublich: hatten sie Auftrag erhalten von den Hohenpriestern und Obersten des Volks den Herrn dingfest zu machen, so war ihnen auch gesagt worden, wo sie ihn abzuliefern hätten; von selbst verstand sich, dass sie ihn fesselten, denn dieses war die Sitte. Man übersehe auch nicht, dass der Tribun mit seinen Leuten unter dieser Eskorte Jesu sich befindet: soll ein römischer hoher Offizier ein Mal zweifelhaft sein, ob der Gefangene mit Recht gefesselt sei, und sich desshalb bei einem Juden befragen und zum Andern nicht wissen, wo er den Ergriffenen abliefern soll, welchen er auf Befehl verhaftet hat? Der Gedanke des Augustinus, dass Kajaphas die Abführung des Gefangenen zu Hannas angeordnet habe, empfiehlt sich weit mehr als der Gedanke Neanders, dass Hannas gewünscht habe, ein vorläufiges Verhör mit ihm anzustellen: ein römischer Tribun fragt nicht darnach, was ein Mann, wenn er auch noch so hoch gestellt ist, wünscht, sondern hält sich streng an seine Ordre und er zieht auch nicht früher mit seinen Truppen ab, bis dass er seinen Gefangenen dahin gebracht hat, wohin sein Befehl lautete. Die römische Schaar bleibt aber nun nicht mehr in dem Hofe des Hannas; wir hören jetzt bis zur Ueberlieferung an Pilatus keine Sylbe mehr von römischen Kriegsknechten. Sie haben also ihren Auftrag ausgeführt und sind heimgezogen. Warum lässt Kajaphas aber Jesum erst dem Hannas zuführen? Calvin gibt einen Grund an, welcher von Vielen in der Folge mit bei-

gebracht worden ist, wie z. B. von Kühnöl, Lücke, Tholuck, Lange, Friedlieb: *loci forte commoditas eos induxit, ut in aedibus Annae Christum deponerent, quousque pontifex sacerdotum consilium vocaret.* Nach Andern soll ihm eine Freude bereitet werden. Der alte Cyrillus sieht schon in ihm den intellektuellen Urheber dieses Anschlages wider den Heiland; ist er nicht die Seele der Opposition, so ist er doch in ganz besonderem Grade gegen Jesus erbittert und eifrig, so neuerdings wieder Paulus, Bleek, Brückner, Lange, Langen, Steinmeyer, Hausrath, Weizsäcker u. A. Auf das hohe Ansehen, in welchem Hannas bei seinem Schwiegersohne, dem amtirenden Hohenpriester stand, verweisen Andere noch, wie z. B. Tholuck, Bleek, Hausrath, Weizsäcker, Steinmeyer, Kühnöl, Paulus, Hengstenberg: auf seine Geltung bei dem Volke Lampe, Olshausen, Luthardt, Bleek, Steinmeyer, Godet, de Wette, Hase.

Vieles ohne Zweifel konnte die Schaarwächter veranlassen, den Herrn, wie im Triumphe, sagen Chrysostomus, Theophylactus u. A. mehr, zu dem Hannas hinzuführen; der Evangelist will davon aber nichts wissen. Der Hauptgrund war nach ihm, wie Augustinus seiner Zeit schon ganz richtig gesehen hat, und wie später wieder von Gerhard, Bynäus, Lampe und neuerdings von Hengstenberg, Meyer, Luthardt, Godet, Baumgarten-Crusius betont worden ist, dieser, dass er der Schwiegervater des Kajaphas, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου. Wir stimmen Calvin vollkommen bei, wenn er hierzu bemerkt: *non intelligit annuum fuisse summi sacerdotii munus, quod multi falso putarunt, sed tunc temporis Caipham fuisse pontificem, quod ex Josepho aperte constat.* Dieselbe Notiz finden wir bei Johannes 11, 49 und 51 wieder. Man lässt diesen Genitiv ἐνιαυτοῦ ἐκείνου meist von ἀρχιερεύς abhängen, allein nöthig ist das nicht, es würde dann auch wohl, wie Wieseler beibringt (Neue Beiträge S. 207), vor ἀρχιερεύς der Artikel erwartet werden dürfen. Wäre jene Verbindung schlechterdings nothwendig, so würde allerdings die Vermuthung sehr nahe gelegt, dass Johannes voraussetze, die Hohenpriester hätten jedes Mal nur ein Jahr amtirt. Hengstenberg versucht dann so zu helfen, dass die Juden, da es eine geraume Zeit lang Jahr für Jahr einen andern gab, es so angesehen hätten, als ob die Amtsdauer überhaupt nur ein Jahr sei, wesshalb sie bei einem, der wie Kajaphas mehrere Jahre hinter einander diese Stelle bekleidet habe, jedes Jahr als ein neues gerechnet hätten. Allein wie künstlich ist diese Auslegung und wie wenig entspricht sie den thatsächlichen Verhältnissen? War Kajaphas doch Einer von den wenigen Glücklichen, welche eine ganze Reihe von Jahren sich zu behaupten wussten. Der Genitiv, so lösen sich alle Schwierigkeiten von selbst, ist eine Art von *genitivus absolutus*, ein Genitiv der Zeit, wie ὄρθρου βαθέως Luk. 24, 1. 1. Macc. 13, 43. cf. Plato, sympos. c. 1 πολλῶν ἐτῶν. Thucydides 3, 104. Soph. Oed. Col. 396 und Ajax 141. Joseph. Ant. 18, 4, 3 ἑκάστου ἔτους bell. jud. 2, 18, 1 τῆς δὲ αὐτῆς ἡμέρας καὶ ὥρας. Justinus, dial. c. Tryph. c. 103: ἐκείνης τῆς νυκτός. Dass auf den alten griechischen Münzen das Jahr der Regierung ebenfalls im Genitiv steht, ist bekannt. Der Hohepriester in jenem denkwürdigen Jahre war also Kajaphas und das hebt der Evangelist noch ganz besonders hervor: ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις, ὅτι συμφέρει, ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν — so ist sicher statt des recipirten ἀπολέσθαι auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus zu lesen — ὑπὲρ τοῦ λαοῦ. Es ist die Frage, was Johannes mit

diesem Zusatze hier will? Wir erwarten ihn nicht: wenn er absolut hätte angebracht werden sollen, um die Gesinnung des Kajaphas klar zu legen, so würden wir ihn bei V. 24 suchen. Hier, wo Jesus in die Hände des Hannas geliefert wird, hält der Apostel es aber für nothwendig, daran zu erinnern, dass dieses Mannes Schwiegervater jener Hohepriester sei, der solch eine Meinung vor dem Hohenrathe ausgesprochen habe. Chrysostomus fragt bereits: *τί πάλιν ὑπέμνησεν τῆς προφητείας ὁ εὐαγγελιστής; Δηλῶν, ὅτι ὑπὲρ σωτηρίας ταῦτα ἐγίνετο. Καὶ τοσαύτη τῆς ἀληθείας ἡ ὑπερβολή, ὡς καὶ τοὺς ἐχθροὺς αὐτὰ προαναφωνεῖν. Ἵνα γὰρ μὴ δεσμοὺς ἀκούσας ὁ ἀκροατὴς θορυβῆται, ἀναμιμνήσκει τῆς προφητείας ἐκείνης, ὅτι ἡ σωτηρία τῇ οἰκουμένῃ ὁ θάνατος αὐτοῦ ἦν.* So auch Theophylactus, Euthymius, Meyer u. A. Allein soll Johannes befürchtet haben, dass einer seiner Leser an dem Tode Jesu sich ärgern könne? Das müsste der unaufmerksamste Leser sein, den es nur geben kann, denn wie fleissig hat der Herr bei ihm nicht schon das Skandal des Kreuzes zu beseitigen versucht? Wollte er nochmals das rechte Licht über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Leidens Jesu Christi verbreiten, so hätte eine solche Bemerkung in den Anfang dieses 18. Kapitels hineingehört, denn die Gefangennahme ist ja doch schon ein ganz wesentliches Moment in der h. Passion. Viel besser bringen Andere diese Bemerkung mit den Verhandlungen in Verbindung, welche nun beginnen. Dieses Wort des amtirenden Hohenpriesters lässt uns ahnen, nach welchen Gesichtspunkten das Verhör der Verhandlungen überhaupt geleitet werden. Kajaphas hat dort in dem Hohenrathe gleichsam die Parole ausgetheilt: nach dieser wird jetzt verfahren. Grotius merkt an: *in memoriam reducit dictum huius Caiaphae memoratum c. 11, ut inde intelligatur, quanto ille odio in Christum incensus fuerit, ut qui nulla alia prolata causa, praetextu utilitatis publicae et quidem imaginario, interficiendum eum pro sententia ausus esset dicere. Pertinet autem hoc ad elevandam iudicii in Christum habiti auctoritatem.* Bengel findet auch, dass die Lust, den Herrn zu tödten, hier angedeutet werden soll: den Hintergedanken Bengels hebt Kühnöl gut hervor: *quam parum sibi Christus cognitionem aequam et iustam ab hoc iudice promittere potuerit*, was Godet und Hengstenberg für richtig anerkennen. Mit dem Schwiegersohne wird wohl der Schwiegervater eines Sinnes sein? Hat Kajaphas doch ohne Zweifel dem Hannas seine Erhebung zu verdanken: und wenn es auch weit übertrieben ist, wenn Hausrath den Kajaphas zu nichts als einem Automaten in der Hand des Hannas herabsetzt und die Bemerkung Hengstenbergs, dass Kajaphas noch in einem andern Sinne, als der Evangelist 11, 51 sagt, nicht *ἀφ' ἑαυτοῦ* gesprochen habe, weil Hannas ihn inspirirt habe, nichts weiter als ein witziger Einfall ist, so ist das herzlichste Einverständniss zwischen diesen beiden Männern in der evangelischen Geschichte konstatirt. Darum haben wir ein Recht zu sagen: wie Kajaphas laut geredet hat, so denkt Hannas still bei sich: sie sind in diesem Punkte einig, dass es gut sei, ein Mensch, und zwar dieser Jesus von Nazareth sterbe, denn dass das ganze Volk durch ihn verführt werde.

Auf des Kajaphas ausdrücklichen Befehl ist Jesus vorläufig dem Hannas übergeben worden und wenn Hannas nun ein Verhör vornimmt, so wird man weder mit Olshausen und Strauss sagen dürfen, er thue das aus purer Neugier, wie etwa Herodes später neugierig denselben sehen und hören wollte, noch wird man mit Chrysostomus, Cyrillus, Theophylactus, Euthy-

mius, Ebrard, Godet, Hengstenberg behaupten können, dass es lediglich um desswillen geschehen sei, um Stoff zu sammeln und Material zu einer Anklage zu gewinnen. Der Herr ist nicht gewöhnt mit zwei Massen zu messen: er, der dem neugierigen Herodes gegenüber ein heiliges Schweigen beobachtete, hätte sicher einem neugierig fragenden Hannas keine Antwort gegeben. Das Andere genügt auch nicht, denn rein unbegreiflich wäre es, wenn die Synedristen die Verhaftung eines Menschen befohlen hätten, ohne Material zur Anklage in den Händen zu haben. Ich stimme vollständig hier Steinmeyern bei, welcher S. 117 schreibt: „Durch die Vergleichung von Joh. 7, 50 ff. gelangen wir zu einer befriedigenderen Anschauung. Da wirft Nikodemus die Frage des Vorwurfs auf: *μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον, ἐὰν μὴ ἀκούσῃ παρ' αὐτοῦ πρότερον καὶ γνῷ, τί ποιεῖ;* Die Verhandlung vor dem Synedrium war von vornab nichts anderes als ein *κρίνειν*. Was hingegen Hannas thut, das entspricht ganz dem Desiderat des geheimen Jüngers, damit geschieht, was *πρότερον*, was vor dem *κρίνειν* Statt haben müsse. Allerdings waren nun die Fragen des Hohenpriesters bloss auf die Wahrung der Form berechnet.“

Welch ein Leiden war für den Erlöser dieses Vorverhör bei Hannas! Er, der Unschuldige und Gerechte, er, der Sohn, dem der Vater alles Gericht gegeben hat, steht vor einem Menschen, um von ihm verhört und gerichtet zu werden! Und wenn dieser Mensch noch eine Ahnung hätte von dem, was des Richters heilige Pflicht ist, unparteiisch zu Gericht zu sitzen, die Wahrheit energisch an das Licht zu ziehen und allen Lug und Betrug zu vernichten! Hier wird das Gericht zur Posse und der Richter im allergeringsten Falle zu einem Schauspieler. Jesus aber, der immer bereit war, alle Gerechtigkeit in duldendem, selbstverleugnungsvollem Gehorsame zu erfüllen, entzieht sich auch einem Richter, wie Hannas einer ist, mit Nichten. Ich betrachte den Hannas, und nicht den Kajaphas als den, vor dessen Tribunal der Heiland jetzt steht. Manche, die dieses Verhör bei Johannes mit uns als ein besonderes betrachten, wollen nicht zugestehen, dass der *ἀρχιερεύς*, welcher nach V. 19, *ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ*, Hannas sei: ich nenne nur Godet, Hengstenberg, Burger. Godet meint, dass die Bezeichnung des Kajaphas als Hoherpriester nicht zulasse, unter dem Hohenpriester hier einen andern Mann als ihn zu verstehen. Das vorbereitende Verhör sei bei Hannas vorgenommen worden, aber Kajaphas habe in demselben den Vorsitz geführt. Nach Hengstenberg präsidirt allerdings auch Hannas, aber nur „gleichsam“. Denn Kajaphas, der sich von Hannas instruiren und inspiriren lässt, befragte allein Jesum. Wir vermögen dann aber nicht die Angabe des V. 24 zu begreifen, dass Hannas nämlich dem Kajaphas den Gefangenen habe zugesandt. Präsidirte, wie Godet meint, in Wirklichkeit Kajaphas, so konnte Hannas gar nicht bestimmen, was mit dem Herrn geschehen solle. Präsidirte Hannas nur *pro forma*, inquirirte und urtheilte aber Kajaphas, was Hengstenberg behauptet, so wäre dieser Befehl auch nur *pro forma* von Hannas gegeben worden: der Evangelist stellt es aber ganz entschieden so dar, als habe Hannas *ex proprio motu* die Ueberführung zu dem Kajaphas angeordnet. Augustinus, Bengel, Baumgarten-Crusius, Meyer, Lange, Wieseler denken ganz richtig an den Hannas. Warum soll Hannas aber nicht kurzweg *ὁ ἀρχιερεύς* genannt werden dürfen? Wenn in dem Neuen Testamente von *ἀρχιερεῖς* die Rede ist, wie

z. B. Matth. 26, 3. Mark. 14, 2. Luk. 22, 2. Matth. 26, 14. Mark. 14, 10. Luk. 22, 4. Joh. 18, 3. Matth. 26, 47. Mark. 14, 43. Luk. 22, 52, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum nicht jeder einzelne von diesen *ἀρχιερεῖς* könnte *ὁ ἀρχιερεύς* genannt werden, und dem Hannas wird um so mehr dieser Namen beigelegt werden dürfen, als er in der That amtirender Hoherpriester gewesen war. Er trug diesen Titel, so lange er lebte, wie bei uns ja auch diejenigen, welche aus dem Amte mit Ehren scheiden, den Amtstitel weiterführen: und dass bei den Juden damals diess die Sitte war, erhellt aus Josephus, welcher erzählt, dass Jonathan *ὁ ἀρχιερεύς* (b. j. 13, 3) erdolcht worden sei, obschon dieser Mann längst seines Amtes entsetzt war. So auch Schürer, Luthardt u. A. Annas fragte nun den Herrn *περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ.* Sicher hat er nicht wissen wollen, wie die Jünger hiessen, wie gross ihre Anzahl sei, welches letztere noch Lücke annimmt, sondern wozu und nach welchen Grundsätzen er Jünger um seine Person gesammelt habe, so richtig Hengstenberg, Godet u. A. Die Frage nach den Jüngern deckt sich also mit der Frage nach der Lehre. *Interrogat,* sagt Bengel, *pontifex, quasi doctrina Jesu serpsisset in occulto. Sic saepe ex veritate vult mundus rem anguli facere.* Allein ich zweifele, dass er hier das Richtige getroffen hat. Dem Hannas ist sicher im Allgemeinen bekannt, was Jesus gelehrt hat: aber er will über bestimmte Punkte — über welche gibt der Evangeliste leider nicht an — Genaueres von ihm in Erfahrung bringen. Wir greifen wohl nicht fehl, wenn wir hier nicht mit Lampe, Stier, Lange, Hengstenberg an solche Fragen, wie Matth. 22, 17 und die Parallelstellen denken; schwerlich wollte er ihn über seine politischen Anschauungen aushorchen: die Inquisition bezog sich auf das Verhältniss seiner Lehre zu der anerkannten, herrschenden Lehre des Alten Testamentes. Diesen Gesichtspunkt halten die Kirchenväter, Chrysostomus, Theophylactus und die Reformatoren entschieden fest. „Was bringst du doch für eine neue Lehre? Ist dir Moses nicht gut genug? Musst du etwas Sonderliches haben? Bist du allein gelehrt und wir alle Narren? Wo sind sie nun, die deine Lehre für recht und göttlich achten? Sie möchte so gut sein, wir würden's uns auch gefallen lassen und annehmen. Aber es ist der gemeine Haufe, der nichts vom Gesetz weiss, den du an dich hängest: was redlich und aufrichtig ist, das wünschte sich deine Predigt nicht.“ So paraphrasirt Luther. Calvin sagt: *interrogat pontifex Christum perinde ac factiosum aliquem, qui discipulos sibi cogendo ecclesiam scidisset, interrogat quasi pseudoprophetam, qui novis et perversis dogmatibus conatus esset fidei puritatem corrumpere.*

„Der stolze Pfaffe, Junker Kajaphas (wir sagen dafür: Hannas), ist aufgeblasen und weiss nicht, wie er sich vor grossem Hochmuth gegen Christo stellen soll. Er weiss sehr wohl, was Christus gelehrt hat; dennoch fragt er, als wüsste er nichts darum und als hätte er von Christi Predigt und Lehre sein Leben lang nichts gehört, allein darum, dass er auf den Herrn lauert, ob er ihn in seiner Antwort erhaschen könnte. Da nun Christus solches merkt, dass der Hohepriester ihm seine Lehre so spitzig vorhält und seiner spottet mit seinen Jüngern, antwortet er mit Ernst und Verständigkeit, als sollte er sagen: du machst es sehr schrecklich, aber ich kann nicht sobald vor deinen spitzigen Worten erschrecken noch zerschmelzen, sondern meine Lehre hat mich kein Hehl. Was meine Person angeht, will ich gerne leiden, da stehe ich gebunden: was aber meine

Lehre angeht, bin ich unerschrocken und fröhlich, dieselbe vor aller Welt zu bezeugen." So Luther.

Jesus antwortete dem Hannas: *ἐγὼ παῤῥησίᾳ λελάληκα* — so lesen wir mit Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. auf Grund der besten Handschriften statt des recipirten *ἐλάλησα — τῷ κόσμῳ· ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες* — so wird statt des *πάντοτε*, welches viele Handschriften enthalten und statt des *πάντοθεν*, welches Beza konjekturirt, zu lesen sein — *οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν· τί με ἐρωτᾷς* (welches besser bezeugt ist als das *ἐπερωτᾷς*); *ἐρώτησον* (auch hier verdient das *verbum simplex* vor dem *compositum ἐπερώτησον* den Vorzug) *τοὺς ἀκηκοότας, τί ἐλάλησα αὐτοῖς· ἴδε, οὗτοι οἴδασιν, ἃ εἶπον ἐγώ.* Der Herr schweigt also vor dem Hannas nicht: er gibt während seines Leidens nicht Allen eine Antwort, welche sich mit Fragen an ihn wenden. Den Herodes würdigt er keines Wortes und verliert, obgleich der Hohepriester ihn dazu auffordert, kein Wörtchen gegen die falschen Zeugen. Er steht dem Pilatus aber Rede und thut seinen Mund in der Sitzung des Hohenrathes dann auf, als der Hohepriester ihn bei dem lebendigen Gott beschwört, zu sagen, ob er sei Christus, der Sohn Gottes. Es muss einen besonderen Grund haben, dass er sich dem Hannas gegenüber zu einer Antwort herbeilässt: was ist dieser Grund? Pilatus ist noch nicht ein zu allem Bösen entschlossener Mensch, „ein gewisses Mass der Gutmüthigkeit", wie Hengstenberg sich ausdrückt, ist bei ihm noch anzutreffen, daneben aber ein grosses Mass von Charakterschwäche, Leichtsinn und Wankelmuth: weil er innerlich noch schwankt, nimmt sich der Heiland seiner an und steht ihm Rede, damit er seine Stellung nehmen kann. In dem Hohenrathe schweigt Jesus, denn die Richter, welche dort sitzen, haben über ihn das Todesurtheil schon gefällt: jene Gerichtssitzung ist nicht bloss präjudizirt durch die Sitzung, in welcher Kajaphas jenes bekannte Wort sprach, sondern jenes bekannte Wort ist durch Alles, was seitdem von Seiten der Hohenpriester und Obersten des Volkes geschehen ist, ausdrücklich sanktionirt worden. Sie sind längst entschieden, zu dem Aeussersten entschlossen: hier war kein Gewissen mehr zu treffen, hier war jeder Vertheidigung von vorn herein jede Aussicht abgeschnitten. Nur auf die eidliche Befragung durfte Jesus nicht schweigen: jetzt musste er zu einem frischen, fröhlichen Bekenntniss den Mund öffnen. War Hannas aber nicht auch schon innerlich so verhärtet, dass nichts mehr einen Eindruck auf ihn machen, geschweige denn eine Veränderung bei ihm hervorbringen konnte? Gewiss war es mit ihm schon so weit gekommen: nichtsdestoweniger aber musste Jesus vor ihm reden. Nicht als Privatperson verhandelte Hannas mit ihm, was Olshausen und Lange, der von einem Winkelverhör spricht, annehmen; Kajaphas, das geistliche Haupt des Volkes, hatte ihn dem Hannas vorführen lassen, damit dieser ein Vorverhör mit ihm anstelle. Als Obrigkeit steht Hannas dem Herrn gegenüber und der Obrigkeit wird dann erst der Gehorsam zu verweigern sein, wenn sie sich offenbar zur Dienerin der Ungerechtigkeit erniedrigt. Die Zeugen, welche in jener Hohenrathssitzung wider Jesus auftreten, sind durch Geld erst von der Obrigkeit gewonnen und erkauft worden: hier liegt der Fall vor, der eben angegeben wurde als Grenze des Gehorsams. Allein in dem Verhöre bei Hannas nimmt die Obrigkeit eine solche Stellung noch nicht ein: sie wahrt noch immer den Schein, sie sucht sich noch zu informiren,

um sich ein Urtheil bilden zu können. Jesus schweigt desshalb nicht, aber da er die Gesinnung, die Absicht des Hannas und seines Auftraggebers kennt, so fällt die Antwort ablehnend aus: sie verweist den Untersuchungsrichter auf den rechten Weg, um den ganzen Prozess, wenn möglich, auf die rechte Bahn zu lenken. Ein Doppeltes hatte Hannas wissen wollen, über die Jünger und über die Lehre hatte er gefragt. Lampe sagt, dass der Herr auf die erste Frage keine Antwort gebe; Stier meint, es sei doch eine Art von Antwort: allein, wenn auch aus der Erwiderung erschlossen werden kann, wo er seine Jünger besitzt und wie er sie gewonnen hat, so muss man Lampen doch Recht geben, eine besondere Antwort auf den ersten Punkt bleibt aus. Nur die zweite Frage wird aufgegriffen und zwar mit Recht, denn, dass er Jünger gesammelt habe, konnte dann erst ihm zum Vorwurfe gemacht werden, wenn er ihnen eine falsche Lehre einimpfte. Aber über den Inhalt derselben lässt sich der Heiland mit keiner Sylbe aus: er lehnt jede Antwort ab, verweigert jede weitere Auskunft. Auch wieder mit Recht. Und zwar aus zwei Gründen. Die Ausleger heben nur einen hervor: sie begnügen sich mit Godet zu sagen: „Jesus sieht, dass man ihm nur ein Wort zu entlocken sucht, welches man gegen ihn benutzen könnte, und beruft sich einfach auf die Oeffentlichkeit seines Lehrens.“ Er bringt also den *dolus*, welcher dieser Frage zu Grunde lag, in Rechnung. Allein ein zweiter Grund darf nicht übersehen werden. Die Mischna bestimmt de Synedr. 4, 1: *in his (sc. capitalibus iudiciis) tantum ab absolventibus fit exordium, neutiquam a condemnantibus:* wenn es also nach Recht und Gerechtigkeit jetzt gehen soll, so muss ihm Gelegenheit geboten werden, sich zu vertheidigen. Wirksam kann er sich aber der Obrigkeit gegenüber, welche ihn hat festnehmen lassen, ohne dass eine Klage wider ihn erhoben, oder sie selbst über seine Verklagung schlüssig geworden war, welche also ganz entschieden Partei wider ihn genommen hat, nicht vertheidigen in eigener Person. Der Richter, welcher der einzige Ankläger zu gleicher Zeit ist, wird seinen bestimmtesten Erklärungen keinen Glauben schenken: hier sind Augen- und Ohrenzeugen nothwendig, um denselben von der gänzlichen Grundlosigkeit seiner vorgefassten Meinung zu überzeugen. Und wie leicht ist es, Zeugen zur Stelle zu schaffen! Sie sind ja aller Orten zu finden. *Gloriatur*, sagt Lampe, *in κριτηρίοις veri doctoris, quae erant a) docentis dispositio: cum parrhesia; b) personae, quas docuerat: locutus sum mundo; c) tempus, semper; d) locus, in synagoga et in templo.* Bengel disponirt nicht so scharf: *sermo valde amplus* bemerkt er. *Aperte significat modum: semper, tempus: in synagoga et in templo, locum.* Mit παῤῥησίᾳ also hat er geredet. Der Syrer, Chrysostomus, Luther, Gerhard, Bynaeus, de Wette, Hengstenberg, Stier u. A. verstehen dieses Wort gleich *palam*, öffentlich. Es ist keine Frage, dass παῤῥησίᾳ an und für sich so gefasst werden kann, so bezeichnet es Joh. 11, 54 mit περιπατεῖν verbunden, das freie, öffentliche Umherwandeln im Gegensatz zu dem Aufenthalt in der Verborgenheit und Einöde der Wüste; aber man bedenke doch, dass es hier mit λελάληκα verbunden ist und dass ausserdem noch τῷ κόσμῳ dabei steht. Heisst παῤῥησίᾳ hier öffentlich, so ist das τῷ κόσμῳ überflüssig: daher fassen wir es besser mit Lampe, Bengel, Meyer, Luthardt modal, im Sinne von ohne Rückhalt. Er hat also nichts zurückgehalten, sondern seine Lehre mit freudigem Aufthun seines Mundes, unbekümmert um der Menschen Gunst oder Missgunst gepredigt

und zwar τῷ κόσμῳ. Zu denken gibt es, dass Jesus nicht sagt: παντὶ τῷ λαῷ, sondern τῷ κόσμῳ: Lampe hat sicher nicht Recht, wenn er sich auf das französische *tout le monde* beruft. Meines Wissens kommt κόσμος in dem Neuen Testamente nie in diesem Sinne „alle Leute" vor, was auch in dem klassischen Griechischen unerhört ist. Welch eine Perspektive eröffnet der Gebundene seinem Richter! Was er geredet hat, das hat er allerdings geredet zumeist in den Schulen und dem Tempel des h. Landes, aber er hat es nicht geredet, dass es da zwischen den Höhen des Libanon und dem kleinen Bache Aegyptens sich verhalte, sondern er hat, sozusagen von der Kanzel Palästinas, gepredigt der ganzen Welt. Hat nur ein kleiner Theil der grossen Welt seine mit Freimuth vorgetragene Lehre bis jetzt hören können, so wird, mögen die Gewaltigen in Israel über ihn verhängen, was sie wollen, seine Predigt doch εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα Mark. 16, 15 erschallen! Er hat πάντοτε gelehrt. Lampe beschneidet diese Partikel über alle Gebühr: *quotiescunque Hierosolymis fui* εὐκαίρως ἀκαίρως, *nullam occasionem temere praeterlabi permittens*, *quotidie Luc. 19, 47*, *absque delassatione: semper faciens beneplacitum patris sui.* Joh. 8, 29. Allein will Hannas bloss wissen, was er in Jerusalem getrieben hat? Kann er nicht vielleicht sich hier gemässigt haben? Die ganze Lehrthätigkeit Jesu will der Hoherath, welcher ja für das ganze Land das Forum ist, vor welchem der Lehrer, der Meister in Israel sich zu verantworten hat, vor sein Gericht ziehen. Er hat alle Zeit gelehrt ἐν συναγωγῇ — denn der Artikel, welcher im *textus receptus* davor gelesen wird, ist auf Grund aller alten und guten Handschriften unbedingt zu löschen — καὶ ἐν τῷ ἱερῷ. Wenn der Artikel bei συναγωγῇ ächt wäre, so liesse er sich dadurch rechtfertigen, dass es die jedesmalige Synagoge bezeichnete, was Stier angibt; allein misslich bleibt es doch immer wegen des bei ἱερῷ sofort stehenden Artikels und dieses τὸ ἱερόν ist doch nicht der jedesmalige Tempel, sondern nur dieser eine und einzige in Jerusalem. Das ἐν συναγωγῇ beziehen Baumgarten-Crusius und de Wette auf die verschiedenen Synagogen, welche in Jerusalem sich befanden: allein besser denken die andern Ausleger an die Synagogen hin und her in dem Lande, vornehmlich aber mit Hengstenberg an die Synagogen in Galiläa. Denn von der galiläischen Amtsthätigkeit Jesu berichten die Evangelisten, dass er in den Synagogen gepredigt habe (Matth. 4, 23. 9, 35. 12, 9. 13, 54. Mark. 1, 21, 23, 29, 39. 3, 1. 6, 2. Luk. 4, 15, 16, 20, 28, 33, 38, 44. 6, 6. 13, 10. Joh. 6, 59), während uns kein Besuch einer Synagoge in Judäa berichtet wird. Wie in den Synagogen des Landes, so hat er auch in dem Tempel, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, gelehrt; der Tempel wird durch diesen Relativsatz in seiner Erhabenheit über der Synagoge kurz und treffend dargestellt. Die Synagoge ist nur der Zusammenkunftsort für einen sehr kleinen Theil des Volkes, hingegen der Tempel, das Haus Gottes, das gemeinsame Haus für das ganze Volk. Wer auch nicht in Jerusalem wohnt, der besucht doch den Tempel: schreibt das Gesetz doch vor, dass alle Männer drei Mal im Jahre zu dem Hause Gottes kommen sollen. Also überall, wo Juden an heiligen Orten sich versammeln, ist er als Lehrer aufgetreten, καί, versichert er weiter, ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. Ein Zwiefaches sagt dieser Satz aus. Jesus hat, das wissen wir ja hinreichend aus den Evangelien, nicht immer in den Schulen und in dem Tempel gepredigt; er war ein rechter Volksredner, Strassen-, Feld-, Berg- und Meer-

prediger, überall, wo das Volk zu ihm kam, lehrte er. Hierauf bezieht sich dieser Satz ein Mal: er hat, wenn er ausserhalb der heiligen Orte lehrte, nichts anders gesagt, als was er in Synagoge und Tempel zu sagen pflegte, er hat in jenen ausserordentlichen Versammlungen, nichts im Verborgenen gesprochen, keine Geheimlehre verkündet. Er hat aber, das ist das Zweite, überhaupt nichts diesem und jenem in's Ohr gesagt, nichts seinen Vertrautesten allein anvertraut: das, was er gesagt hat, das ist doch, an welchem Ort, zu welcherlei Zeit und zu welchen Personen auch immer geredet, nie ἐν κρυπτῷ gesagt worden, um geheim zu bleiben, um als Geheimlehre bei Wenigen zu ruhen, sondern für alle Völker, für alle Zeiten. *Illis ipsis suis*, sagt Augustinus tract. 113, *sicut aliorum quoque evangelistarum testatur auctoritas, in eorum comparatione, qui discipuli eius non erant, multa utique manifestius loquebatur, quando cum solis erat, remotus a turbis: tunc enim eis et parabolas aperiebat, quas clausas proferebat ad alios. Quid est ergo: in occulto locutus sum nihil? Sed intelligendum est, ita eum dixisse: palam locutus sum mundo: ac si dixisset, multi me audierunt. Ipsum autem palam modo quodam erat palam, modo autem quodam non erat palam. Palam quippe erat, quia multi audiebant, et rursum non erat palam, quia non intelligebant. Et quod seorsim discipulis loquebatur, non in occulto utique loquebatur. Quis namque in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur, cum scriptum sit, in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum: praesertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis: sicut ipse dominus ait illis, quos adhuc paucos habebat: quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine: et quod in aure auditis, praedicate super tecta? Ergo et hoc ipsum, quod ab ipso dici videbatur occulte, quodam modo non dicebatur in occulto; quia non ita dicebatur, ut ab iis, quibus dictum fuerat, taceretur, sed ita potius, ut usquequaque praedicaretur.* Chrysostomus gesteht zu, dass der Herr ἐν κρυπτῷ theils geredet habe, nämlich εἴ που τῆς τῶν πολλῶν ἀκροάσεως ἀνώτερα τὰ λεγόμενα ἦν: was wahr ist, aber den Knoten nicht löst, sondern nur schürzt, wie Jesus in Abrede ziehen kann ἐν κρυπτῷ etwas gesprochen zu haben. Gut sagt Luther: „da fällt die Frage vor: wie Christus nichts heimliches gelehrt habe, weil er selbst spricht: was ich euch sage im Finstern Matth. 10, 27 und Mark. 10, 10? Dieser Knoten löst sich also auf: es ist beides wahr, dass Christus beide, öffentlich und heimlich, gelehrt hat; doch also, dass auch das heimliche Lehren öffentlich würde und nichts im Winkel noch verborgen bliebe. Weil aber der Hohepriester um die Lehre insgemein fragt und fragt nicht in Sonderheit, ob die Lehre heimlich oder öffentlich geschehen sei, so antwortet Christus auf die Frage des Hohenpriesters auch von der Lehre insgemein und spricht: es ist kein Stück in meiner Lehre, dess ich mich schäme, weder vor dir noch vor der ganzen Welt." Damit stimmt Calvin: *respondeo, quum hoc loco negat se quicquam locutum esse in occulto, id referri ad ipsam substantiam, quae semper eadem fuit, quamvis diversa esset docendi forma. Neque enim aliter locutus est inter discipulos, ut aliud traderet, neque id fecit astute, quasi data opera celare vellet populum, quae inter parietes paucis dicebat. Quare bona conscientia testari potuit, se libere professum esse et sincere publicasse doctrinae suae summam.*

Die Antwort Jesu, welche ebenso sanftmüthig als demüthig, ebenso erhaben als zutreffend ist, nimmt jetzt eine Wendung, welche Hannas schwer-

lich erwartet hatte. Sie wendet sich nämlich auf ein Mal dem Untersuchungsrichter selbst zu mit einer ernsten Frage und mit beschämenden Mahnungen. Die Antwort bekommt jetzt auf ein Mal Spiesse und Nägel, Hörner und Zähne! Das Gewissen soll in dem alten, vornehmen Sünder getroffen werden und wenn dasselbe auch nicht mehr so getroffen werden kann, dass er der Wahrheit die Ehre gibt, so ist doch das noch zu erreichen, dass er, zu dem Bewusstsein gebracht, dass der Mann vor seinem Gerichtsstuhle ihn vollständig durchschaut, dem Possenspiele von Verhör ein Ende macht und beschämt, verblüfft, verwirrt, rathlos es aufgibt. Die Frage: *τί με ἐρωτᾷς;* lautet so unverfänglich: aber wie traf diese Frage hier den Nagel auf den Kopf! Grotius bemerkt dazu: *quasi dicat: iam synagoga movistis, qui mihi credunt: iam me decrevistis capiendum: et nondum inquisivistis in mea dogmata: sed nunc demum ex me ea vultis discere? Quis hic mos agendi?* Vortrefflich fördert derselbe den Inhalt der sofort folgenden Mahnung: *ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας*, zu Tage. *Hoc iubet lex a testibus incipi: praesertim ubi multi suppetunt ut hic. Audierant eum toties Pharisaei.* Ihm glaubt ja doch Hannas nicht auf sein Wort: Zeugen muss er also fragen über das, was er gehört hat. Nach Grotius, welchem Lampe, Bengel, Luthardt u. A. beipflichten, weist Jesus mit dem *ἴδε, οὗτοι οἴδασιν, ἃ εἶπον ἐγώ* auf die Anwesenden hin. *Ipsi vestri satellites satis norunt, qualia docuerim: scitis, quid vobis retulerint. 7, 46.* Ja, Zeugen sind genug da, welche über die Lehre Jesu die vollständigste Auskunft geben können; aber um Zeugen ist es ihnen ja nicht zu thun. Sie wollen seine Sache nicht erst untersuchen, sondern ohne Weiteres verdammen: auf die Ermittelung und Feststellung der Wahrheit verzichten sie von vornherein.

Wie hat die Scene sich durch diese so einfache, leichte Wendung mit einem Male verändert! Dachte Hannas durch das Verhör des Gebundenen sein Müthchen zu kühlen und einen Triumph zu feiern: wie übel ist ihm das gelungen! Er hat kein Material zu einer Anklage sammeln können, er hat die Schuld des Gefangenen nicht feststellen, geschweige sie erhöhen können: er hat eine tüchtige Lektion vor seinen eigenen Leuten empfangen über das, was er zu thun habe, wenn er als ein gerechter Richter in dieser Sache vorgehen will. Der Stolz, der Hochmuth dieses Hohenpriesters ist gebrochen, seine kurze Freude gründlich versalzen, sein Triumph hat sich in die empfindlichste Niederlage verwandelt. Er ist geschlagen und weiss sich keinen Rath, da kommt dem rathlosen Herrn *εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν* (so lese ich nach Codex Sinaiticus und Vaticanus) aus Augendienerei schleunigst zu Hülfe, so Godet, Lange, Stier nach dem Vorgange von Rupert, welcher diesen *ὑπηρέτης* einen *fortis percussor* und *mollis adulator* nennt, und Luther, der da spricht: „der Schelm will seinem Herrn hofiren.“

Was verdriesst diesen *ὑπηρέτης*, welchen Chrysostomus, Euthymius u. A. für Malchus halten, was aber nicht angeht, da jener ausdrücklich als *δοῦλος* und nicht als *ὑπηρέτης* des Hohenpriesters bezeichnet wird? „Dass Christus den Hohenpriester auf die Zuhörer weist, das lautet ein wenig stolz und verdriesst den Pfaffen und den bösen Buben und Pfaffenknecht, so dabei steht;“ sagt Luther. Wir könnten diesen Gedanken des Reformators noch dadurch verschärfen, dass, wie Hengstenberg bemerkt, der Erlöser hier das Wort, welches Gott der Herr bei Jesaja 45, 19 von sich selbst redet, wiederholt und sich somit dem Allerhöchsten gleichstellt. Allein stolz ist doch dieses Wort Christi nicht, und wenn der Diener eine

Gotteslästerung in demselben gefunden hätte, so würde er das laut erklärt haben. Calvin bemerkt: *interea simul coarguit pontificis impudentiam, qui de re notissima tamquam dubia inquirat.* Allein das ist zu stark gesprochen: Unverschämtheit, Schamlosigkeit macht Jesus dem Hohenpriester nicht zum Vorwurf; er rügt sein Verfahren, das ist sicher, aber der Vorwurf wird nicht ein Mal direkt erhoben, sondern ist nur leise angedeutet. Luthardt und Hengstenberg vermuthen, dass dieser Diener den Spruch Exod. 22, 28 im Auge gehabt hat, welcher dem Apostel Paulus Act. 23, 3 entgegen gehalten wird, als er mit dem scharfen Worte: Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand! gegen den Hohenpriester herausfährt: allein sie sind uns den Nachweis schuldig geblieben, wie dieser Diener durch jenen Spruch hier getrieben werden konnte, hat der Herr doch durchaus nicht einem Fürsten seines Volkes geflucht. Nichts in der Antwort Christi reizte diesen Diener zu einer solchen Gewaltthat: er brach die Gelegenheit vom Zaune, hielt es für angemessen, jetzt so einzugreifen, weil er seinem Herrn auf diese Weise Luft machen konnte. Er gab ihm ein *ῥάπισμα* mit den Worten: *οὕτω ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;* Was ist dieses *ῥάπισμα* gewesen? War es ein Schlag mit der Hand oder Faust, oder ein Schlag mit einem Instrumente, einer Ruthe, einem Stock? Hesychius sagt *ῥαβδῷ*, Beza, Bengel *virga sive baculo*, Heumann, Baumgarten-Crusius, Godet denken an das Letztere: während sich die Aelteren darauf beziehen, dass Matth, 26, 67 zuerst von dem *κολαφίζειν* und dann erst von dem *ῥαπίζειν* die Rede ist, wodurch eine Steigerung ausgedrückt werden solle, beruft sich Godet auf den Verweis, welchen Jesus diesem Draufschläger in den Worten ertheilt: *τί με δέρεις*. Allein die Aelteren haben übersehen, dass der Evangelist nicht von denselben Leuten erzählt, *ἐκολάφισαν* und *ἐῤῥάπισαν* den Herrn, sondern dass die Einen diess und die Andern jenes thaten, und zweitens, dass ein *ῥάπισμα* in der alten Welt für viel schwerer und schimpflicher als ein *κόλαφος* gehalten wurde. Nach Augustinus, Suidas, Grotius, Lampe und den meisten Neueren, wie Hengstenberg, Meyer, Luthardt, heisst *ῥαπίζειν* im Gegensatze zu *κολαφίζειν*, was nach Theophylactus ein Schlagen mit der Faust ist, Jemanden mit der Hand in's Gesicht schlagen, Jemandem eine Ohrfeige geben. Wir haben keinen Grund, von dieser gewöhnlichen Meinung abzuweichen. Einen Backenstreich versetzt also der Knecht dem Heiland. Chrysostomus ruft pathetisch aus: *φρῖξον οὐρανέ, ἔκστηθι γῆ τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ καὶ τῇ τῶν δούλων ἀγνωμοσύνῃ. Καίτοι τί ποτε ἦν τὸ λεχθέν; οὐ γὰρ ὡς παραιτούμενος εἰπεῖν ἔλεγε· τί με ἐρωτᾷς; ἀλλὰ πᾶσαν ἐκκόψαι βουλόμενος ἀγνωμοσύνης ὑπόθεσιν. Καὶ ἐπὶ τούτοις ῥαπισθείς, πάντα σεῖσαι καὶ ἀφανίσαι καὶ μετακινῆσαι δυνάμενος, τούτων μὲν οὐδὲν ποιεῖ.* Ja, bewundernswerth ist die Sanftmuth und Geduld des Herrn und diess um so mehr, als dieser *ὑπηρέτης* auch nicht im Geringsten einen Auftrag erhalten hat: er handelt ganz auf eigene Faust. Es ist nur ein Diener, Hannas der Hohepriester leitet die Verhandlung, hält eine Gerichtssitzung ab und da scheut sich dieser Diener weder vor der Würde seines Herrn noch vor der Heiligkeit der Gerichtsverhandlung, er misshandelt mit rohster Gewalt den Gebundenen, welcher nur noch das Wort hat zu seiner Vertheidigung. Welche Frechheit, einen Angeklagten, der seine Unschuld betheuert und seines guten Rechtes sich bewusst ist, in offener Sitzung so zu schlagen! „Wunderbar," sagt Olshausen vortrefflich, „ist, dass der Geist der Weissagung nicht unter seiner Würde hielt, diese

Rohheiten ganz im Einzelnen vorher zu verkündigen (Jesaj. 50, 6. Micha 4, 14) und zugleich die Seelenstellung zu zeichnen, welche der Heilige Gottes der unheiligen Menge entgegenstellte. Der Herr hilft mir, spricht der Messias beim Jesajas 50, 7, darum werde ich nicht zu Schanden, darum habe ich mein Angesicht dargeboten als einen Kieselstein." Der Vorsitzende, der Richter, hat kein Wort der Rüge für den frechen, rohen Gerichtsdiener: Jesus muss für sich selbst eintreten. Der Diener hat ihm zum Vorwurfe gemacht, dass er so, *οὕτω*, dem Hohenpriester antworte: was er mit dem *οὕτω* verweisen will, sagt er nicht, wir wollen nicht hin und her rathen, ob er an der Rede des Heilands zu wenig Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, viel zu viel Freimuth und Ueberzeugtheit von der Gerechtigkeit der eigenen Sache findet: Jesus möchte es auch wissen: *εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ, εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις. Quid ista responsione verius, mansuetius, iustius*, fragt Calvin. *Eius est enim, de quo prophetica vox praecesserat: intende et prospere procede et regna propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam (Psalm 44, 5). Si cogitemus, quis acceperit alapam, nonne vellemus eum, qui percussit, aut coelesti igne consumi aut terra dehiscente sorberi, aut correptum daemonio volutari, aut aliqua huiusmodi qualibet poena, vel etiam graviore puniri. Quid enim horum per potentiam iubere non potuisset, per quem factus est mundus, nisi patientiam nos docere maluisset, qua vincitur mundus.* Der sanftmüthige Jesus stellt den Diener bloss zu Rede: wenn er etwa nicht in der rechten, anständigen, geziemenden Weise geredet habe, *μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ*, so soll er Zeugniss ablegen, mit Zeugen und Zeugnissen es belegen, überhaupt es beweisen, dass er nicht recht geredet hat; wenn er aber schön, gut, unsträflich geredet hat, *τί με δέρεις;* Es ist ein starkes Wort, welches hier gebraucht wird, denn *δέρειν* bedeutet abhäuten, schinden, durchwalken und nicht viele, sondern nur einen Backenstreich hat er empfangen. Allein ein Mal mag der Backenstreich ein ausserordentlich starker gewesen sein, wesshalb es der Diener auch bei diesem einen bewenden liess, und dann mag dieses starke Wort gewählt sein, weil es sehr stark ist, dass Angesichts des Richters ein Angeklagter ohne Befehl so misshandelt wird.

Augustinus untersucht hier schon, wie dieses Wort sich reime mit jenem Matth. 5, 39. *Cur non fecit, quod ipse praecepit? Percutienti enim non sic respondere, sed maxillam debuit alteram praebere. Quid quod et veraciter, mansuete iusteque respondit et non solum alteram maxillam iterum percussuro, sed totum corpus figendum praeparavit in ligno? Et hinc potius demonstravit, quod demonstrandum fuit, sua scilicet magna illa praecepta patientiae non ostentatione corporis, sed cordis praeparatione facienda. Fieri enim potest, ut alteram maxillam visibiliter praebeat homo et iratus. Quanto ergo melius et respondet vera placatus et ad perferenda graviora tranquillo animo fit paratus? Beatus est enim, qui in omnibus, quae iniuste pro iustitia patitur, potest veraciter dicere: paratum cor meum, Deus, paratum cor meum (Psalm 56, 8): hinc fit quippe quod sequitur: cantabo et psallam.* Luther verdient aber offenbar den Preis: er sagt in seiner eben so schlichten als tiefsinnigen Weise: „Da musst du den Text fleissiger ansehen. Christus spricht nicht: ich will den andern Backen nicht darbieten. Denn weil er den ganzen Leib herhält, ist leichtlich zu denken, dass er sich nicht weigere, den Backen herzuhalten. Dass er aber zum Knecht spricht: habe ich übel geredet, so beweise es: das sollst du also

verstehen, dass ein grosser Unterschied sei zwischen diesen zweien: den andern Backen herhalten und mit Worten strafen den, so uns schlägt. Christus soll leiden: aber gleichwohl ist ihm das Wort in den Mund gelegt, dass er rede und strafe, was unrecht ist. Darum soll ich den Mund und die Hand von einander scheiden. Das Maul soll ich nicht hingeben, dass ich das Unrecht billige; die Hand soll aber stille halten und sich nicht selber rächen. Das will dieser Text. Wir sollen uns nicht allein lassen schlagen auf den Backen, sondern sollen auch um der Wahrheit willen uns lassen verbrennen. Dass ich aber zum Richter sagen sollte: lieber Richter, ihr thut recht wohl, dass ihr mich verbrennt, das hiesse Christum verrathen und verleugnen als dasjenige, warum ich stürbe. Nein, nicht also; sondern Christus spricht: warum schlägst du mich, und treibt das Unrecht getrost von sich auf den Knecht und ist demnach bereit, dass er des andern Streichs auch erwarte. Und so du den Text in Matthäo recht ansiehst, findest du, dass Christus nicht spricht, dass du den, so dir einen Streich auf den Backen gibt, heissen sollst, dass er dich auf den andern Backen auch schlagen solle. Denn warum sollte ich Schälke und Buben heissen Unrecht thun? Warum sollte ich zu dem Diebe sagen: Lieber, komm und stiehl mir den Rock? Das heisst Christus nicht, sondern Christus spricht: so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar. Das ist so viel gesagt: wenn dich jemand schlagen will, so wehre dich nicht, räche dich nicht, bezahle nicht Böses mit Bösem. Also ist nun dieser Text im Johanne nicht wider die Sprüche Matth. 5, 39. sondern vielmehr diess Exempel Christi bestätigt seine Lehre. Gleichwie nun Christus dem Hohenpriester beständig und freudig antwortet, also antwortet er auch dem Knechte mit einem rechten, beständigen Ernste: habe ich übel geredet, so beweise es. Solches ist geredet, als ein Mensch reden soll, wenn er steht vor dem Tyrannen."

Dieser Backenstreich beschliesst das Verhör des Herrn bei Hannas und stellt so ein ausserordentlich böses Prognostikon der ganzen Procedur. Wenn es in dem Vorverhöre schon so tumultuarisch und gewaltthätig zugeht, wenn hier durch einen derben Schlag in's Angesicht der Mund der Wahrheit gestopft wird: was steht zu erwarten, wenn nicht mehr ein Mann über dem Gefangenen zu Gericht sitzt und die ganze Schaar der Diener des Hohenrathes ihn umringt? Hier schäumt nur Einer seine Bosheit gegen den Heiland aus; was wird geschehen, wenn sie *viribus unitis* auf ihn eindringen und der Eine durch sein Vorgehen den Andern nicht bloss zur Nachfolge, sondern zum Wettkampf reizt! Der Evangelist berichtet: *ἀπέστειλεν οὖν* (so wird mit dem Codex Vaticanus und dem des Ephrem zu lesen sein, *δέ* setzt der Codex Sinaiticus dafür, der Codex Alexandrinus und Cantabrigiensis haben weder *οὖν* noch *δέ*) *αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.* Wir sind in der glücklichen Lage, dass wir hier weder ein textkritisches noch ein exegetisches Kunststück zu versuchen brauchen. Cyrillus liest diesen Vers doppelt: er hat ihn an dieser Stelle belassen, rückt ihn aber auch nach V. 14 ein. Einige Handschriften, welche Rinck wahrlich nicht hätte loben sollen, streichen ihn an diesem Orte ganz und gar und bieten ihn gleich hinter V. 13. Eine nachträgliche Bemerkung bringt der Evangelist auch nicht hier am ganz ungehörigen Orte an, wie Luther, Camerar u. s. w. annehmen; auch liegt auf dem *δεδεμένον* nicht der Nachdruck, was nach Grotius die folgende Verleugnung des Petrus

motivirt *(Narraturus enim Joannes secundum Petri lapsum causam praemittit, quod Petrus iam Jesum videret manere vinctum, quod Joannes obiter notat factum fuisse ipsius Annae iussu, gravi in reum praeiudicio, quum ante id tempus satellitum imprudentiae id potuisset adscribi. Hoc igitur Petro omnem spem aequae cognitionis ademit)*, nach Gerhard aber den Backenstreich verschärft *(ut igitur facti huius atrocitatem et indignitatem magis exprimeret, subiunxit: Annas miserat eum vinctum, ligatum et constrictum ad Caiapham, quasi dicat, stabat Christus coram iudicio constrictus illis vinculis, quae Annas in praeiudicium ipsi iniicere mandaverat, indignissime igitur cum ipso actum fuit ignominiosa ista maxillae percussione).* Wir begegnen bei Chrysostomus schon der richtigen Auslegung: *εἶτα μηδὲ οὕτως εὑρίσκοντές τι πλέον, πέμπουσιν αὐτὸν δεδεμένον εἰς Καϊάφαν.* Der Untersuchungsrichter, welcher gesehen hatte, dass er gegen diesen Gefangenen mit all seinen Schlichen und Ränken den kürzeren ziehe, brach das Verhör ab, sah sich aber auch nicht veranlasst, dem Gefangenen die Bande abnehmen zu lassen: er sandte ihn gebunden, und damit sprach er sein Urtheil deutlich genug aus, der höheren Instanz zu. Kajaphas und der Hoherath mögen selbst zusehen, was zu machen ist.

---

15. Das Nachtverhör bei Kajaphas.

Matth. 26, 57, 59—68.

(57) Die aber Jesum gegriffen hatten, führten ihn zu dem Hohenpriester Kajaphas, dahin die Schriftgelehrten und Aeltesten sich versammelten. (59) Die Hohenpriester aber und der ganze Rath suchten falsch Zeugniss wider Jesum, auf dass sie ihn umbrächten. (60) Und fanden keins, wiewohl viel falscher Zeugen herzutraten. Zuletzt traten herzu zwei falsche Zeugen, (61) und sprachen: er hat gesagt, ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen denselben bauen. (62) Und der Hohepriester stand auf und sprach zu ihm: antwortest du nichts zu dem, das diese wider dich zeugen? (63 a) Aber Jesus schwieg stille.

Mark. 14, 53, 55—65.

(53) Und sie führten Jesum zu dem Hohenpriester, und es kommen zusammen alle Hohenpriester und die Aeltesten und die Schriftgelehrten. (55) Aber die Hohenpriester und der ganze Rath suchten Zeugniss wider Jesum, auf dass sie ihn zu Tode brächten; und fanden nichts. (56) Viele gaben falsch Zeugniss wider ihn; aber ihr Zeugniss stimmte nicht überein. (57) Und etliche standen auf und gaben falsch Zeugniss wider ihn und sprachen: (58) Wir haben gehört, dass er sagte: ich will den Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen, und in drei Tagen einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht sei. (59) Aber ihr Zeugniss stimmte noch nicht überein. (60) Und der Hohepriester trat auf in die Mitte und fragte Jesum und sprach: antwortest du nichts zu dem, das diese wider dich zeugen? (61) Er aber schwieg stille und antwortete nichts.

Luk. 22, 54, 63—65.

(54) Sie griffen ihn aber und führten ihn und brachten ihn in des Hohenpriesters Haus.

Abgeführt wird der gebundene Jesus nun von denen, welche ihn gegriffen hatten, zu dem Hohenpriester, wie Markus kurz und bündig sagt, nämlich, wie Matthäus bestimmt redet, zu Kajaphas, dem Hohenpriester, und zwar *εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχιερέως*, wie Lukas angibt, gebracht. Es liesse sich dieses *εἰς τὸν οἶκον* an und für sich auch so verstehen, dass es nicht das Wohngebäude in Sonderheit, sondern überhaupt das Haus und der Hof ist, allein diese Auffassung wird durch die Notiz in dem gleich folgenden Verse entschieden abgewiesen, wonach Petrus nicht *εἰς τὸν οἶκον*, sondern nur *εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως* eintrat. Hier wird die *αὐλή* von dem *οἶκος* unterschieden, hieraus erhellt, dass im Unterschiede zu der *αὐλή*, wo die Diener sich ein Feuer angemacht haben, zu dem Hofe also, *οἶκος* in dem engeren Sinne gemeint ist und das Haus, die Wohnräume bedeutet. Grotius, Fritzsche, Kühnöl, Baumgarten-Crusius u. A. sind freilich der Ansicht, dass das Verhör vor dem Synedrium in dem *porticus, sub dio* also, stattgefunden habe, allein das ist ein Irrthum. „Nach Matthäus und Markus war Jesus keineswegs inmitten der Wachmannschaften,“ schreibt Keim 3, 325, „ausdrücklich heisst es sogar, er sei innen und er sei oben gewesen; auch findet man leicht, dass die grössere Sicherheit, der Empfang Jesu durch den Hohenpriester, die Würde und das Geheimniss des Prozesses die Verbringung des Gefangenen in's Innere des Hauses verlangte.“ Petrus, bemerkt er in der dazugehörigen Note sehr richtig, sei *ἔσω ἐν αὐλῇ*, aber auch *ἔξω* gegenüber Jesus, Matth. 26, 69 und nach Mark. 14, 66 zugleich *κάτω* gewesen. Dort in dem Palaste des amtirenden Hohenpriesters waren nach Matthäus die Schriftgelehrten und die Aeltesten schon versammelt; man beachte *ὅπου — συνήχθησαν.* Nach Chrysostomus, welchem ältere Schriftausleger folgen, ich nenne von protestantischen nur den Joh. Gerhard und Baumgarten-Crusius, hatten diese Obersten des Volkes in Erwartung der Dinge, die da kommen sollten, die ganze Nacht seit dem frühen Abend in dem Hause des Hohenpriesters zugebracht. Der alte Kirchenvater geht sogar so weit, dass er sie nicht ein Mal nach Hause sich begeben lässt, um das Passa zu essen. Er sagt (in Matth. 84): *καὶ διὰ τί ἐκεῖ ἐπήγαγον αὐτόν, ἔνθα ἦσαν πάντες συνηγμένοι; Ἵνα καὶ κατὰ γνώμην πάντα ποιήσωσι τῶν ἀρχιερέων. Ἐκεῖνος γὰρ ἦν τότε ἀρχιερεὺς καὶ πάντες ἦσαν αὐτόθι ἀναμένοντες· οὕτω διενυκτέρευον καὶ ἠγρύπνουν ἐπὶ τούτῳ. Οὐδὲ γὰρ ἔφαγον τότε τὸ πάσχα — ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠγρύπνουν.* Markus weiss von solchem heiligen Eifer der Synedristen nichts: er berichtet: *καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.* Der Hoherath, denn diesen will er durch diese drei, wie Matthäus durch jene zwei näheren Bestimmungen bezeichnen, kommt also in dem Augenblicke erst zusammen, in welchem Jesus in des Hohenpriesters Palast gelangt. Die Mitglieder dieses höchsten Gerichtshofes treffen, da sie das Haus betreten, mit dem, über welchen sie zu Gericht sitzen sollen, noch zusammen. Jene Worte des Markus *συνέρχονται αὐτῷ* lassen sich allerdings verschieden fassen: Fritzsche, welchem Kühnöl sich anschliesst, nimmt den Dativ als einen Dativ der Richtung und beruft sich auf Joh. 11, 33, *τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους;* Bleek lässt den Dativ von dem *σύν* in dem *συνέρχονται* regiert sein und versteht unter dem *αὐτῷ* den Kajaphas. Allein es empfiehlt sich mehr, *συνέρχεσθαί τινι* in seiner üblichen Bedeutung zu belassen = *ἔρχεσθαι σύν τινι, proficisci una cum aliquo*, wie Luk. 23, 55. Act. 9, 39. 10, 23, und unter *αὐτῷ* an

Jesum zu denken, denn es ist vorher nicht gesagt, dass der Hohepriester auf dem Wege in sein Haus begriffen gewesen sei, sondern von Jesus wird erzählt, dass er zu demselben abgeführt worden sei. Also gleichzeitig mit dem Herrn treffen diese Synedristen ein, so schon Winer S. 193, de Wette, Meyer, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Weiss, Keil u. A. Wie kamen diese um diese Zeit, in dieser Nachtstunde in den Palast des Hohenpriesters? Nachtsitzungen des Synedriums sind ja ganz aussergewöhnlich, wenn nicht gar ganz verboten! Sie sind zu einer ausserordentlichen Sitzung zusammenberufen worden, das behaupten schon mit Recht Calvin, Kühnöl, Lücke, Tholuck, Friedlieb, Lange, Neander, Hase, Keim. Wie leicht war es nicht, das Synedrium zusammenzubringen? In dieser Festnacht mögen die Wenigsten in Jerusalem geschlafen haben. Als die Häscher auszogen, konnten andere Diener schon zu den angesehensten Mitgliedern des Hohenrathes und den erbittertsten Feinden Christi ausgesandt worden sein, um sie zu benachrichtigen, dass der erkaufte Verräther gekommen und die Gefangennahme des Verhassten in der nächsten Stunde sicher zu erwarten sei. Auf diese Meldung mag schon ein Theil des Synedriums zu Kajaphas geeilt sein, um an dieser Centralstelle sofort zu erfahren, wie Alles abgelaufen sei, und zu besprechen, was weiter zu geschehen habe. Diese Elite hat sich wohl schlüssig gemacht, so rasch, wie möglich, vorzugehen, die Kunde von dem grossen Ereignisse dieser Nacht nicht unter das ungewisse Volk dringen zu lassen, ehe der ganze Prozess wider Jesus zu Ende gebracht sei. Es sind aber wohl nicht genug Synedristen bei Kajaphas, als die Botschaft anlangt, Alles sei gelungen. Andere Boten fliegen wieder durch die Strassen der Stadt, um das Gesammtsynedrium auf den nächsten Morgen einzuladen und eine bestimmte Anzahl zu ersuchen, sofort zu erscheinen, damit eine Sitzung in der Nacht noch abgehalten werden könne, in welcher ein Verhör mit dem Gefangenen angestellt werden solle. Mit diesen nach der Gefangennahme erst Berufenen trifft der Herr vor oder in dem Hause des Hohenpriesters zusammen, was Markus berichtet. Auf diese einfache Weise, für welche auch Keim sich ausspricht, lassen sich die Angaben der beiden ersten Evangelisten ungezwungen vereinbaren. Was Matthäus V. 59 und Mark. V. 55 sagen, widerspricht dieser Darstellung durchaus nicht: beide Evangelisten reden sofort von *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον*, so Matthäus, oder *ὅλον τὸ συνέδριον*, so Markus, was zu übersetzen sein würde: die Hohenpriester und überhaupt, um es mit einem Worte zu sagen, das ganze Synedrium. Winer S. 388. Es wird hierdurch die Ansicht Krabbe's, Schenkels u. A. mehr bestimmt ausgeschlossen, welche behaupten, dass hier eine blosse Ausschusssitzung stattgefunden habe. Es hat den Anschein, als ob das Synedrium in seinem ganzen Bestande, also vollzählig zusammengekommen sei. Allein das kann schwerlich die Meinung der Evangelisten sein. Sie erzählen, dass die Hohenpriester und das ganze Synedrium Zeugen, Matthäus sagt gar: falsche Zeugen, wider Jesum gesucht, und weiterhin, dass die Versammelten auf die Frage des Hohenpriesters geantwortet hätten: er ist des Todes schuldig, wozu Markus noch ausdrücklich bemerkt, dass *πάντες* das thaten. Ist es denkbar, dass Nikodemus und Joseph von Arimathia, welche bekannter Massen auch Mitglieder dieses höchsten Gerichtshofes waren, auch Zeugen *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ*, also Belastungszeugen gesucht haben? Sollten sie, welche sich an diesem Tage noch als treue Anhänger Christi beweisen, in das Todesurtheil ein-

gestimmt haben? Der Ausdruck ὅλον τὸ συνέδριον oder τὸ συνέδριον ὅλον kann unmöglich das vollzählige Synedrium, also die Versammlung der einundsiebzig Mitglieder desselben bedeuten, sondern nur angeben, dass das Synedrium relativ vollzählig gewesen sei, d. h. dass so viele Mitglieder seien versammelt gewesen, als zur Gültigkeit einer Synedralsitzung nothwendig sind. Es gab bekanntlich in dem Lande zwei sich von einander unterscheidende Synedrien, nämlich Synedrien in allen kleineren Ortschaften, das sind die sogenannten *synedria parva*, und ein Synedrium κατ' ἐξοχήν in Jerusalem, das sogenannte *synedrium magnum*. Die Mischna sagt hierüber *tr. de Synedr. 1, 6: synedrium magnum septuaginta et unum iudices habuit: minus: tres et viginti. Unde constat LXXI istius synedrii iudices? Ex eo, quod dicitur, Num. 11, 16: congrega mihi septuaginta viros ex senioribus Israëlis. His Moses iunctus erat. Attamen R. Jehuda ait: LXX fuisse. Unde autem minus habuisse XXIII? Ex illo Num. 35, 24: et iudicabunt coetus etc. et eripient coetus. Coetus iudicat: coetus eripit. Habes vicenos. Qui vero probatur coetum esse decem hominum? Ex illo Num. 14, 27: quousque coetui huic malitioso etc. Semove Josuam et Calebum. At quae ratio est adiungendi insuper ternos? Ex illo, quod intelligendum datur in isto Exod. 23, 2: ne sequaris plures ad mala. Subaudio, esse mihi hos sequendos in bonum. Si ita est, quare amplius additur: post plures inclinando. Non similiter ut in bonum, ita in malum inclinatio est facienda. In bonum vel ex unius sententia pronunciare licet, in malum non, nisi si duorum suffrigia praeponderent. Jam consessus iudicum non est, ut parili constet numero. Ergo his unus insuper additur. Habes XXIII. Quot incolas urbis esse oportet? ut synedrio digna sit? CXX. R. Nehemias: CCXXX, ut numero decurionibus respondeat.* Neben dem grossen Synedrium gab es aber auch in Jerusalem kleine Synedrien, denn das grosse war oberster Gerichtshof, welcher nicht Alles, was ungesetzliches zu Jerusalem geschah, vor sein Forum zu ziehen geneigt war. Es gab deren dort wenigstens zwei, Sanhedr. c. 11. hal. 2. Bei dem Dreiundzwanzigmännergericht aber konnte der Handel mit dem Herrn nicht anhängig gemacht werden, denn demselben waren die Kapitalverbrechen nicht zuständig. Die Mischna erklärt *de Synedr. 1, 5: tribus, pseudopropheta (נביא השקר), sacerdos magnus non nisi a LXXI iudicum consessu iudicantur.* Allein die Anwesenheit der einundsiebzig Richter war zur Beschlussfähigkeit nicht erforderlich. Maimonides sagt *de synedriis c. 3: synedrium septuaginta unius seniorum non necesse habet, ut sedeant omnes in loco suo, qui est in templo. Cum vero necesse est, ut congregentur omnes, congregentur omnes. Ast aliis temporibus, qui propria habet negotia, propriis negotiis vacet et tum redeat. Hoc proviso, quod non deficiat quid de numero viginti trium considentium continuo per totum tempus sessionis: συμβούλιον. Si cui necessario sit exeundum, circumspiciat, an collegae sui sint viginti tres, si sint, exeat: sin minus exspectet, usque dum introeat alter.* Vgl. Lightfoot zu Mark. 15, 1 und zu Joh. 18, 15. Wir schliessen hier am Besten an, was wir zur Veranschaulichung dieses Verhörs Jesu vor dem Hohenrathe noch aus der Mischna und den Rabbinen beizubringen haben. Die Richter sassen, wie wir aus der zuletzt angezogenen Stelle schon gehört haben, in dem Gerichtslokale, welches wir nach den schon in dem zweiten Abschnitte angezogenen Beweisstellen nicht mehr in dem Tempel suchen dürfen, denn das Synedrium hatte denselben schon vierzig Jahre vor der Zerstörung verlassen, und zwar auf Polstern oder Teppichen mit verschränk-

ten Füssen in einem grossen Halbkreise, denn Mischna *de Syndr. 4, 3* heisst es: *synedrium instar horrei dimidiati fuit, orbiculare, ut unus alterum contueri posset. cf. Echa Rabbati 56, 3. Nasi erat medius*, lesen wir in der Gemara Horajoth c. 3 und Chetucoth c. 12, *ad dextram pater senatus* (der Ab-Bet-Din), *ad laevam sapiens, qui tertius dignitate erat. — Coram illis a dextra et laeva*, hören wir aus der Mischna *de Synedr. l. c.* gleich weiter, *stabant duo scribae, qui absolventium et condemnantium annotarent sententias. R. Jehuda ait: tres: unus, qui absolventium, alter, qui condemnantium; tertius, qui utrorumque verba consignaret.* Der Angeklagte sass in der Mitte dieses Halbkreises, so legen es wenigstens die beiden Stellen 1 Reg. 21, 9, Hist. Susannae v. 34 und Joseph. b. jud. 4, 5, 4 (ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ) nahe. In dem Hintergrunde des Gerichtslokales, so berichtet uns die Mischna *de Synedr. 4, 4, tres ordines candidatorum coram illis sedebant. Horum quisque suum servabat locum.* Diese fehlten aber wohl bei diesem Nachtverhöre gänzlich: höchstens sind nur einige Wenige zugegen. Die Verhandlungen bei Kapitalverbrechen mussten regelmässig mit dem, was den Angeklagten entlasten konnte, ihren Anfang nehmen. Die Mischna *de Syndr. 4, 1* bestimmt: *in pecuniariis et capitalibus iudiciis par ratio est inquisitionis et pervestigationis. Q. D. Levit. 24, 22: unum iudicium sit vobis. Hoc autem inter utrumque genus interest, quod pecuniaria a tribus, capitalia a tribus et viginti administrantur; in illis, quam in partem suffragia colligi incipiant, nihil refert; in his tantum ab absolventibus fit exordium, neutiquam a condemnantibus. Illa in quamvis partem, unico praeponderante suffragio, deciduntur; in his, ut fiat absolutio, unico suffragio condemnantes superari satis est: ut autem condemnationis sententia obtineat, duo vincere suffragia necesse est. Illa sive obsolvendi sive condemnandi causa revocantur: haec non nisi iam condemnati absolvendi gratia. In illis quilibet ad indicium sive innocentiae sive debiti admittitur; in his quivis ad indicium innocentiae, non omnes ad indicium culpae.* Nicht Alle konnten zum Zeugnisse zugelassen werden: nach Joseph. Ant. 4, 8, 15 waren Weiber und Sklaven ausgeschlossen. Dem Vernehmen der Zeugen ging eine Eidesverwarnung vorher. Die Mischna *de Synedr. 4, 5* sagt: *quae ratio erat incutiendi terrorem testibus? Testes rei capitalis intro vocatos admonebant, ne quid ex coniectura aut rumore dicerent, etiamsi ex ore testis aut homini fide digni audisse se affirment. Item: forte ignoratis nos pervestigaturos tandem vos esse inquisitione et indagatione. Ne sitis nescii, aliter se habere iudicia, quae de pecunia, quam quae de capite habentur. Nam in illis, pecunia data, peccatum piari potest. In his, si quid deliqueris, sanguis rei et seminum eius ad finem usque saeculi tibi imputatur. Ita enim de Caïno legimus, quum interfecisset fratrem suum, Gen. 4, 10: v o x s a n g u i n u m f r a t r i s t u i c l a m a n t i u m. Non, s a n g u i n i s, sed, s a n g u i n u m fratris tui, scilicet, ipsius et seminum eius etc.* In der Mischna heisst es 5, 1 weiter: *septem quaestionibus testes examinantur, qua heptaëteride (sc. anni iubilaei) quo anno, quo mense, quoto die mensis, quo die, qua hora, quo loco.* Der § 2 belehrt uns, *quod si alter (scil. testis) alteri contradicat tum in pervestigationibus tum in rimationibus par ratio est. Nec enim testimonium accipitur:* und § 4 bestimmt: *deinceps intro vocant alterum testium eumque examinant. Si depositiones eorum inter se consentiant, suffragia rogant facto exordio ab absolventibus. Quod si aliquis testium dicat, se habere, quo rei innocentiam demonstret: aut candidatus, se habere, quo probet, ipsum teneri imposito crimine, his quidem silen-*

tium imponitur: at si quis candidatus, se habere argumenta innocentiae asserat, is, ad iudicum evocatus subsellia, inter illos consedet neque inde descendit toto die, et si quid attulerit, quod momenti alicuius sit, audiunt ipsum. Quod si ipse reus se aiat habere, quo se defendat, auditur, dummodo solitum quid afferat.

Wie viele von diesen Rechtsformen lässt das Synedrium ganz ausser Acht! Es mögen wohl hin und wieder Fälle vorgekommen sein, in welchen dasselbe *ex proprio motu*, ohne eine bestimmt formulirte Anklage abzuwarten, eingegriffen hat, aber dann hat es doch nur in der Weise es thun können, dass es gewisse Leute animirte, mit einer Anklage gegen die Person hervorzutreten, welche es gerichtlich belangen wollte. Eine Anklage musste erhoben sein, ehe der Gerichtshof zusammentrat, und nur auf diese bestimmte Anklage hin konnte die betreffende Person verhaftet werden. Nicht ein Mal den Schein, welcher so leicht zu wahren war, hat man gewahrt! Verhaftet hat man Jesum, ohne dass irgend ein Mensch eine Klage wider ihn eingereicht, geschweige denn begründet hat: die Männer, welche auf den Stühlen des Gerichtes sitzen, können nichts beginnen, wenn sie nicht erst Ankläger zur Stelle schaffen. Die Evangelisten reden allerdings nur, dass man wegen Zeugen sich umthat: aber dass diese Zeugen als Ankläger fungiren sollten, ergibt sich wie aus der ganzen Sachlage so aus der bestimmten Angabe, dass man Zeugen gesucht habe *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ*, also Belastungszeugen, Zeugen, welche wider Jesum auftreten und reden sollten und zwar so, dass er auf ihr Zeugniss hin zum Tode verdammt werden könne; während Markus einfach schreibt: *εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν*, bildet Matthäus einen eigenen Satz: *ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν*. Sie sind nicht Willens, ihn selbst zu tödten, das Todesurtheil an dem Verurtheilten selbst zu vollstrecken, sie wissen, dass sie nur zum Tode verurtheilen, aber das Todesurtheil selbst nicht vollziehen können, wie wir später aus ihrem eigenen Munde erfahren. Joh. 18, 31. Das ganze Verfahren ist daher nur ein Gaukelspiel. Mit Recht sagt Chrysostomus: *καὶ γὰρ σχῆμα ἦν τοῦ δικαστηρίου μόνον· τὸ δὲ ἀληθές, λῃστῶν ἔφοδος, ὡς ἐν σπηλαίῳ καὶ ἐν ὁδῷ ἁπλῶς ἐπελθόντων* Markus drückt sich noch glimpflich aus, er sagt nur, sie hätten *μαρτυρίαν* gesucht, Matthäus dagegen redet frei heraus, *ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν*. Die meisten neueren Ausleger stimmen der Auffassung bei, welche Euthymius an erster Stelle darbietet: *ὡς μὲν ἐκείνοις ἐδόκει μαρτυρίαν, ὡς δὲ τῇ ἀληθείᾳ, ψευδομαρτυρίαν* — so de Wette, Bleek, Keil, Meyer. Allein Euthymius kennt noch eine andere Fassung, nach welcher das Wort zu seinem vollen Rechte gelangt: *ἢ καὶ γινώσκοντες*, fährt er gleich fort, *ὅτι μαρτυρίαν οὐχ εὑρήσουσι κατὰ τοῦ ἀνεπιλήπτου, λοιπὸν ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν: ἐβούλοντο γὰρ ὡς ὑπεύθυνον καταδικάσαι αὐτόν· διὸ καὶ σχηματίζουσι δικαστήριον καὶ ζητοῦσι ψευδομαρτυρίαν, αὐτοὶ καὶ δικασταὶ καὶ κατήγοροι γινόμενοι καὶ σπουδάζοντες παρ᾽ ἑαυτοῖς τοῦτον καταδικάσαι· ἠπίσταντο γάρ, ὅτι παρ᾽ ἑτέροις δικασταῖς οὐκ ἄν ποτε τούτου περιγένοιντο.* Baumgarten-Crusius und Steinmeyer vor allen Dingen betonen, dass die Leute, welche Jesum mit Gewalt an's Leben wollten, nicht Zeugniss suchten, sondern falsches Zeugniss, denn sie wussten sehr wohl, dass sie, wenn die Wahrheit bezeugt würde vor ihrem Tribunale, keine Ursache wider ihn finden könnten. Wenn sie nun gewissenlose Zeugen, welche zu jeder Lüge bereit waren, suchten, so werden sie auch das gethan haben, um falsche Zeugen zu finden, was da gewöhnlich geschieht:

sie werden es ebenso wenig an Versprechungen, als an Geld haben fehlen lassen. Menschen sind ja immer zu finden, welche ihr Zeugniss feil bieten. Schenkel will von Bestechung der Zeugen nichts wissen, weil ihr Zeugniss nicht überein gestimmt hätte: als wenn es nicht möglich wäre, dass die bestochenen und instruirten Zeugen sich hätten widersprechen können, als sie über Einzelheiten befragt wurden! *His verbis*, bemerkt Calvin, *evangelistae notant, nihil sacerdotibus fuisse in animo, quam de causa inquirere, ut re bene comperta, quod rectum esset decernerent. Jam enim hoc illis prius fixum erat, Christum perdere: nunc tantum eius opprimendi ratio ab ipsis quaeritur. Fieri autem non potest, ut aequitati restet aliquis locus, ubi causae cognitio non praecedit. In falsis testibus quaerendis perfida eorum crudelitas se prodit. Quod autem spe sua deiecti ne sic quidem desistunt, in eo melius conspicitur coeca eorum obstinatio. Ergo in illa furoris caligine refulsit tamen filii Dei innocentia, ut diaboli ipsi insontem perire cognoscerent.* Sie suchten falsche Zeugnisse und wenn die Obersten, die Gewalthabenden suchen, so finden sie leicht, was sie begehren, und hier waren um so leichter Zeugnisse zu finden, weil Christus nicht in irgend einem Winkel sich aufgehalten, sondern in den Schulen des Landes und hier in Jerusalem in dem Tempel vor aller Welt gelehrt hatte. Die *ὑπηρέται*, welche in dem Hofe des Hohenpriesters zahlreich genug stehen, werden sich wohl zum Zeugnisse wider ihn vor allen Andern herzugedrängt haben, um ihren Herren gefällig und dienstbar zu sein. Allein schreibt Markus: *καὶ οὐχ εὕρισκον· πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ᾽ αὐτοῦ καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν.* Die Lesart bei Matthäus ist sehr zweifelhaft: *οὐχ εὗρον· καὶ πολλῶν ψευδομαρτύρων προςελθόντων, οὐχ εὗρον· ὕστερον κτλ.*, liest der recipirte Text, für welchen der Codex Sinaiticus ist. Der Codex Vaticanus hat das zweite *οὐχ εὗρον* nicht: das *καί* vor *πολλῶν* ist auch nicht zum Besten bezeugt. Es empfiehlt sich desshalb am Meisten mit Lachmann, Tischendorf, Weiss u. A. zu lesen: *καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προςελθόντων ψευδομαρτύρων.* Der Hoherath, welcher sich so grosse Mühe gab, falsche Zeugen wider Jesum aufzustellen, fand ihrer zwar viele, wie Markus uns mittheilt, allein er konnte mit diesen vielen falschen Zeugen doch nichts erreichen, er fand Zeugen und fand doch in gewissem Sinne keine Zeugen. Bei den Israeliten nämlich galt der Rechtsgrundsatz, dass ein Zeuge nicht ausreiche. Deuteronomium 17, 6 steht geschrieben: „auf Aussagen zweier Zeugen oder dreier Zeugen soll getödtet werden, wer des Todes schuldig ist: nicht soll getödtet werden auf Aussage eines Zeugen.“ Diese Bestimmung galt in allen Gerichtsverhandlungen, denn Deut. 19, 15 heisst es ganz allgemein: „es soll nicht ein Zeuge auftreten wider jemand wegen irgend einer Vergehung und Sünde bei irgend einer Sünde, womit man sündige; auf Aussage zweier Zeugen oder auf Aussage dreier Zeugen soll eine Sache bestätigt werden.“ Es half also ein einzelner Zeuge den Synedristen ganz und gar nichts: zwei Zeugen mussten ein und dasselbe wider Jesum eidlich deponiren. Da die Zeugen nun nicht zu gleicher Zeit eingelassen wurden, so dass der Eine die Aussage des Andern vernehmen konnte, geschah es, dass die Zeugen, wenn sie sich vielleicht auch draussen in dem Hofe oder in dem Vorzimmer mit einander verständigt hatten, doch, wo sie nun Alles genau mit allen Umständen und Einzelheiten angeben sollten, so bedeutend von einander abwichen, dass der Hoherath, welcher über die allergewöhnlichsten Rechtsordnungen sich nicht hinaussetzen durfte, bei

dem besten Willen ihre Erklärungen nicht gebrauchen konnte. Die *μαρτυρίαι* waren, wie der Kunstausdruck lautet, nicht *ἴσαι*. Gerhard und Baumgarten-Crusius glauben, dass dieses heissen könne beides, sie waren nicht gleichförmig, nicht gleichlautend und nicht hinlänglich, nicht ausreichend. Die letztere Bedeutung halten Erasmus, Grotius, Hammand, Heupel, Calov allein fest, die andere nehmen hier allein an Fritzsche, de Wette, Bleek, Meyer, Hengstenberg, Keil und zwar mit Recht, denn *ἴσος* hat nur diesen Sinn; die andere ihm aufgedrungene Bedeutung ist sprachwidrig und nur eine Konsequenz dieser ersteren in dem vorliegenden Falle. Eine geraume Zeit hatte man mit solchen unfruchtbaren Zeugenvernehmungen zugebracht, dieses scheint mir wenigstens aus dem *ὕστερον* bei Matthäus hervorzugehen, da sprachen *προςελθόντες δύο* (*ψευδομάρτυρες*, welches der *textus receptus* enthält, ist Zusatz, es fehlt in dem Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus), so erzählt Matthäus, Markus sagt: *καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ*. Nach Markus gewinnt es den Anschein, als wenn diese beiden falschen Zeugen sich aus der Mitte der Versammelten erhoben hätten, man könnte mit Gerhard und Baumgarten-Crusius dann an Synedristen denken, es wäre aber auch der Fall möglich, dass von den Kandidaten, von den Schülern der Meister in Israel, welche, wie wir gehört haben, bei solchen Verhandlungen die *corona* zu bilden pflegten, sich welche erhoben hätten, denn diese sassen ja auch. Allein Matthäus unterrichtet uns, dass diese Zwei, denn auf diese Minimalzahl in Bezug auf das Zeugniss schrumpfen die *τινές* des Markus zusammen, herzugekommen seien (*προςελθόντες*), sie kamen also von ausserhalb und Markus will mit dem *ἀναστάντες* sie in dem Momente uns nur vor die Augen malen, als sie ihr Zeugniss, natürlich Einer nach dem Andern, vor dem Synedrium niederlegten. Sie standen dabei, und sassen nicht: denn stehend — das ersehen wir aus der Historia Susannae v. 34 und Act. 6, 13, um wenigstens zwei Zeugen beizubringen — redeten die Zeugen vor dem Gericht. Nach Matthäus sagten sie aus: *οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν*. Nach Markus aber fassten sie sich nicht so kurz, sondern sprachen (*ὅτι* führt, wie so oft, die direkte Rede ein): *ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος· ὅτι* — diess ist wieder wie vorhin als *recitativum* zu fassen — *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*. Beide Relationen stimmen nicht wörtlich überein: statt des *δύναμαι καταλῦσαι* des Matthäus hat Markus *καταλύσω*: während der Herr nach dem Ersteren sich nur die Macht zuschreibt, erklärt er nach dem Anderen, dass er das, wozu er das Vermögen in sich trägt, auch auszuführen gedenke. Was er zerstören kann oder wird, bezeichnet er nach Matthäus als *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*, nach Markus aber als *τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον*: den Tempel in Jerusalem kann oder wird er also brechen, diesen *ναὸν τοῦ θεοῦ*, welcher Genitiv die Würde und Heiligkeit des Tempels noch besonders betonen soll, *ναὸν τοῦτον χειροποίητον*, welches Adjektiv aber demselben Tempel etwas von seiner Ehre und Herrlichkeit nimmt. Nur von Menschenhänden ist er erbaut, ein blosses Menschenwerk, eine Steinmasse. Beide Evangelisten stimmen darin überein, dass die Zeugen Jesum aussagen lassen: *διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομήσω*: er verspricht also, innerhalb, während dreier Tage, in dem kurzen Zeitraume von nur drei Tagen, so Baumgarten-Crusius, Ewald, Meyer, Hengstenberg, Keil, und nicht nach drei Tagen, was die älteren

Ausleger und noch Grotius, Kühnöl, Fritzsche, de Wette vertheidigen, aufzubauen, *ἄλλον*, heisst es bei Matthäus kurz und wir erfahren nicht, ob er einen neuen Tempel aufführen will, welcher dem alten, niedergelegten auf das Haar gleicht, oder einen neuen Tempel nach neuen Massen und Ideen: nach Markus hat er nicht den Wiederaufbau des alten Tempels zugesagt, einen specifisch neuen Tempel verspricht er binnen drei Tagen aufzuführen, einen *ἄλλον ἀχειροποίητον*, welcher also nicht durch menschliches Zuthun zu Stande kommt, sondern durch wunderbare Kräfte dahingestellt wird und den früheren Tempel übertrifft in jeder Beziehung, wie Gottes Werk der Menschen Werk. Wenn Markus bemerkt: *καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν* und somit erinnert, dass der Hoherath mit dieser Zeugenaussage schlechterdings nichts habe anfangen können, wenn er nach Recht und Gerechtigkeit habe urtheilen wollen, denn Mischna, *de principio anni (Rosch haschan.) 2, 6* heisst es: *quomodo autem examinabant testes, par illud testium, quod primo accessit, accersitur primo, illumque, qui natu maior est, ingredi faciunt — postea vero ingredi faciunt secundum et sic ipsum examinabant, si vero verba eorum inter sese conveniant, testimonium eorum est firmum,* so wird man nicht gut mit Keil annehmen dürfen, dass die Aussage des einen Zeugen bei Matthäus und die Aussage des anderen bei Markus uns erhalten worden sei. Der Hoherath, welcher mit aller Gewalt seine Absicht, Jesum zum Tode zu verdammen, auszuführen gesonnen war, hätte sich an solche kleine, im Ganzen doch unwesentliche Differenzen nicht gestossen. Beide Evangelisten erklären die Zeugnisse jener beiden Leute für falsch: Markus sagt ausdrücklich *ἐψευδομαρτύρουν,* Matthäus charakterisirt sie selbst nicht, als sie auftreten und sprechen, aber er hat vorher, was Markus dort nicht gethan hatte, schon beigebracht, dass die Hohenpriester und das ganze Synedrium falsches Zeugniss wider Jesum gesucht hatten. Worin nun die Falschheit dieser Zeugenaussagen bestand, wird von keinem Evangelisten herausgestellt: wir können es überhaupt aus ihren Evangelien nicht ermitteln, denn höchst auffallender Weise überliefern sie uns das Wort Jesu nicht in seiner originalen Fassung, dessen Spitze hier gegen ihn gekehrt wurde. Wenn wir das vierte Evangelium nicht hätten, fehlte uns jeder Prüfstein: Johannes aber hat 2, 19 diesen Ausspruch des Herrn niedergelegt und wir können nun ein Urheil über dieses Zeugniss uns bilden.

Was zeigest du uns für ein Zeichen, dass du solches thun mögest? so sprachen die Juden in Jerusalem zu dem Heilande, nachdem er den Tempel bei Gelegenheit seines ersten Osteraufenthaltes dort während seiner öffentlichen Wirksamkeit gereinigt hatte. Da sprach er zu ihnen: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Die Juden bezogen dieses Wort auf den Tempel, der in seiner vollen Pracht vor ihren Augen stand, und sprachen: dieser Tempel ist in sechsundvierzig Jahren erbaut und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Der Evangelist bemerkt dazu, dass sie den Herrn nicht verstanden hätten; er habe nämlich nicht von dem Tempel zu Jerusalem, dem hochgepriesenen Nationalheiligthume des Volkes, sondern von dem Tempel seines Leibes geredet. Den Jüngern ging das volle Verständniss selbst erst durch die Auferstehung ihres Meisters am dritten Tage auf; da gedachten sie, dass er diess gesagt hatte. Das Zeugniss der Leute, welche dieses Wort Christi vor dem Hohenrathe deponiren, wird nun von den Evangelisten als ein falsches gebrandmarkt: warum verdient es diese

Bezeichnung? Die alten Väter haben sich mit dieser Frage schon beschäftigt und, das dürfen wir ihnen zum Ruhme nachsagen, etwas gründlicher als der gelehrte Hieronymus, der freilich auch in wenigen Tagen seinen Kommentar zu dem Evangelium des Matthäus dahinwarf. Sehr flüchtig hat er sich die Zeugenaussagen angesehen, er hat unmöglich einen Vergleich derselben mit dem ihnen zu Grunde liegenden Worte Jesu vorgenommen, wie könnte er sonst schreiben: *quomodo falsi testes sunt, si ea dicunt, quae dominum supra* — man höre *supra*, also in dem Evangelium des Matthäus — *dixisse legimus.* Nun die Worte, welche diese Zeugen dem Angeklagten in den Mund legen, sind nie aus seinem Munde hervorgegangen. Er hat weder gesagt: *δύναμαι καταλῦσαι*, noch: *ἐγὼ καταλύσω,* sondern: *λύσατε:* nicht er will oder kann etwas thun, sondern sie werden es thun. Er hat nicht abbrechen wollen *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* oder *τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον*, sondern hat nur gesagt, dass sie abbrechen werden *τὸν ναὸν τοῦτον:* er hat also den Tempel, um welchen es sich handelt, gar nicht näher bezeichnet, sie aber geben dem an und für sich sehr weitgreifenden Worte eine ganz bestimmte, enge Bedeutung, sie legen ihm den Sinn unter, dass es den Tempel Gottes in Jerusalem bezeichne. Auf die Differenz, dass der Herr gesprochen hat: *ἐν τρισὶν ἡμέραις* und die Zeugen ihn sagen lassen: *διὰ τριῶν ἡμερῶν*, lege ich kein Gewicht; allein das wird in die Wagschale fallen, dass sie nach Markus den neuen Tempel als einen *ἀχειροποίητον* aus eigner Machtvollkommenheit näher schildern, vor allen Dingen aber das, dass sie das ursprüngliche *ἐγερῶ* ohne Weiteres in *οἰκοδομήσω* umsetzen. Es kommt allerdings auch gelegentlich *ἐγείρειν* von Gebäuden vor und bedeutet dann aufrichten, herstellen, allein zu allererst heisst es erwecken. Diese Zeugen referiren also nicht, wie man es von ehrlichen, vereidigten Zeugen erwartet, die *verba ipsissima*, sondern haben die Worte, welche sie nach ihrer ausdrücklichen Erklärung, die uns von Markus überliefert worden ist, mit ihren eigenen Ohren vernommen haben, gedeutelt, verdreht, mit einer *interpretatio malitiosa* versehen. Sie legen dem Herrn den Gedanken unter, den jüdischen Tempel abbrechen zu können und zu wollen, um an seine Stelle ein neues, vollkommneres Gotteshaus aufzurichten. Nach vielen Auslegern aber sollen sie ein so grosses Falsifikat, einen so schändlichen Betrug nicht begehen. Jesus soll in der That nicht von dem Tempel seines Leibes, sondern von dem Gottestempel zu Jerusalem geredet haben. Herder (Vom Sohne Gottes), Henke, Paulus, Lücke, Schweizer, Baumgarten-Crusius, Bleek, Strauss, Ewald, de Wette, Weizsäcker, Godet u. A. mehr glauben, dass der Herr nichts anderes habe sagen wollen, als: gesetzt, ihr brächet, oder: brechet diesen Tempel ab, entweihet eure Religion und euren Gottesdienst, in drei Tagen, sofort werde ich eine neue geistige Religionsanstalt errichten. Allein wir können mit Kühnöl, Tholuck, Brückner, Meyer, Gess dieser Auffassung nicht beistimmen, und nehmen auch nicht mit Olshausen, Hengstenberg, Luthardt einen Doppelsinn hier an. Es ist doch wunderbar, dass Johannes sich Zeit Lebens über den Sinn dieses Wortes sollte getäuscht haben! Das Bild des Tempels für den Leib bot sich Jesu damals ganz von selbst. Ist die Erfüllung des Tempels mit dem Greuel der Verwüstung erst erforderlich, dass der Aufbau eines neuen Hauses Gottes im Geist und in der Wahrheit beginne? Hat Christus nicht neben den fallenden Tempel schon die Kirche gestellt? Oder hebt sein Reich erst an, nachdem die Theokratie hat aufgehört

zu sein? Führt er wirklich in einem Zeitraume von drei Tagen diesen Neubau aus? Jenes Wort konnte nicht missverstanden werden, denn nicht im Allgemeinen redet es von einem Tempel; τὸν ναὸν τοῦτον heisst es, es muss dabei irgend eine Handbewegung, denn τοῦτον ist δεικτικῶς, stattgefunden haben. Diese Zeugen also erlauben sich nicht bloss einzelne mehr oder minder harmlose Verdrehungen, sondern verkehren vollständigst den Sinn des Wortes, das sie selbst gehört zu haben feierlichst versichern. Diese Zeugen sind also ψευδομάρτυρες: es fragt sich aber, in welchem Sinn sie also benannt werden. Sind sie desshalb falsche Zeugen, weil sie ohne ihr Wissen und Willen etwas Unrichtiges aussagen, oder desshalb, weil sie es mit Wissen und Wollen thun? Keil meint noch, hierüber liesse sich nichts bestimmen: allein er täuscht sich. Sagen diese Zeugen nicht, dass sie mit eigenen Ohren das Wort gehört haben? Sie haben es gehört, aber sie referiren es nicht getreu, sie verdrehen und vermehren es in der böswilligsten Weise. Daher schliessen wir uns Calvin an: *notandum praeterea est, falsos testes vocari, non qui mendacium de nihilo conflatum proferunt, sed qui calumniose pervertunt recte dicta et ad crimen detorquent, quale etiam exemplum hic diserte refertur de templi ruina et nova instauratione. Dixerat quidem Christus, ubi dirutum esset templum corporis sui, se triduo excitaturum illud: nunc falsi testes non excogitant novum commentum, sed depravant eius verba, acsi quasdam praestigias in templo aedificando iactasset.* So auch Meyer.

Welch ein glänzendes Sittenzeugniss stellt diese Verhandlung des Hohenrathes dem Herrn aus! Ein Jeder weiss, dass er den Obersten im Lande den grössten Dienst erweisen und von ihnen nicht bloss das höchste Lob, sondern auch den reichsten Lohn erhalten kann, wenn er wider den Gefangenen irgend etwas vorbringt. Hat er nicht öffentlich vor dem ganzen Volke gelebt? Hat er nicht das ganze Land mit seinem Rufe erfüllt? Hat er nicht hier in Jerusalem, hier in Judäa sich auch geraume Zeit aufgehalten? Wie viel hat er nicht gesprochen, wie viel nicht gethan! Sie haben früher wohl dieses und jenes wider ihn gehabt: sie haben bald den vertrauten Umgang mit den Sündern und Zöllnern ihm vorgeworfen; bald ihn gestraft, dass er an Gottes statt Sünden vergebe auf Erden; bald und am Anhaltendsten ihn wegen der Schändung des Sabbathes gescholten. Allein jetzt, wo es gilt, da schweigen diese Ankläger! Es treten Zeugen wider ihn auf und müssen unverrichteter Dinge wieder abtreten: der Richter, der dem Gefangenen an das Leben will, muss sie selbst abweisen und verwerfen. Keiner kann ihn einer Sünde zeihen! Nichts können sie gegen ihn zeugen: wollen sie doch etwas wider ihn vorbringen, so müssen sie auf ein Wort zurückgreifen, welches er vor langer Zeit ein Mal geredet hat, und damit dieses Wort wider ihn gebraucht werden könne, müssen sie es erst arglistig zurecht stutzen.

Auf Kohlen haben die Rathsherren lange Zeit gesessen, sie hatten nicht erwartet, dass das Zeugenverhör einen so kläglichen Verlauf nehmen würde. Jetzt, da endlich zwei Zeugen gefunden sind, welche sich wohl mit einander benommen hatten, denn auffallend ist es, dass sie beide statt ἐγερῶ sagen οἰκοδομήσω und statt τὸν ναὸν τοῦτον entweder τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ oder τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, welches beides den ναὸς gleich als den Tempel in der heiligen Stadt kennzeichnet, da erheben sie die Köpfe und der Hohepriester beeilt sich, dieses Zeugniss nicht zu prüfen,

wie es seine Pflicht war, denn die Aussagen stimmten noch nicht in der Weise überein, dass die Beschuldigung als erbracht und bewiesen angesehen werden konnte — dass diese Notiz des Markus falsch sei, ist allerdings neuerlich mehrfach, wie auch von Keim behauptet worden, allein diese kühne Behauptung ist leider nur aufgestellt und nicht begründet worden — sondern sofort für gut und rechtsgültig zu erklären. Er will den Prozess jetzt schnell zu Ende bringen: dass Zeugen, welche den Gefangenen noch mehr graviren, auftreten können, bezweifelt er; freudig bewegt, dass nun endlich ein Zeugniss vorliegt, auf welches sich einiger Massen fussen lässt, erhebt er sich rasch, tritt in die Mitte — *εἰς μέσον* sagt Markus allein, während Matthäus sich mit *ἀναστάς* zufrieden gibt — also vor den Herrn hin, welcher in der Mitte, in dem freien Raume vor den im Halbmonde sitzenden Richtern sich befand, und spricht, oder, genauer nach Markus, fragt ihn. Im Wesentlichen stimmen Matthäus und Markus hier überein: der Erstere lässt den Hohenpriester nämlich sagen: *οὐδὲν ἀποκρίνῃ — τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν*; der Andere aber: *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν — τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;* Wie diese Sätze zu interpungiren sind, ist streitig. Die Vulgata, Luther, de Wette, Ewald, Bleek, Baumgarten-Crusius, Weiss, Keil setzen vor *τί* nur ein Komma und fassen *τί* gleich *ὅτι.* Diese Auffassung ist nicht sprachwidrig, es braucht also gar nicht mit Buttmann vor *τί* „hörend“ eingeschoben zu werden, welches überaus hart sein würde, denn *ἀποκρίνεσθαί τι* ist gut griechisch = etwas beantworten. Meyer verweist dazu auf Ast's Lexicon Plat. 1, 239. Fritzsche, welcher in seinem Kommentare zu Matthäus den Nachsatz interpretirt: *nihilne respondes, cur isti adversus te testimonium edant? = nihilne profers, utrum isti recte, an perperam contra te testimonium dicant,* hat sich in dem Kommentar zu Markus anders besonnen und findet jetzt hier eine *oratio concisa pro — τί τοῦτό ἐστιν, ὃ οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; nihilne plane respondes, quid illud sit, quod hi tibi exprobrent.* Allein leichter nicht bloss, sondern auch dem Affekt, welcher den Redner beherrscht, angemessener ist es, hier kurze, hastige Fragen zu finden. Der Hohepriester spricht seine Verwunderung, oder, besser gesagt, seinen Unwillen, seine sittliche Entrüstung, wie Fritzsche, Meyer, Hengstenberg u. A. schon sagen — darüber aus, dass der, gegen welchen solche Aussagen gemacht worden sind, dazu schweigt. Antworten muss er, er darf, wenn er nicht vor dem Hohenrathe als ein geständiger Verbrecher erscheinen will, das nicht auf sich sitzen lassen. Die Worte: *τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν*, welche Calvin, Beza, Bengel, Meyer, Hengstenberg u. A. als eine besondere Frage betrachten, enthalten nicht, wie de Wette meint, eine matte Frage, sondern bauschen die Aussage der Zeugen zu einer ganz unerhörten Blasphemie auf. Kajaphas ist ein schlauer Patron: er weiss recht gut, dass mit dem Zeugnisse jener beiden gewonnenen Zeugen nichts anzufangen ist, aber, um den Schein nach allen Seiten hin zu wahren, stellt er sich, als ob jenes Wort ihn so verletzt und empört habe, dass er gar nicht mehr ruhig dasitzen und prüfen kann. Das Schweigen Jesu, welches er sich ohne Zweifel ganz richtig zu deuten wusste, legt er öffentlich vor solchen, die froh waren, dass er so schnell diese glückliche Deutung fand, so aus, als ob der Angeklagte in dem Bewusstsein seiner Schuld und bei der Unmöglichkeit, sich irgend wie noch zu rechtfertigen, auf ein Mal verstummt sei. Gut hat Calvin diess erkannt: *Caiphas eius silentio insultat, quasi victus obmutesceret, sicuti solent, qui sibi male con-*

scii sunt. Summa autem improbitas est, quod Christum insimulat non carere culpa, quia eum testes oppugnent. Tantundem enim valet interrogatio: quid isti testantur contra te? acsi dixisset: qui fit, ut tibi adversentur isti homines, nisi quia cogit eos religio? neque enim sine causa tibi infensi essent. Quasi vero nesciret fraude subornatos esse, sed ita excusso pudore ferociunt impii, dum potentia et viribus sunt superiores.

Man kann das Vorgehen des Hohenpriesters nicht begreifen, wenn Luther und Calvin im Rechte sein sollten, welche meinen, dass diese Aussage der beiden Zeugen den Herrn auch nicht im Mindesten hätte belasten können. Sie verweisen nicht darauf, dass bei den Israeliten nur dann eine Blasphemie angenommen wurde, wenn rund heraus, mit hellen, klaren Worten dieselbe ausgesprochen war, wie die Mischna, *tr. de Synedr. f.* 5 ausdrücklich bestimmt: *blasphema, non tenetur, nisi expressit nomen;* sondern sie halten diese Beschuldigung für ganz irrelevant. So sagt Luther: „und ob man gleich solche Worte bei dem Verstande liesse bleiben, wie es die Juden verstehen, vom Tempel zu Jerusalem; sollte um solches Wortes willen darum ein Mensch den Tod verschuldet haben?" Calvin urtheilt: *levis et nihili erat calumnia.* Wenn neuere Ausleger auch noch den Reformatoren beitreten, so kann ich es doch nicht. Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Hase erkennen ganz richtig in dem Worte, wie die beiden falschen Zeugen es dem Heiland in den Mund legen, eine Blasphemie. Das Blasphemische würde erstens darin liegen, dass Jesus den Tempel für ein reines Menschenwerk erklärt hätte, denn der Gegensatz, welcher zwischen dem zu brechenden und dem zu erbauenden Tempel, durch die Adjektive χειροποίητον und ἀχειροποίητον gemacht wird, degradirt nicht unbedenklich den jerusalemischen Tempel, welcher doch nach dem Vorbilde gebaut war, welches Gott dem Mose gezeigt hatte. Sodann wird man, wenn man auch das nicht gerade als blasphemisch wird bezeichnen können, dass der Sprecher dieses Wortes sich mit dem Gedanken trägt, den Tempel abzubrechen, welches ihm als Privatperson durchaus nicht zustand, wenn er auch einen herrlicheren an seine Stelle setzen wollte, doch darin eine Blasphemie finden dürfen, dass er ohne irgend welche Arbeit der Hand, also durch das blosse Wort, in drei Tagen einen Tempel fix und fertig sich hinzustellen vermisst. Das heisst entweder zaubern, durch Zaubermittel Gott einen Dienst erweisen, oder göttliche Kräfte sich beilegen, Gott sich gleichstellen.

Der Hohepriester, βουλόμενος αὐτὸν εἰς ἀπολογίαν καταστῆσαι, ἵνα ἐξ αὐτῆς αὐτὸν ἕλῃ, sagt Chrysostomus richtig, erreichte seinen Zweck nicht: Matthäus sagt ganz kurz: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα, Markus aber hebt dieses Schweigen noch mehr hervor: ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο. Hengstenberg kann sich nicht entschliessen, dieses Stillschweigen absolut zu fassen. Er beruft sich auf Luk. 22, 67 und 68, welches wir aber nicht als Parallele gelten lassen können, und auf das ἀποκριθείς in V. 63 bei Matthäus, welches sich ungezwungen auch anders erklären lässt, und meint, dass diess ἐσιώπα sich nur auf eine zur Sache gehörende Antwort beziehe, dass der Herr sich aber wegen Nichtertheilung einer solchen gerechtfertigt habe, und zwar indem er gezeigt, wie überflüssig das Reden vor solchen sei, die sich ein Mal fest darauf gesetzt hätten, der Wahrheit keinen Eingang bei sich zu gestatten. „Er schwieg, nachdem er vorher sein Schweigen gerechtfertigt hatte." Wir lassen dem Urheber diesen ganz eigenthümlichen

Gedanken und nehmen mit allen Auslegern an, dass Jesus dem Hohenpriester, der ihn zu Erklärungen veranlassen wollte, welche sowohl die Aussagen der beiden Zeugen als rechtsgültig stillschweigend erklären, als auch weiteres Material zu seiner Verdammung liefern sollten, nur Schweigen entgegensetzte. Aeltere Ausleger erinnern an des Euripides Wort: *σιωπὴ τοῖς σοφοῖς ἀπόκρισις*, und wahr ist es, dieses Schweigen Jesu ist eine laute, eine sehr beredte Antwort. Es ist aber keine einfache Antwort, denn sehr verschiedene Gründe bestimmen den erhabenen Schweiger. Chrysostomus sagt: *ἀνόνητα γὰρ ἦν τὰ τῆς ἀπολογίας, οὐδενὸς ἀκούοντος.* Theophylactus, Euthymius ähnlich: Letzterer legt denselben Gedanken nur weiter so aus: *βλέπων μὲν καὶ τὸ δικαστήριον παράνομον —, εἰδὼς δὲ καὶ ὅτι μάτην ἀποκρινεῖται παρὰ τοιούτοις, ἐσιώπα.* Zwingli bemerkt: *quod Jesus ad falsa testimonia tacet, non tam mansuetudinis est, quam prudentiae. — Quum enim nullae responsiones aut excusationes aliquid valebunt, silere tutissimum erit.* Calvin führt neben diesen ein neues Moment an: *Christum tacuisse certum est, quum falsi testes eum premerent, non modo quia refutatione indigni erant, sed quia iam absolvi non quaerebat, sciens horam suam venisse. — Rursum vero tacuit Christus, non solum quia frivola erat obiectio, sed quia sacrificio devotus omnem privatae defensionis curam abiecerat.* Grotius sagt: *Christus sciebat, ad defensionem se prolici tantum, ut ex defensione crimen eliceretur: quae vero a testibus obiecta erant, esse eiusmodi, ut refellere ea opus non esset.* Die Neueren heben bald diesen, bald jenen Grund mehr hervor, selten aber findet man Einen, welcher nur einen für stichhaltig erklärte. Nach Schleiermacher schweigt Jesus, weil er alles Gesagte für nichtig hält und er selbst zum Tode bereit ist; nach de Wette, weil er diese Verleumdung verachtet und voraussieht, dass jede Vertheidigung vergeblich sein werde (letzteres auch Bleek, Hengstenberg, Keil); nach Fritzsche, weil er doch von diesen ungerechten Richtern seine Verdammung zu erwarten hat; nach Baumgarten-Crusius, weil er sich mit solchen Gegnern unmöglich verständigen kann; nach Meyer aus edlem Selbstgefühl; nach Strauss, weil er dieses Forum nicht anerkennt; nach Steinmeyer, weil die Disharmonie zwischen den verlautenden Zeugenstimmen ihn der Apologie überhob, damit des Gerichtshofes Unlauterkeit gestraft und dem Walten seines Vaters Raum geschafft werde; nach Keim, weil er seine Feinde überschaute und verachtete, weil er der Gewalt und der Lüge ihren Lauf lassen, die Perle nicht vor die Säue werfen wollte und weil er wusste, dass dem Einsinken einer Anklage eine zweite und schliesslich doch nur die begehrte Verurtheilung entwachsen musste.

Matth. 26.

(63) Und der Hohepriester antwortete und sprach zu ihm: ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, dass du uns sagest, ob du seist Christus, der Sohn Gottes? (64) Jesus sprach zu ihm: du sagst es! Doch sage ich euch: von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels.

Mark. 14.

(61) Da fragte ihn der Hohepriester abermal und sprach zu ihm: bist du Christus, der Sohn des Hochgelobten? (62) Jesus aber sprach: ich bin's! Und ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels.

Luk. 22.

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk. 22.
(65) Da zerriss der Hohepriester seine Kleider und sprach: er hat Gott gelästert. Was bedürfen wir weiter Zeugniss? Sehet, jetzt habt ihr seine Gotteslästerung gehört. (66) Was dünket euch? Sie antworteten und sprachen: er ist des Todes schuldig.	(63) Da zerriss der Hohepriester seine Röcke und sprach: was bedürfen wir weiter Zeugniss? (64) Ihr habt gehört die Gotteslästerung. Was dünket euch? Sie aber verdammten ihn alle, dass er des Todes schuldig wäre.	

Der Hohepriester erkennt, dass aus Jesus nichts auf diesem Schleichwege heraus zu bringen ist: er wartet eine Weile, dann aber bricht er dieses nun allgemach unheimlich werdende Schweigen, denn manchem Rathsherrn mochte doch dieses feste, freudige Schweigen imponiren, indem er nach Matthäus vor den Gefangenen hintritt mit den Worten: *ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς θεοῦ.* Nach Markus fragte der Hohepriester nur, ohne eine feierliche Beschwörungsformel anzuwenden: *σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;* Wir haben keinen Grund, an der genaueren Relation des Matthäus zu zweifeln, der in diesem Auftreten des Herrn eine *ἀπόκρισις* findet, denn er schreibt: *ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ.* Dieses *ἀποκριθείς* fordert durchaus nicht ein vorhergehendes Wort Christi, sondern erklärt sich vollständig dadurch, dass damit an das Schweigen desselben angeknüpft wird, dass diese Nachfrage in beschwörender Form auf jenes Schweigen Rücksicht nimmt, so Meyer, Weiss u. A. Man hat vielfach diese Frage des Hohenpriesters unmotivirt gefunden: sie ist aber ganz und gar nicht vom Zaune gebrochen, sondern steht mit jenem Wort, welches die Zeugen deponirt haben, in dem innigsten Zusammenhange. Von dem Messias erwarteten die Kinder Israel, dass er den Tempel Gottes neu bauen werde, vgl. Sacharja 6, 12: „siehe da, ein Mann, dess Name ist Spross und aus seinem Boden wird er sprossen und den Tempel des Herrn bauen, und er wird bauen den Tempel des Herrn und er wird Majestät tragen," und Bemidbar XIV und ad Cant. 4, 16: *cum excitabitur rex Messias, datus in septentrione, veniet et aedificabit domum sanctuarii, quae data est in meridie secundum Jesaj. 41, 25. Ter aedificata est domus sanctuarii in portione Benjaminis, semel tempore Salomonis, semel sub ascensionem ex Babylone, tertium tempore Messiae.* Nun haben die Zeugen ausgesagt, dieser Jesus habe sich gerühmt, dass er den Tempel Gottes herrlicher als zuvor aufrichten wolle: wie nahe lag da nicht der Gedanke, dass er sich in dieser versteckten Weise als den Messias bezeichnen wolle. Wir dürfen also sagen: auf Grund jenes bezeugten Wortes richtet sich der Hohepriester jetzt mit dieser Frage an den Herrn: denn auch die Frage, ob er der Sohn Gottes sei, schwebt nicht in der Luft, will er in drei Tagen den Tempel bauen, so muss er göttliche Allmacht besitzen. Er befragt ihn in der schärfsten Form, in welcher nur Einer in Israel befragt werden konnte; in der des Eides, welchen er ihm zuschiebt. Er spricht: *ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῖ τοῦ ζῶντος.* Dieses *ἐξορκίζω σε* entspricht ganz dem הִשְׁבַּע. Der Schwörende sprach nämlich bei den Hebräern nicht selbst die Eidesformel aus, sondern hörte sie nur an, was er darauf antwortete, war Eid, allenfalls sagte er noch nach angehörtem Eid: Amen, Amen. Vgl. das Formular für die Beschwörung des Weibes, welches des

Ehebruches verdächtig geworden ist: 4 Mos. 5, 19 ff. Es ist nicht Recht, dass Wuttke in seiner Sittenlehre und Steinmeyer S. 125 hier keinen Eid anerkennen wollen; der Hohepriester nimmt die gesetzliche Vereidigung Christi vor und dieser protestirt nicht dagegen, sondern tritt in denselben ein. Selbst das Schweigen hätte nichts genutzt. Denn die Israeliten betrachteten den sogar, der, als Zeuge mit dieser solennen Formel befragt, schwieg, als einen Meineidigen. Der Hohepriester beschwor *κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* den Herrn: wir erfahren aus der Bergpredigt, dass die Juden sich damals gewöhnt hatten, bei allen möglichen, heiligen und unheiligen Dingen zu schwören, so schwuren sie *ἐν τῷ οὐρανῷ, ἐν τῇ γῇ, ἐν τῇ κεφαλῇ* (Matth. 5, 34 ff.), allein diese Unsitte scheint doch nur in das Schwören des gewöhnlichen Lebens, also in das leichtfertige Schwören eingerissen zu sein, was um so eher geschehen konnte, als selbst die Gottesfürchtigen des Alten Testamentes nicht nur bei Gott schwören, Gen. 14, 22. Jud. 21, 7. Ruth 1, 17. 1 Sam. 14, 44. 2 Sam. 19, 7. 1 Reg. 1, 29. 2, 23, sondern auch bei dem Leben von Kreaturen, 2 Reg. 2, 2. 1 Sam. 17, 55. 25, 26. 2 Sam. 11, 11. Bei Gericht scheint aber nur die Eidesformel bei Gott in Gültigkeit gewesen zu sein. In der 70 heisst es schon *ὄμνυμι κατά τινος*, cf. Gen. 22, 16. 31. 53 u. ö., in der klassischen Gräcität steht dafür meist der Accusativ, in die spätere ist erst *κατά* eingedrungen, vgl. Bleek zu Hebr. 6, 13. Bei dem lebendigen Gott wird der Erlöser beschworen: bei dem lebendigen, der kein todter Götze ist, sondern ein Ohr hat, das da Alles hört, und einen Arm, der da Alles richtet, soll er sich erklären, ob er sei Christus, der Sohn Gottes. Markus hat die Frage mit Matthäus gemein: er setzt nur statt *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* hier *ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*, er bedient sich also einer Umschreibung. Wir werden diese Unterdrückung des Gottesnamens nicht auf die Rechnung des zweiten Evangelisten setzen dürfen; es hat die grösste Wahrscheinlichkeit, dass der Hohepriester den Namen Gottes nicht aussprach. Es ist das einzige Mal in dem Neuen Testamente, dass *ὁ θεός* in dieser Weise, welche den Rabbinen sehr geläufig ist, umschrieben wird. Vortrefflich hat schon Calvin bemerkt: *eodem spectat, quod apud Marcum pro Deo habetur Benedictus. Illa enim reverentiae simulatio magis Christum gravabat, quam si sancti Dei nomen profanasset.* Es ist bekannt, dass die Israeliten sich scheuten, den Namen Jehovas, des Gottes der Offenbarung, auszusprechen: der Hohepriester stellt sich ganz von dieser heiligen Scham und Scheu erfüllt. Er getraut sich nicht, den Namen Gottes in den Mund zu nehmen, und was vermisst sich dieser Jesus von Nazareth! Er scheut sich nicht ein Mal, sich für den Sohn dieses unaussprechlich hohen und erhabenen Gottes auszugeben! Wie entsetzlich! So noch Meyer, Hengstenberg mit Recht. Ist die Frage so gemeint, dass *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* synonym sind: will Kajaphas nur wissen, ob Jesus der Messias sei? Die ganz überwiegende Mehrzahl der neueren Ausleger hält es mit Meyer, der hier schreibt: „*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, theokratisch feierliches Prädikat des Messias, hier natürlich ohne metaphysische Vorstellung, die aber Christus bei seiner Bejahung hat.“ So Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Ammon, Keim. Die Kirchenväter und Reformatoren haben hier nicht Synonyma gefunden, sondern stets verschiedene Begriffe. Ein Zwiefaches will nach ihnen der Fragesteller erforschen, ob Jesus der den Vätern verheissene Messias sei, und ob er, der Messias, der Sohn Gottes sei, mit Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, also gleiches Wesens.

Luther und Calvin halten hieran fest: der Letztere sagt allerdings zuerst etwas bedenklich: *porro ex Caiphae verbis colligere licet, celebrem tunc inter Judaeos fuisse Messiae titulum, ut Dei filium vocarent: neque enim aliunde, quam ex communi more sumpta fuit haec interrogandi forma.* Allein er verbessert sich sogleich und nimmt das *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* doch nicht in dem landläufigen Sinne als Messias, denn er fährt fort: *et sane non minus ex scripturae oraculis Dei filium esse tenebant, quam Davidis. Ac videtur Caiphas vel territandi Christi causa, vel augendae invidiae hoc epitheto usus esse: acsi dixisset: vide quo progrediaris, neque enim te Christum dicere potes, quin simul arroges nomen filii Dei, quo eum insignit scriptura.* Eine Klimax sieht hier mit Recht der Reformator: von dem Niederen steigt die Frage zu dem Höheren: von dem, was Jesus amtlich sein will, zu dem, was er wesentlich ist. Olshausen, Neander, Hengstenberg, Keil sind derselben Ueberzeugung. Wir wissen nicht, was den Hohenpriester, wenn er Jesum nur zu dem Bekenntnisse drängen will, er sei der Messias, veranlassen sollte, dass er zwei Ausdrücke für ein und dasselbe gebraucht: jetzt, wo die Sache auf die Spitze hinaufgetrieben worden ist, sind alle Tautologieen störend. Ebenso wenig als wir einen Grund finden, warum der Hohepriester für den Begriff des Messias zwei Ausdrücke wählt, können wir begreifen, was er damit gewinnt, wenn Christus sich als den Messias bekennt. Kann er ihm darauf hin den Prozess machen, dass er sich für Christum ausgibt? Das ist unmöglich. Die Israeliten warten auf einen Christus, und so kann es an und für sich noch keine todeswürdige Sünde sein, wenn ein Menschenkind von sich sagt, er sei es. Dann erst kann es ihm als Sünde angerechnet werden, wenn man gegen ihn den Beweis zu führen im Stande ist, dass er es nach seiner Abstammung, nach seinem Auftreten, nach seinem Sichbeweisen in Wort und Werk schlechterdings nicht sein kann. Denkt der Hohepriester an dergleichen? Es ist nicht möglich, dieser Gegenbeweis lässt sich so schnell nicht erbringen, als sie es nöthig haben, wenn nicht ein Aufruhr in dem Volke geschehen soll: denn offenbar ist es, dass das genealogische Requisit vorhanden ist und dass, wenn seine Worte und Thaten daraufhin angesehen werden, ob sie für oder gegen ihn als Messias zeugen, seine einzigartige Grösse sich herausstellt. Auf Gotteslästerung möchte der Hohepriester wider den Herrn erkennen: sollte er da das *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wirklich nicht in dem metaphysischen Verstande gemeint haben, welchen die orthodoxe Kirche immer darin gefunden hat? Gewiss ist es von ihm so gemeint. Ist denn der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wirklich eine so vulgäre, allgemein übliche und allgemein verständliche Bezeichnung des Messias? Ich erlaube mir, das auf das Bestimmteste in Abrede zu nehmen: aus den Evangelien kann nach meinem Dafürhalten schon der vollständige Beweis geliefert werden, dass damals die Bezeichnung des Messias als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* durchaus nicht gäng und gäbe war, dass der Herr diesen Namen erst in Aufnahme brachte. Es ist in hohem Grade auffallend, dass in den Evangelien Jesus, der so oft als der Sohn Davids, d. i. als der Messias, denn dass unter jenem nur der Messias verstanden wurde, ist bekannt, von Hülfesuchenden angeredet wird, nie *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt wird. Die Dämonen oder die Dämonischen allein heissen ihn den Sohn Gottes. Matth. 8, 29. Mark. 3, 11. 5, 7. Luk. 4. 41. 8, 28. Johannes der Täufer legt ihm Joh. 1, 34 diesen Namen bei und die Jünger erheben sich mehrfach zu diesem Bekenntniss. Dass die Apostel nicht in

dem theokratischen Sinne, wie Meyer sich ausdrückt, dieses ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ meinen, darf als allgemein zugestanden betrachtet werden; aber der Täufer kann das Wort auch nicht anders verstehen, denn er betont in dem johanneischen Evangelium, in welchem allein jene Bezeichnung Christi aus seinem Munde gelesen wird, mehr denn ein Mal das von Gott, von dem Himmel her, Gekommensein wie das Gewesensein desselben vor ihm, ausser der Zeit. 1, 15, 27, 30. 3, 31. Die bösen Geister, welche sich vor dem Sohne Gottes beugen, scheinen in dem Sohne Gottes auch ein Wesen, welches mehr als der erwartete Messias ist, zu ahnen, denn sie unterlassen meist nicht, hervorzuheben, dass er der Sohn Gottes, des Höchsten, τοῦ ὑψίστου, Mark. 5, 7. und Luk. 8, 28, sei, womit sie doch wohl auf seine ihnen weit überlegene Kraft hinweisen. Nathaniel ruft dem Herrn, der ihm gesagt hat, dass er unter dem Feigenbaume ihn gesehen habe, ergriffen zu: Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ; wenn in einem andern Evangelium dieses Wort uns überliefert würde, so könnten wir allenfalls — denn mehr lässt sich nicht sagen, da ein Pleonasmus immer etwas Abstossendes haben wird — glauben, dass durch zwei Ausdrücke Jesus als der Messias bekannt würde, aber hier in dem Evangelium des Johannes, wo der Begriff Sohn Gottes stets sonst in dem wesentlichen, metaphysischen Verstande gebraucht wird, und dazu in dem ersten Kapitel, in dessen Prologe die christologischen Anschauungen des Apostels niedergelegt worden sind, kann das nicht der Fall sein. So oft als Jesus in den Evangelien von seiner Gottessohnschaft zeugt, gerathen die Juden in Aufregung und Wuth. Als er sprach: mein Vater wirket bisher und ich wirke auch, da trachteten sie ihm um so mehr nach, dass sie ihn tödteten, darum, dass er nicht allein den Sabbath brach, sondern auch πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, Joh. 5, 17 f. Sie fassten die Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ stets in jenem prägnanten Sinne. Ich und der Vater sind eins, hatte Jesus gesagt, da hoben sie Steine auf, dass sie ihn steinigten: zur Rede gesetzt, erklären sie, dass sie um der Gotteslästerung willen ihn steinigen wollten, denn er, der doch ein Mensch sei, mache sich selbst zu Gott. Jesus verweist es ihnen hierauf, dass sie zu dem, der von sich sagt: ich bin Gottes Sohn, sprechen: du lästerst Gott. Joh. 10, 30 ff. Sohn Gottes war also durchaus keine gebräuchliche Bezeichnung für ὁ Χριστός, was übrigens auch daraus erhellt, dass die Pharisäer auf die Frage: was dünket euch um Christus, wess Sohn ist er? keine andre Antwort zu geben wissen, als diese, dass er Davids Sohn sei. Origenes bezeugt, dass noch zu seiner Zeit die Juden durchaus den Namen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ verwarfen: er sagt *contra Celsum 1, 49:* Ἰουδαῖος δὲ οὐκ ἂν ὁμολογήσαι, ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν· ὃ γὰρ λέγουσιν, ἐστίν, ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ. Καὶ πολλάκις γε ζητοῦσι πρὸς ἡμᾶς εὐθέως περὶ υἱοῦ θεοῦ· ὡς οὐδενὸς ὄντος τοιούτου οὐδὲ προφητευθέντος. cf. noch 2, 31 Später kam den Rabbinen allerdings die Erkenntniss, dass der Messias in dem Alten Testamente hin und wieder auch der Sohn Gottes genannt werde, allein sie nahmen dann diese Bezeichnung nicht als einen andern Ausdruck für Messias, sondern legten ihm eine essentielle Bedeutung bei, wie wir z. B. aus Sohar Genes. part. 1. p. 88 ersehen, wo es heisst: *Hic filius est pastor fidelis. De te dicitur Psalm. 2, 12, osculamini filium, v. 7 tu (es filius meus). Est autem ille princeps Israëlitarum, dominus super inferiora, dominus angelorum ministrantium, filius altissimi, filius Dei sancti, benedicti*

Jesus weiss, wie theuer ihm die Wahrheit wird zu stehen kommen, dass er mit dem Bekenntniss seiner Messianität und seiner Gottessohnschaft das Leben verwirkt: allein er ist der König, der in die Welt gekommen ist, dass er von der Wahrheit zeuge, und wenn auch hier solche nicht sind, welche aus der Wahrheit sind und seine Stimme hören, so ist es doch seine Pflicht, von der Wahrheit zu zeugen vor Jedermann, zumal vor der Obrigkeit und ganz vornehmlich, wenn er desshalb bei dem lebendigen Gotte beschworen wird. Er nimmt den Eid auf sich mit den Worten: *σὺ εἶπας*, wie es in Israel Sitte war, wie Matthäus berichtet: Markus lässt ihn direkt sagen: *ἐγώ εἰμι.* Er, der Verrathene und Gefangene, er, der von ihnen um dreissig Silberlinge Erkaufte und dem Tode Geweihte, er ist der Christus, auf welchem ihrer Seelen Seligkeit und ihres Volkes Heil ruht, er ist der Sohn Gottes, der zur Erlösung der Welt in das Fleisch gekommen ist! Hat man ihn schon ein Mal gedrängt mit der Frage: Wie lange hältst du unsre Seelen auf? *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παῤῥησίᾳ*, Joh. 10, 24 und eine Antwort empfangen, welche sie auf frühere Aussagen hinwies und also keine runde, volle war, so erhalten sie jetzt eine Antwort auf die Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, an welcher sie nichts aussetzen können. Sie ist wirklich eine Antwort voll *παῤῥησία*, fest und bestimmt, mit einem Eide bekräftigt und versiegelt, dazu vor der höchsten Behörde im Lande gegeben. Christus aber begnügt sich nicht mit dieser Erklärung: er, der sonst in diesen Verhandlungen so wenig wie möglich redet, kann es bei jenen Worten nicht beruhen lassen, er sieht sich gezwungen, noch ein Wort zu sprechen, ehe er sich wieder in ein vollständiges Schweigen hüllt. Nach Matthäus spricht er: *πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπάρτι ὄψεσθε*, hier tritt Markus erst wieder ein, der dem Zeitworte nur *καί* voranschickt, *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν* — Markus zieht *ἐκ δεξιῶν* vor das Partizip — *τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ* — so Matthäus, *μετὰ* aber Markus — *τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* Was bedeutet *πλήν*? Nach Olshausen: *imo, utique,* nach Kühnöl *quin,* nach der Vulgata, Calvin, Gerhard *verumtamen,* nach Luther, Grotius, Bengel, Bleek, Keil *tamen*, nach Fritzsche, Hengstenberg *sed*, nach Paulus, de Wette, Meyer, Weiss *praeterea.* Sicher ist, dass *πλήν* weder *imo* noch *quin* ist, was aus jedem griechischen Lexikon jetzt zu ersehen ist: dass *πλήν* ursprünglich, denn es leitet sich nach Curtius von *πλέον* ab, *praeterea* bedeutet, steht fest, allein ebenso wenig kann geleugnet werden, dass es, vornehmlich zu einem ganzen Satze gehörig, dem lateinischen *verum*, *verumtamen* entspricht. Es frägt sich also bloss, ob hier ein *praeterea*, oder ein *verumtamen* mehr am Platze ist. „Ausserdem, abgesehen von dieser meiner Aussage, werdet ihr euch von jetzt an selbst überzeugen, dass ich der Messias bin,“ so paraphrasirt Meyer: ich muss gestehen, dass mir diese nüchterne Aneinanderkettung der Sätze nicht gefällt. Mit dem Bekenntnisse, welches der Herr so eben abgelegt hat, kann dieser mit *πλήν* eingeleitete Satz ebenso wenig in einem Gegensatze stehen, als er dasselbe in irgend einer Weise einschränken will. Er wendet sich mit seinem *πλήν* gegen einen Einwand, welchen der Heiland dem Hohenpriester und den Rathsherren von den Lippen las. Calvin deutet darauf schon hin: *quia vero tunc sub sordido habitu contemptibilis erat, imo fere exinanitus, se tandem suo tempore cum regia maiestate venturum edicit, ut iudicem exhorreant, quem nunc salutis auctorem agnoscere non sustinent.* Ganz deutlich spricht sich Gerhard aus:

particula adversativa πλὴν *respicit occultas Pharisaeorum ac pontificum cogitationes. Nunc nihil minus in externa specie apparet, quam quod sim Christus, Dei filius, sto enim coram vobis humilis et contemptus, id quod vobis est scandalo, sed tempus sequetur, quo maiestatem divinam gloriose declarabo.* So noch Hengstenberg, Keil. Grotius und Bengel haben dasselbe auch im Sinn, wenn sie zu πλὴν anmerken: *quamquam mihi non creditis.* Jesus aber kann trotzdem, dass er so unscheinbar und gering vor ihnen steht, getrost sagen, dass er der Messias, der Sohn Gottes sei, denn was sie ihm jetzt nicht glauben wollen, das werden sie glauben müssen, davon werden sie sich ἀπάρτι überzeugen. Wir verbinden dieses ἀπάρτι nicht mit λέγω, wozu es D. Schulz noch ziehen wollte; es gehört, wie wir aus Matth. 23, 39 und aus der verwandten Lukasstelle 22, 69 ersehen, zu ὄψεσθε. Warum man den Versuch machte, ἀπάρτι mit λέγω zu verbinden, obgleich es dabei ganz überflüssig stehen würde, ist aus dem Folgenden leicht begreiflich, denn Jesus sagt, dass sie von nun an sehen werden τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Sie sollen sitzen sehen ihn, der sich hier als des Menschen Sohn selbst bezeichnet, um den Kontrast zwischen dem, was er jetzt sichtbar ist, und dem, was er nunmehr sein wird, nicht allein hervorzusetzen, sondern auch zu lehren, dass er nicht als *purus Deus* zur Rechten der Macht sitzen und von dem Himmel wieder kommen wird, sondern als *Deus et homo*, als der Gottmensch. Er hat unser Fleisch und Blut nicht an sich genommen für die wenigen Jahre, welche er als unser Bruder hier auf Erden zubringen wollte, sondern für Zeit und Ewigkeit; er will die menschliche Natur mit in seine Herrlichkeit hineinnehmen und in verklärter Gestalt bis in Ewigkeit tragen. Als des Menschen Sohn werden sie ihn, der jetzt vor ihnen steht als ein Angeklagter, als einer, den sie wegen Blasphemie zum Tode verdammen wollen, zur Rechten τῆς δυνάμεως sitzen sehen. Das *Abstractum* steht hier für das *Concretum*, die Kraft und Macht für den, welcher sie besitzt, die Eigenschaft für die Person, welcher sie zukommt. Die Juden liebten solche Vertauschungen und bei den Rabbinen ist gerade הַגְּבוּרָה für Gott sehr beliebt. Die Allmacht Gottes soll betont werden und diess geschieht nochmals durch ἐκ δεξιῶν. Zur Rechten der Macht wird er sitzen: die Rechte wird bei allen Arbeiten und Werken benutzt, sie ist des Menschen anerschaffenes Werkzeug, das Organ seiner Kraft. Daher setzt die h. Schrift, welche so gern in Bildern redet, für Gottes Kraft Gottes Arm: Exod. 6, 6. Deut. 5, 15. 7, 19. 9, 29. 26, 8. 2 Reg. 17, 36. Psalm 136, 12. Act. 13, 17 u. s. w. Auf den 110ten Psalm greift der Herr mit diesem Wort zurück, auf welches er die Pharisäer verwies, um sie zu überführen, dass Christus mehr sein müsse, als ein fleischlicher Sohn und Abkömmling Davids. Was aber unter dem Sitzen zur Rechten Gottes zu verstehen ist, muss sich aus jener Grundstelle ergeben. Man hat vielfach in dem Sitzen zu der Rechten nur eine Ehrenverleihung gefunden, und es lässt sich diess nicht ganz in Abrede stellen. Salomo, der befiehlt, dass für seine Mutter, die Bathseba, ein Thron zu seiner Rechten hingestellt werde, 1 Reg. 2, 19, hatte durchaus nicht die Absicht, ihr das Regiment ganz abzutreten, oder ihr einen Antheil an der Regierung zu gewähren, er wollte weiter nichts, als ihr vor den Leuten Ehre erweisen. Allein in dem 110ten Psalme will der Herr, der den Herrn zu seiner Rechten niedersetzen heisst, ihm nicht bloss eine

Ehre anthun, sondern ihm Antheil geben an seiner Herrschaft, er soll, wie Paulus 1 Kor. 15, 25 es auch fasst, *βασιλεύειν*. Diess zeigt, was in dem Psalme sofort gesagt wird, Gott will dem Erhöhten alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse legen, sie sollen ihm also unterthan gemacht werden, er soll nach seinem Wohlgefallen über sie verfügen, unbeschränkt über sie herrschen. Aber sie sollen ihn nicht bloss als den zur Rechten der Kraft Sitzenden sehen, sondern auch als den, der mit, wie Markus sagt, oder besser, wie Matthäus redet, auf den Wolken des Himmels kommt. Hier spielt der Herr auf die Stelle Daniel 7, 13, welche ihm den Namen des Menschen Sohnes eingetragen hat, offenbar an. Der Prophet sagt dort: „siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn und er gelangte bis zu dem Alten der Tage und vor ihn brachten sie ihn. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum und alle Völker und Nationen und Sprachen dienen ihm.“ Wir stimmen Hengstenberg ganz bei, wenn er in der Christologie des Alten Testaments 3, 8 sagt: „Mit oder auf den Wolken des Himmels erscheint sonst nur der Herr. Nur der Herr ist es, »der Wolken macht zu seinem Gefährt.« Psalm 104, 3. »Siehe, der Herr fährt einher auf flüchtiger Wolke — heisst es Jesaj. 19, 1 — und kommt in Aegypten und es wanken die Götzen Aegyptens vor ihm und das Herz Aegyptens zerfliesst ihm im Leibe;« vgl. Psalm 97, 2. 18, 10. Nahum 1, 3. Nur der Herr der Natur kann auf den Wolken des Himmels erscheinen. Mit vollem Recht sagt J. H. Michaelis: *nubes divinae maiestatis exhibent characterem.*“ Wenn derselbe aber bemerkt: „die Wolken sind in der Symbolik der Schrift Abschattung des Gerichtes, vgl. zu Apoc. 1, 7:“ so können wir ihm nicht folgen. War jene Wolke, welche das Volk Israel des Tages auf seinem Wüstenzuge geleitete, Exod. 13, 21, war jene Wolke, welche von dem salomonischen Tempel Besitz ergriff, 1 Reg, 8, 10, עָנָן heisst es beide Mal, ein Zeichen, dass Gott der Herr als Richter zu seinem Volke gekommen sei? Die Wolken sind nicht Abschattungen des Gerichtes, sie sind so auch nicht ein Mal Psalm 104, 3 gemeint, sondern überhaupt nur Zeichen der Nähe, der Gegenwart Gottes. Ob Gott kommt zu segnen oder zu strafen, das erhellt erst aus dem Zusammenhange. In der Stelle Daniels sind aber die Wolken jeden Falls Abschattungen des Gerichtes, denn der, welchen der Prophet kommen sieht, kommt, um zu richten, wie V. 10 und 26 ausser Zweifel stellen, um durch das Gericht sein Reich einzunehmen. Wir müssen daher auch hier das Kommen des Menschen Sohnes in den Wolken des Himmels als ein richterliches auffassen. *Ἀπάρτι*, sagt nun Jesus ausdrücklich, sollen sie dieses Zwiefache sehen. Mehrere Ausleger, z. B. Olshausen und Bleek, haben das nicht zugestehen wollen, sie beschränken das *ἀπάρτι* auf das Sehen des zur Rechten Gottes Sitzenden: allein das *ἀπάρτι* kann nicht auf das Eine von dem, was sie überhaupt sehen sollen, ausschliesslich bezogen werden, es hätte sonst gesagt werden müssen: *ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον καὶ ὕστερον, κατὰ τὸ τέλος*, kurzweg auch *τέλος ὄψεσθε κτλ.* Die älteren Ausleger halten es alle mit Chrysostomus, welcher bei dem Kommen des Menschensohnes an das Kommen desselben zu dem jüngsten Tage, also an seine Parusie denkt (*καὶ ὅτι ἥξει πάλιν κρίνων τὴν οἰκουμένην*): Gerhard, Bengel, Bleek. Allein hier hilft es nicht, sich mit Gerhard darauf zu berufen, dass tausend Jahre vor Gott sind wie ein Tag, denn der Herr redet hier zu Menschen, bei denen dieses göttliche

Zeitmass, wie der Spruch selbst bestimmt aussagt, nicht Statt hat. Sie müssen sehen, von Stund an sehen, dass Jesus sowohl zur Rechten Gottes sitzt, als auch kommt als Richter in den Wolken des Himmels. Das Sehen, von welchem hier die Rede ist, kann kein leibliches, äusserliches sein: oder soll es möglich sein, mit den Augen des Fleisches den Herrn sitzen zu sehen zur Rechten Gottes? Stephanus hat diesen Anblick gehabt: aber er war da *πλήρης πνεύματος ἁγίου*, Act. 7, 55; er sah ihn, dürfen wir wohl sagen, in Entzückung versetzt, worauf schon 6, 15 hinzudeuten scheint. Soll diesen gottlosen Leuten von Gott das Auge des Geistes geöffnet werden und fortan immer offen stehen? Sie, die Gott nicht schauen in dem Fleische, sind auch nicht fähig, Gott zu schauen in dem Geiste. Euthymius quält sich mit dem *ὄψεσθε* lang herum: *ὄψεσθε*, sagt er, *δὲ εἶπεν, οὐχ ὡς δυναμένων οὕτως ἰδεῖν αὐτόν, ἀλλ᾽ ὡς διαμαρτυρόμενος· ἢ καὶ πρὸς τοὺς μέλλοντας ἐξ αὐτῶν πιστεύειν ὁ λόγος*, schliesslich trifft er doch das Richtige: *τὸ δὲ ὄψεσθε δηλοῖ καὶ τὸ γνώσεσθε.* Erkennen, nicht durch Spekulation, sondern aus Thatsachen, innewerden nicht in dem inwendigen Menschen, sondern an dem auswendigen, sollen sie fortan, dass er zur Rechten Gottes sitzt und kommt zu dem Gerichte. So Beza, Bengel, Meyer, de Wette, Neander, Krabbe, Lange, Hengstenberg, Schenkel, Steinmeyer, Keil. Die meisten Ausleger lassen dieses *ἀπάρτι* erst mit dem Tage der Auferstehung Jesu Christi anbrechen: ist es aber möglich, dieses *ἀπάρτι* so weit hinauszuschieben? Weist es nicht in die Gegenwart hinein? Von Stund an, von dem Tage, der angebrochen hat, schon an sollen sie durch erfahrungsmässige Wahrnehmungen, durch unleugbare Thatsachen überführt werden; es ist also nicht von einer einmaligen Ueberführung, sondern von einem von jetzt beginnenden und unaufhörlich fortgehenden Ueberführtwerden die Rede, das *ὄψεσθε* beginnt jetzt, um nie wieder aufzuhören. Und bricht diese neue Epoche jetzt nicht an? Schon der Tod des Heilandes muss den Obersten in Israel die Augen darüber öffnen, in wen sie gestochen haben! Gut erinnert Keil an die Zeichen am Himmel und auf Erden. Und was in jenen Todesstunden anhebt, das führt der Tag der Auferstehung und jeder darauf folgende Tag weiter hinaus. Wer kann Angesichts des Todes und der Auferstehung Christi leugnen, dass er zur Rechten Gottes sitzt und kommt zum Gerichte? Gibt ihm der Vater nicht Ehre und Macht? Erweist er ihn nicht kräftiglichst als seinen Sohn? Ist seine Todesstunde nicht die Stunde, in welcher der Fürst dieser Welt ausgestossen wird und das Gericht über die Welt geht? (Joh. 12, 31.) Ist seine Auferstehung von den Todten nicht der Eingang in die Herrlichkeit: nicht das Gericht, welches alle seine Feinde zu Boden streckt? Seine Unschuld ist bezeugt vor aller Welt und die Ohnmacht seiner Widersacher augenscheinlich! Und jeder neue Tag bringt es an den Tag, dass sein das Reich und die Macht und die Herrlichkeit ist.

Was will der Herr aber mit dieser Weissagung? Calvin sagte uns schon: *ut iudicem exhorreant, quem nunc salutis auctorem agnoscere non sustinent.* Allein mit Recht legt Steinmeyer auf Grund von 1 Petr. 2, 23 hiergegen Verwahr ein. Dort heisst es: *πάσχων οὐκ ἠπείλει*: konnte der Apostel, welcher die Worte Christi doch wohl richtiger auszulegen im Stande war, als wir es sind, so noch schreiben, wenn der Heiland seine Richter in dieser Weise vor seinen Richterstuhl citirt hätte? Vortrefflich sagt Steinmeyer (S. 128): „Man wird aber auch von den Worten, wiewohl

sie vor diesem Kreise verlautet sind, den Eindruck einer Drohung überhaupt nicht empfangen, sobald man das Wesen der regimentlichen Stellung erwägt, von welcher der Herr versichert, er werde sie von Stund an einnehmen. Gleichwie der vierte Evangelist kraft des citirten Prophetenwortes: ›sie werden sehen, in wen sie gestochen haben,‹ nicht eine strafende Vergeltung in Aussicht stellt, sondern auf den eröffneten Born wider die Ungerechtigkeit und Sünde weist: so gilt dasselbe von der Weissagung eines Königthums, dessen Inhaber zugleich Hoherpriester ist, nach der Ordnung Melchisedeks. Denn nicht die Besiegung der Feinde ist sein wahres und eigentliches Ziel, sondern darauf ist es abgesehen, die Welt zu retten, sie selig zu machen. Bei aller Schärfe des Gerichtes wider die Sünde wird der Thron der Gnade den Sündern aufgethan. Der Schwerpunkt der Weissagung Jesu fällt demnach nicht auf den Kontrast zwischen dem Verurtheilten und dem künftigen Richter, sondern auf den Zusammenhang zwischen der Verurtheilung und der anhebenden königlichen Machtvollkommenheit.“ „Der Tod, welcher auf diesen Spruch hin erfolgt ist,“ so fährt Steinmeyer fort, „war von Seiten Gottes als ein Versöhnungstod gewollt: so war auch das Urtheil, welches demselben vorangegangen ist, von Seiten Gottes in einem entsprechenden Sinne gemeint und beabsichtigt. Es ziemte dem, so schreibt der Apostel, der viele Kinder zur Herrlichkeit führt, den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden zu vollenden und ihn durch Leiden des Todes mit Preis und Ehre zu krönen. Wir dürfen nach der Regel dieses Ausspruches sagen: es ziemte dem, der viele Kinder hat rechtfertigen wollen, dass er den Mittler ihrer Gerechtigkeit durch die Schmach der Verurtheilung zur richterlichen Stellung erhob. Vom Kreuze her sollte die Frage ergehen: wer will beschuldigen? wer will verdammen? — Da war es ein *πρέπον*, dass der, welcher allem *ἔγκλημα* und aller *κατάκρισις* wehret, Christus zur Rechten der Macht, dass er zuvor selbst von dem Munde der Sünder beschuldiget und verdammet ward.“ Wir können uns diesen letzten Gedanken nicht aneignen: er ist zu gekünstelt und verschiebt das ganze Verhältniss. Man bedenke: Christus wird unschuldig verklagt und verdammt — wir stehen nicht so glücklich da in der Stunde des Gerichtes: und die auf dem Stuhle des Gerichtes hier sitzen, sind allesammt *κριταὶ τῆς ἀδικίας* (Luk. 18, 6) — der Richter, welcher uns vor sein Angesicht fordert, aber ist der Gerechte! In einem engen Zusammenhange steht das Leiden, die Verdammniss, der Tod des Herrn mit seiner Verherrlichung: das Evangelium des Johannes redet mehrfach von diesem mit der Passion beginnenden *δοξασμός* Jesu, cf. 12, 28. 13, 31 f. 17, 1 und 5. Jesus erreicht leidend und sterbend die Spitze seiner sittlichen Verklärung, seiner Heiligung, wie er es selbst nennt 17, 19 und erhält dafür (Phil. 2, 9, *διό*) die äussere Verherrlichung zum Lohne.

Als der Hohepriester dieses Bekenntniss Jesu gehört hatte, zerriss er, wie Matthäus sagt, *τὰ ἱμάτια αὐτοῦ*, oder, wie Markus sich ausdrückt, *τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ*. Das Zerreissen der Kleider wird uns von dem alten Maimonides, cf. Buxtorf, Lexicon talm. p. 2146, so beschrieben: *laceratio fit stando, a collo anterius, non posterius, non ad latus neque ad fimbrias interioris vestis. Longitudo rupturae palmus est. Laceratio non fit in interula seu indusio linteo, nec in pallio exteriore: in reliquis vestibus corpori accommodatis omnibus fit, etiamsi decem fuerint*, — aus letzterer Bestimmung erklärt sich, wie Matthäus von *τὰ ἱμάτια* und Markus von *τοὺς*

χιτῶνας reden kann, hier steht nicht *abusive* der Plural für den Singular, was de Wette noch meinte, der Hohepriester hatte — die Nacht war dazu recht kalt — mehrere Gewänder, sogar mehrere *χιτῶνας*, Röcke, Unterkleider auf dem Leibe. Das Kleiderzerreissen aber durfte von ihm, was die meisten Ausleger übersehen, nicht in dieser Art vorgenommen werden. Es steht nämlich in der Mischna Horijoth *(tr. de iudicum documentis)* 3, 5: *pontifex maximus lacerabit inferius: sacerdos vero superius*, d. h. der Hohepriester macht den Riss nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben. Aeltere Ausleger, so schon Leo M., Hieronymus, Theophylactus, Beda und später wieder Gerhard nehmen an, dass der Hohepriester seine Kleider überhaupt nicht habe zerreissen dürfen und finden hier eine faktische Weissagung des Kajaphas, dass das Hohepriesterthum, überhaupt der alttestamentliche Kultus jetzt sein Ende erreicht habe. Leo sagt in dem sechsten Passionssermone: *Caiphas autem ad exaggerandam auditi sermonis invidiam scidit vestimenta sua: et nesciens, quid hac significaret insania, sacerdotali se honore privavit. Ubi est Caiphas rationale pectoris tui? ubi continentiae cingulum? ubi superhumerale virtutum? Mystico illo sacratoque amictu ipse te spolias et propriis manibus pontificalia indumenta discerpis, oblitus praecepti illius, quod legeras de principe sacerdotum: de capite suo cidarin non deponet et vestimenta sua non disrumpet. Tu vero, a quo iam alienabatur haec dignitas, ipse tibi es executor opprobrii et ad manifestandum finem veteris instituti, pertinet eadem diruptio sacerdotii.* Allein diesen Allegorikern ist entgangen, erstens, dass der Hohepriester hier in der Sitzung des Hohenrathes das hohepriesterliche Amtskleid gar nicht anhatte: dasselbe nämlich befand sich gar nicht in seinen Händen, noch in dem Verwahre eines Priesters oder Leviten, es ward, wie Josephus Ant. 18, 4, 3 uns erzählt, von den Römern in einem steinernen Hause unter Siegel verwahrt und dem Hohenpriester nur an den drei hohen Festtagen und an dem grossen Versöhnungstage überlassen. Sieben Tage vor dem Feste ward es aus dem Verwahr hervorgenommen, Kajaphas konnte es demnach jetzt schon in den Händen gehabt haben, allein er trug es nur bei den Festgottesdiensten und nicht in Synedrialsitzungen: der Hohepriester sollte nach Exod. 28, 35 und 43 den Priesterschmuck überhaupt nur bei Gottesdiensten anlegen, vgl. auch Josephus b. j. 2, 15, 4. Zweitens irren sie sich, wenn sie behaupten, der Hohepriester habe sein Kleid nicht zerreissen dürfen. In zwei Stellen des Leviticus, 10, 6 und 21, 10, wird ihm allerdings streng untersagt, das Haupt zu entblössen und die Kleider zu zerreissen, allein beide Male bezieht sich das Verbot nur auf die Trauer über die Todten. Er durfte es bei allen anderen Gelegenheiten, so zerreisst der Hohepriester Janathia *τὰ ἱμάτια*, 1 Macc. 11, 71; so sah man, als die Bürger Jerusalems die heranrückenden Römer nicht freundlich begrüssen wollten, die Hohenpriester das Haupt mit Asche bestreut und die Brust entblösst, da sie die Kleider zerrissen hatten. Joseph. b. j. 2, 15, 4. Das Zerreissen der Kleider war in der alten Welt bei den Griechen und Römern, wie bei den Barbaren üblich als Zeichen grossen Schmerzes und tiefer Trauer. cf. Herodot 3, 66. 8, 99. Aeschylus, Persae 123. Curtius 3, 11. 4, 10. 5, 12 (Perser). Seneca, dialog. 3, 19, 3. Suetonius, Julius Caesar 33. Nero 40 (Römer). Lucianus, *de luctu 12* (ganz allgemein): in dem Alten Testamente stossen wir vielfach auf diese Sitte: Gen. 37, 64. 44, 13. Richt. 11, 35. 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2, 11. 3, 31. 13, 31. 1 Reg. 21, 27. 2 Reg. 5, 8. 6, 30. 11, 14.

19, 1. 22, 11, 19. Esra 9, 3. Esth. 4, 1. Jerem. 41, 5. Bei allen Gotteslästerungen mussten die Zuhörer ihre Kleider zerreissen, nur nicht die Zeugen. Die Mischna sagt Sanh. 7, 5: *Judices autem stant, erecti vestesque discerpunt, non resarciendas* (Maimonides legt dieses *non resarciendas* so aus: *non concinnant aut copulant veluti textu, ita ut ruptura agnosci non possit. At consuere licet)* und Gemara babyl. zu Moed katon fol. 26, 1 begründet diess aus 2 Reg. 18, 37. Und eine Gotteslästerung findet Kajaphas in dem Bekenntniss Christi: er spricht nach Matthäus, während er seine Kleider zerreisst: *ἐβλασφήμησε.* Eine Gotteslästerung ist das Bekenntniss Jesu, dass er der Messias, der Sohn Gottes sei, nach dem Urtheile des Hohenpriesters und Vorsitzenden des Synedriums! Sicher hatte der Herr keine andre Auffassung bei diesem Manne erwartet; nichtsdestoweniger aber durfte er nicht mit seinem Bekenntnisse zurückhalten; selbst wenn er nicht eidlich befragt worden wäre, hätte er vor dem Hohenrathe sich als den Messias und den Sohn Gottes bekennen müssen. Eine unumwundene, feierliche Erklärung, wer er sei, war er seinem Volke schuldig, und wo hätte er diese Erklärung besser abgeben können, als vor der obersten Behörde im Lande, als vor den Hohenpriestern und Obersten, den Vertretern des ganzen Volkes der Juden? Es musste zwischen ihm und seinem Volke zu solch einer Scene kommen, denn entscheiden sollte sich das Volk, ob es den Eckstein, auf welchem Gott der Herr ein neues Jerusalem, einen neuen Tempel, sein Reich im Geist und in der Wahrheit gründen wollte, annehme oder verwerfe. Jene Alten, welche das Zerreissen des hohenpriesterlichen Gewandes allegorisch auslegten und als eine Weissagung fassten, haben nur an falscher Stelle einen richtigen Gedanken angebracht. Diese Sitzung des Synedriums ist eine hochbedeutsame, diese Stunde ist die entscheidende Stunde für Israel. Der Herr offenbarte sich den Obersten seines Volkes in seiner ganzen Wahrheit und Herrlichkeit: wenn sie in dieser letzten Stunde von ihrem Neide und Unglauben abgelassen hätten, so wurde aus dem Israel nach dem Fleische das Israel nach dem Geiste, so blieb ihnen das Gottesreich und das volle Erbe. Die Hohenpriester und Obersten des Volkes nahmen das Selbstzeugniss Christi nicht gleichgültig hin: es reizte ihren Zorn, erbitterte sie auf das Höchste. Für einen Gotteslästerer sieht der Hohepriester, der dem Synedrium präsidirt, den Messias, den Sohn Gottes an! Thut er's aus voller Ueberzeugung? Schenkel findet die zur Schau getragene Entrüstung nicht bloss erkünstelt: Keim ist noch viel entschiedener. „In seiner Seele," sagt er 3, 336, „hatte keinen Augenblick der Zweifel gekämpft über ein Messiasthum, welches ihm in jeder Form, auch bei besserer Vertretung, als Betrug oder Schwärmerei erschien, und dessen Namen schon, die Gottessohnschaft insbesondere, er nur zögernd und ängstlich in den Mund genommen; aber im Anblick dieser unerhörten Ueberhebung, wusste er selbst die kühle, kluge Ruhe nicht mehr zu behaupten, welche der Saddukäer sonst im Anblick menschlicher Thorheiten nicht zu verlieren pflegte, und seine Leidenschaft selbst brach nicht als Zorn oder Hohn oder Mitleid, sie brach fast unerhörter Massen und wahrlich nicht zum Schein als Religion, als Eifer Gottes, als frommer Schrecken aus, indem er trauernd und voll Abscheu, als müssten Gottes Gerichte auf den Frevler und auf Jerusalem zucken, vom Sitze aufsprang, seinen feinlinnenen Priesterrock zerriss, wie es bei Gotteslästerung üblich war, die Brust entblösste, und mit lauter, doch bebender, stockender Stimme

rief: er hat Gott gelästert.“ Mir ist es nicht möglich, eine solche gute Meinung von Kajaphas zu hegen. Ich betrachte ihn mit Zwingli, Calvin, Gerhard, um nur drei Zeugen aufzuführen, als einen Heuchler, welcher hier eine sittliche Entrüstung zur Schau trägt, welche in seinem Herzen keine Wurzel hat. Ist diese ganze Gerichtssitzung nicht eine Schelmerei, ein Bubenstück, bei welchem diesem Manne die grosse Rolle zugefallen ist? Gottes Gerichte soll der Mensch niederblitzen sehen, welcher sich auf den Stuhl des Gerichtes setzt, nachdem er Auftrag gegeben hat, falsche Zeugen auf jede mögliche Weise zu gewinnen, mit der bestimmt ausgesprochenen Absicht, das Todesurtheil über den Gefangenen auszusprechen! Kajaphas hat längst aufgehört, an einen gerechten Gott zu glauben! Wer einen Justizmord begehen will, kennt keine Gottesfurcht mehr. Er eifert nicht um Gottes Ehre, sondern er eifert um seiner Ungerechtigkeit, um seines Vortheils willen. Wie entsetzt springt er auf und statt, wie es dem Vorsitzenden, bei den Israeliten galt das auch, gebührt, die Mitglieder des Synedriums um ihre Ansicht zu befragen, oder ihnen, was das einzig Richtige gewesen wäre, eine Prüfung dieser Aussage Christi vorzuschlagen, lässt er sie absichtlich nicht zur Besinnung und zum Worte kommen. Alle weiteren Verhandlungen will er abschneiden: das Urtheil der Richter durch seine Erklärung, die, da er Hoherpriester war, ausserordentliches Gewicht besass, bestimmen und beherrschen. Nachdem er das Verbrechen der Blasphemie konstatirt hat, wendet er sich erst an die Mitglieder des Synedriums mit den Worten: *τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων;* soweit stimmen Matthäus und Markus wörtlich überein. Matthäus fährt allein fort: *ἴδε νῦν*, sofort aber vereinigen sich beide Evangelisten wieder, *ἠκούσατε τῆς βλασφημίας*, Markus, *τὴν βλασφημίαν*, so Matthäus, *τί ὑμῖν δοκεῖ* (Matthäus), *φαίνεται* (Markus). Nicht bloss jedes weitere Vernehmen von Zeugen hält der Hohepriester für überflüssig, sondern überhaupt jedes Recurriren auf irgend welches Zeugniss, er erklärt damit, dass, was Markus vorher bemerkte, dass nämlich auch so die Aussagen der beiden Zeugen nicht übereingestimmt hätten, vollständig richtig ist, denn, wenn jene Aussagen wirklich den Angeklagten belastet hätten, wäre es Thorheit gewesen, sie links fallen zu lassen. Je mehr man auf Jesum bringen konnte, desto besser war es für sie, die ungerechten Richter. Zugleich setzt dieses Wort aber auch in ein helles, grelles Licht, was die Aufforderung des Kajaphas an den Herrn, sich gegen die Zeugen zu vertheidigen, werth ist. Wenn diese Zeugnisse ihm selbst, wie wir hier aus seinem eigenen Munde hören, so wenig gelten, dass er verzichtet, von ihnen irgend welchen Gebrauch zu machen, so muss er vorhin arglistig denselben einen Werth beigemessen haben, den sie nicht besassen, an den er selbst nicht glaubte. Jedes andere Zeugniss ist jetzt unnöthig, denn sie haben jetzt das Selbstzeugniss Jesu: dieses genügt, dieses reicht vollkommen aus, um ihn zum Tode zu verdammen. *Ἴδε, νῦν.* Siehe, was sie so lange gesucht haben, das haben sie jetzt, das hat er ihnen in diesem Augenblicke selbst geliefert, nicht bloss ein ausgiebiges Material zu einer Anklage auf Leben und Tod, sondern einen triftigen Grund zum verdammenden Urtheil! Denn gehört haben sie seine Blasphemie, er hat sich selbst als einen Gotteslästerer mit unzweideutigen Worten vor ihnen enthüllt. Der Prozess ist damit auch entschieden: *τί ὑμῖν δοκεῖ* oder *φαίνεται*, *quidnam vobis videtur*, *quaenam vobis sententia est?* In dem klassischen Griechisch hat *φαίνεσθαι* sehr häufig diese Bedeutung. Gut merkt

Bengel an: *rem ut expeditam tractat. Moses ait: blasphemus moriatur. Caiphas dicit: Jesus est blasphemus. Assessores concludunt: Jesus moriatur.* Allerdings ein Zeugniss hatten sie nicht mehr nöthig zu suchen, wenn es bei ihnen feststand, dass die Aussage, Christus und der Sohn Gottes zu sein, eine Blasphemie sei. Denn auf Blasphemie stand der Tod. Levit. 24, 16 steht geschrieben: „wer den Namen Jehovas lästert, soll getödtet werden; steinigen soll ihn die ganze Gemeinde, wie den Fremdling, so den Eingeborenen, wenn er den Namen lästert, soll er getödtet werden.“ Ist aber diese Voraussetzung, von welcher Kajaphas ausgeht, eine begründete? Liess sich dem Herrn darauf hin, dass er sich für Beides ausgab, kurzer Hand der Prozess machen? Hier bedurfte es in der That eines Zeugnisses und zwar eines doppelten Zeugnisses. Das Zeugniss der Menschen und das Zeugniss der heiligen Schrift musste gehört und geprüft werden. War dem Volke Israel ein Messias verheissen, so konnte es an und für sich durchaus keine Blasphemie sein, wenn sich ein Israelit für den Messias erklärte. Er war dann erst ein Gotteslästerer, wenn man ihm den Gegenbeweis liefern konnte. Nun hat das Gesetz keine Bestimmungen darüber, wie die Prüfung eines, welcher prätendire, der Messias zu sein, vorzunehmen sei: allein, da man den Propheten, welchen Moses Deut. 18, 15 verheissen hat, für den Messias nahm, vgl. Joh. 1, 21. 6, 14, lag es sehr nahe, den Messias wie einen Propheten zu prüfen. „Und so du sprichst in deinem Herzen,“ heisst es Deut. 18, 21 f., „wie sollen wir erkennen das Wort, das Jehova nicht geredet? Was der Prophet redet im Namen Jehovas und das Wort geschieht nicht und trifft nicht ein: das ist das Wort, das Jehova nicht geredet; aus Vermessenheit hat es der Prophet geredet, scheue dich nicht vor ihm.“ Der Prozess gegen Jesum als den Pseudochrist konnte also in der gesetzlichen Weise nur so informirt werden, dass man durch Zeugen konstatirte, er habe das und das verkündet und was er verkündet, sei nicht eingetroffen. Hinsichtlich des Bekenntnisses, er sei der Sohn Gottes, konnte auch nicht so schnell verfahren werden: hier war, da Jesus diese Behauptung auf Grund der heiligen Schrift that, Matth. 22, 43 ff. und die Parallelen, die Lehre der heiligen Schrift erst zu ermitteln und festzustellen. Beides unterliess der Hohepriester, ohne das Zeugniss der Menschen und der heiligen Schrift zu hören, meinte er, liesse sich vorgehen und erkennen. Er sprach es offen aus, dass in der Erklärung, der Christ und der Sohn Gottes zu sein, eine Blasphemie enthalten sei. „Mit solchen Worten,“ schreibt Keim 3, 337, „rief er zur Abstimmung, wahrhaftig nicht in schlauer Ueberraschung und Ueberstürzung, sondern in der Fülle der Ueberzeugung.“ Das böse Gewissen eilt, so schnell wie möglich ein *fait accompli* zu erhalten: ein gutes Gewissen setzt sich über die gesetzlichen Bestimmungen nicht hinweg. Das Hasten des Kajaphas ist ein böses Zeichen: das Verletzen der Rechtsformen bestätigt, dass Keim im Unrechte und Chrysostomus, dem die Ausleger fast ohne Ausnahme folgen, vollkommen im Rechte ist. Der alte Kirchenvater sagt (in Matth. 84): *οὐ φέρει τὴν ψῆφον οἴκοθεν, ἀλλὰ παρ' ἐκείνων αὐτὴν ὡς ὡμολογημένων ἁμαρτημάτων καὶ βλασφημίας δήλης ἐκκαλεῖται. Ἐπειδὴ γὰρ ᾔδεσαν, ὅτι εἰ τὸ πρᾶγμα εἰς ἐξέτασιν ἔλθοι καὶ διάγνωσιν ἀκριβῆ, ἀπαλάττει πάσης αὐτὸν αἰτίας, παρ' ἑαυτοῖς αὐτὸν καταδικάζουσι καὶ προκαταλαμβάνουσι τοὺς ἀκροατὰς λέγοντες· ὑμεῖς ἠκούσατε τῆς βλασφημίας, μόνον οὐχὶ καταναγκάζοντες καὶ βιαζόμενοι τὴν ψῆφον ἐξενεγκεῖν.*

Die Mitglieder des Hohenrathes stehen innerlich so wie Kajaphas: sie antworteten kurz und bündig: *ἔνοχος θανάτου ἐστίν.* Markus gibt uns die Antwort nicht wörtlich, er erzählt nur, und wir sind froh, dass er es so gehalten hat, denn wir erfahren dadurch, dass nicht eine kleine oder eine überwältigende Majorität jenes Todesurtheil ausgesprochen hat: er sagt: *οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν εἶναι ἔνοχον θανάτου.* Alle Synedristen verurtheilen ohne Weiteres den Herrn zum Tode. Was ist das für ein oberster Gerichtshof! Möchte er auch der Ueberzeugung sein, dass Jesus, weil er sich für den Messias und für den Sohn Gottes ausgegeben habe, den Tod verdiene, so konnte er doch in dieser Weise das Todesurtheil nicht aussprechen. Saalschütz bemüht sich in seinem Mosaischen Rechte S. 623 ff. vergebens, dieses Verfahren zu rechtfertigen; es ist ihm nicht gelungen und Jost, auch ein Jude, hat in seiner Geschichte des Judenthums 1, 280 ff., 403 ff. ehrlich anerkannt, dass alle Rechtsformen in dem Prozesse wider den Heiland verletzt worden sind. Die Mischna ordnet in dem tract. de Synedr. 4, 1 an: *illa (sc. pecuniaria iudicia) in quamcunque partem eodem die deciduntur: in his (sc. capitalibus iudiciis) die coepti iudicii sententia absolutoria perfertur, condemnatoria non nisi postridie.* Hier aber spricht der Hohepriester das Todesurtheil in derselben Sitzung aus, in welcher er das Verhör vorgenommen hat. Das Urtheil der einzelnen Richter ward niedergeschrieben: ich habe aus der Mischna tract. de Synedr. 4, 3 schon die Stelle mitgetheilt, in welcher von den zwei Schreibern geredet wird, welche die Stimmen der Freisprechenden und der Verurtheilenden aufzeichneten: nach der Glossa fand dieses Aufzeichnen so statt, dass bei den Prozessen wegen Geld und Gut die Richter ihren Urtheilsspruch gleich laut sagten, *at vero in iudiciis capitalibus non obtinet ea ratione, nam scripta erant suffragia absolventium. aut damnantium die praecedente.* Hier findet nur eine mündliche Stimmabgabe statt. Nachdem die Stimmen in dem einen Falle mündlich, in dem anderen schriftlich abgegeben waren, wurde der Angeklagte, oder die mit einander streitenden Parteien hereingeführt und der älteste Richter verkündete nun das Urtheil: die Mischna sagt in demselben Traktate 3, 7: *re confecta, partes intro vocantur. Qui natu maximus est inter iudices, partibus nomine compellatis, alteri quidem ait: tu innocenses: alteri autem: tu obligaris.* Auch dieses geschieht nicht: in tumultuarischer, rechtswidriger Weise wird das Urtheil hier gefällt.

Matth. 26.

(67) Da speieten sie aus in sein Angesicht und schlugen ihn mit Fäusten. Etliche aber schlugen ihn in's Angesicht. (68) Und sprachen: weissage uns, Christus: wer ist's, der dich schlug?

Mark. 14.

(65) Da fingen an etliche ihn zu verspeien und zu verdecken sein Angesicht und mit Fäusten zu schlagen und ihm zu sagen: weissage! Und die Knechte nahmen ihn mit Schlägen in Empfang.

Luk. 22.

(63) Die Männer aber, die Jesum hielten, verspotteten ihn, schlugen (64) und verdeckten ihn und fragten ihn und sprachen: weissage, wer ist's, der dich schlug? (65) Und viele andere Lästerungen sagten sie wider ihn.

Das Verhör bei Hannas gelangte dadurch vor der Zeit zum Schluss, dass ein Diener dem Herrn einen Backenstreich versetzte: das Verhör vor dem Hohenrathe wird zu Ende geführt, es schliesst sich aber sofort eine schmähliche Misshandlung des zum Tode Verdammten an, gegen welche die frühere ganz in den Hintergrund tritt. Es kann nicht in Frage kommen,

wer die sind, welche sich diese von Matthäus und Markus geschilderten Rohheiten erlauben. Grotius, Bengel, Kühnöl, Schleiermacher, Neander, Lange, Steinmeyer erklären, die Diener, die ὑπηρέται der Hohenpriester und Obersten des Volkes seien die Missethäter; Fritzsche, Bleek, Meyer, Hengstenberg, Keim, Keil halten die Synedristen für die Urheber, de Wette glaubt, dass dieses schwerlich richtig sei, Baumgarten-Crusius behauptet, es müsse ganz *in suspenso* gelassen werden. Allein die ersten beiden Evangelisten lassen keinen Zweifel übrig: die Hohenpriester, diese gebildeten, feinen Leute, welche eben erst zu Gericht gesessen hatten, begehen diese Gemeinheit; da sie den Verurtheilten nicht tödten können, denn das *ius gladii* hat der Hoherath schon lange verloren, martern sie ihn wenigstens, so weit es noch angeht. Der Schlusssatz bei Markus: καὶ οἱ ὑπηρέται zeigt, dass die τινές, von welchen er kurz vorher gesprochen hat, nicht zu denselben gehören; diese ὑπηρέται nahmen ihn in Empfang und jene τινές gehören zu denjenigen, aus deren Händen sie ihn überliefert erhalten. Auch aus Matthäus ist dasselbe zu erschliessen: er deutet mit keiner Silbe an, dass ein Wechsel im Subjekte sich inzwischen vollzieht: er erzählt in einem Athem: οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον und τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόςωπον αὐτοῦ. Das τότε, *tunc* deutet Bengel nicht schlecht: *quasi nil iam iniuriae posset inferri. Qui Dei honorem laedit, omni contumelia dignus est. Talem putabant Jesum.* „Mit der leidenschaftlichen Stimmung, welche den Schlusszuruf diktirt hatte,“ gesteht selbst Keim ein, ohne zu bedenken, wie er damit seine früheren Erklärungen von dem Eifer des Hohenrathes für Gottes Ehre und von dessen Ueberzeugtheit von der Gotteslästerung Christi in ein schiefes Licht bringt, „und mit dem Verdammungsurtheil gegen Jesus, obwohl es noch nicht das definitive war, schwand sofort die Würde der Versammlung, es begann die Rechtlosigkeit, die Misshandlung Jesu. Sonst war es Regel, fastend zu trauern an dem seltenen Tage, wo ein Hinrichtungsbeschluss stattgefunden (Bab. Sanhedr. fol. 63, 1: *cum synedrium quemquam morti adiudicavit, ne quidquam degustent illi isto die).* Für diesmal erwehrten sich auch ehrwürdige Synedristen, im Voraus die äusserlich anstandsvollen, innerlich brutalen Saddukäer, nicht der Antriebe orientalischen Geblütes.“ Ein Gotteslästerer galt als einer, dessen Seele aus dem Volke ausgerottet sei, als ein *exlex:* und so schäumten noch in dem Sitzungszimmer allerdings nicht alle, aber doch gerade genug Synedristen gegen Jesus ihre Wuth und Bosheit aus. Matthäus und Markus lassen die Misshandlungen mit dem Anspeien ihren Anfang nehmen: während aber Markus nur sagt, dass einige ἤρξαντο ἐμπτύειν αὐτῷ, berichtet Matthäus, dass diese rohen Menschen ihn in's Angesicht hineinspieen. Nicht vor Jesus spieen sie aus, diess galt bei den Juden schon für eine grosse Beschimpfung, cf. Hiob 30, 10, womit Herodot, 1, 99 zu vergleichen ist, sondern in das Antlitz hinein spieen sie ihm, was für die allergrösste Beleidigung angesehen wurde: cf. Num. 12, 14. Deut. 25, 9. Jesaj. 50, 6, womit verglichen zu werden verdient, was Seneca, dial. V, 38 berichtet. *Contumeliam tibi fecit aliquis: numquid maiorem quam Diogeni philosopho Stoico? cui de ira cum maxime disserenti adulescens protervus inspuit: tulit hoc ille leniter et sapienter. Non quidem, inquit, irascor, sed dubito tamen, an irasci oporteat. Quanto Cato noster melius? qui, cum agenti causam in frontem mediam quantum poterat adtracta pingui saliva inspuisset Lentulus iste, patrum nostrorum memoria factiosus et inpotens, abstersit faciem: et affir-*

mabo, inquit, omnibus, Lentule falli eos qui te negant os habere. Ad Helviam matrem de consolatione 13, § 6 f. heisst es: *qui vero adversus saevissimos casus se extollit et ea mala, quibus alii opprimuntur, evertit, ipsas miserias infularum loco habet, quando ita affecti sumus, ut nihil aeque magnam apud nos admirationem occupet, quam homo fortiter miser. Ducebatur Athenis ad supplicium Aristides, cui quisquis occurrerat, deiciebat oculos et ingemiscebat, non tamquam in hominem iustum sed tanquam in ipsam iustitiam animadverteretur. Inventus est tamen, qui in faciem eius inspueret: poterat hoc moleste ferre, quod sciebat neminem id ausurum puri oris, at ille abstersit faciem et subridens ait comitanti se magistratui: admone istum, ne postea tam improbe oscitet. Hoc fuit contumeliam ipsi contumeliae facere. cf. ep. 2, 2, 13.* Was Jesus Mark. 10, 34 und Luk. 18, 32 vorausgesagt und Jesaj. 50, 6 schon geweissagt hatte, das ging jetzt in die buchstäblichste Erfüllung. Markus erwähnt allein, dass sie dem Verspieenen das Angesicht verhüllt hätten, wodurch man doch wohl nicht eine spotthafte Vermummung, wie Meyer glaubt, mit ihm vornehmen, sondern ihn als ein Scheusal bezeichnen wollte, welcher jeden Menschen, der ihn ansehe, mit Abscheu und Entsetzen erfüllen müsse. Nun schritten sie dazu weiter *κολαφίζειν αὐτόν*, ihn also, wie Theophylactus, Euthymius schon auslegen, mit Fäusten zu schlagen, oder, wie Matthäus noch anmerkt, ihn zu *ῥαπίζειν*, also ihm Backenstreiche zu geben. Sie sprachen bei diesen Schlägen: *προφήτευσον*, so Markus, *προφήτευσον ἡμῖν*, so Matthäus, *Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* Da Markus nicht bemerkt, was Christus weissagen soll, so glauben Fritzsche und Meyer, dass sie den Propheten in dem Messias verhöhnen wollen, er soll zeigen, was er kann, er soll jetzt auf der Stelle eine Probe von seiner Kunst geben. Klostermann und Weiss verstehen es so, dass er denen, die ihn misshandeln, ihre Zukunft und ihr Gericht weissagen soll. Das Einfachste ist es aber doch, den Matthäus zu Hülfe zu nehmen, was die älteren Ausleger sammt und sonders und von den Neueren Kühnöl, de Wette, Bleek u. A. thun, und die Aufforderung hier zu finden, dass er sagen soll, wer ihn geschlagen habe. Matthäus erwähnt nun das Verhüllen des Hauptes nicht, will man mit Meyer und Fritzsche dieses Moment hier nicht zu Hülfe ziehen, so wird man auch den Gedanken Hengstenbergs, dass sie ihn nicht von vorn, sondern von hinten her in's Angesicht geschlagen hätten, abzuweisen haben, und es bleibt dann nur übrig, mit Meyer zu vermuthen, dass Jesus die ihm unbekannte Person nennen, mit ihrem Namen angeben soll, oder die *absurda irrisio*, wie Meyer schon ganz richtig die *acerba irrisio*, welche Fritzsche hier findet, zu statuiren. *Nam, quum προφητεύειν id sit quod μαντεύεσθαι, futura praedicere, iubent Jesum, quem tamquam Messiam vaticinandi facultate instructum esse oporteat, praedicere, quisnam se percusserit.* Allein ein solcher schlechter Wachtstubenwitz ist hier nicht angebracht, ebenso wenig aber auch die Nennung des Namens. Am Besten ist gewiss, hier den Matthäus aus dem Markus mit Kühnöl, de Wette, Hengstenberg, Keil zu ergänzen: Christus soll entweder mit verhülltem Haupte die ihn fragen bescheiden, ob sie ihn geschlagen oder nicht geschlagen haben, oder, nachdem die Decke wieder hinweggethan ist, die aus ihrer Mitte bezeichnen, welche ihn gemisshandelt haben.

Nachdem die Mitglieder des Hohenrathes so ihren Muthwillen mit Jesus getrieben hatten, nahmen ihn die *ὑπηρέται* in Empfang, denn *ἔλαβον* ist

auf Grund der besten Handschriften mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keil zu lesen, die *lectio recepta*, welche von Fritzsche und Hengstenberg noch vertheidigt wird und zu deren Erklärung sie auf die lateinischen Redensarten *alapam alicui infligere* und *contundere aliquem pugnis* verweisen, ist nichts als ein Interpretament. Mit Faustschlägen also nahmen die Knechte des Hohenpriesters den Gemisshandelten in Empfang; *ἔλαβον* entspricht hier ganz dem lateinischen *accipere*, cf. Cicero, Tuscul. 2, 14, 34: *Spartae vero pueri ad aram sic verberibus accipiuntur*. Der Vorgang der Synedristen gab den Amtsdienern des Synedriums die gewünschte Vollmacht. Sie setzten, wie wir aus Lukas, der hier wieder einsetzt, das gemeine Spiel ihrer Herren, wie es niedere Knechte zu thun pflegen, in der rohesten Weise nicht bloss fort, sondern suchten die Angeber dieses grausen Spieles noch zu überbieten. Mit Recht macht v. Hofmann geltend, dass das Schlagen und Verhüllen des Hauptes nicht ein Verspotten genannt werden kann. Er schliesst mit *ἐνέπαιζον αὐτῷ* den ersten Satz und findet nun in dem zweiten angegeben, worin die Verhöhnung bestand. „Ihn schlagend und ihn umhüllt habend, hiessen sie ihn weissagen, wer ihn geschlagen habe.“ Die Worte des recipirten Textes *ἔτυπτον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον* sind mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, v. Hofmann, Godet, Keil auf Grund der besten Zeugen, unter welchen der Sinaiticus und Vaticanus sich befinden, unbedenklich zu löschen. Nicht ohne Absicht bedient sich der Evangelist des starken Ausdruckes *δέρειν*, diese harten Fäuste der Knechte verstanden fester und härter draufzuschlagen. Nur eine Probe, wie sie den Propheten, den Sohn Gottes verspotteten, theilt Lukas mit: wir können aus dieser einen Probe schliessen, welcher Art die vielen Lästerreden waren, die sie ihm in sein heiliges Angesicht schleuderten. An einer Andeutung ist es *satis superque;* die heilige Schrift liebt es nicht, den Dreck der Sünde aufzuwühlen. Jene *κύματα ἄγρια θαλάσσης, ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας*, Jud. v. 13, sind kein erfreulicher Anblick. Dem Menschensohne verhüllten sie das Angesicht: die gesammte Menschheit muss über diese Karikirung des Heiligen, über diesen Frevel an dem Heiligen Gottes ihr Angesicht verhüllen!

Chrysostomus verweilt (in hom. 85 in Matth.) bei diesem Bilde des leidenden Heilandes. *Διὰ τί ταῦτα ἐποίουν, ἀναιρεῖν μέλλοντες; τίς χρεία τῆς κωμῳδίας ταύτης, ἢ ἵνα ἴδῃς αὐτῶν τὸν ἀκόλαστον τρόπον διὰ πάντων; καὶ ὅτι καθάπερ θήραμα εὑρόντες, οὕτω τὴν ἑαυτῶν ἐπεδείκνυντο παροινίαν, καὶ τῆς μανίας ἐνεφοροῦντο, ἑορτὴν ταύτην ποιούμενοι καὶ μεθ' ἡδονῆς ἐπιόντες καὶ τὸν φονικὸν αὐτῶν ἐνδεικνύμενοι τρόπον.* Weiterhin sagt er: *τοῦτο καὶ τὴν αὐτοῦ κηδεμονίαν ἐδείκνυ ἄφατον, καὶ τὴν πονηρίαν ἐκείνων τὴν ἀσύγγνωστον, οἳ ταῦτα ἐτόλμων εἰς τὸν οὕτως ἥμερον καὶ πρᾶον, καὶ τοιαῦτα κατεπᾴδοντα, οἷα καὶ λέοντα ἄρνιον ποιῆσαι ἱκανὰ ἦν. Οὐδὲν γάρ, οὐδὲν οὔτε αὐτὸς ἐνέλιπεν ἡμερότητος, οὔτε αὐτοὶ ὕβρεως καὶ ἀπηνείας, δι' ὧν ἐποίουν, δι' ὧν ἔλεγον.* Er findet hier die Erfüllung von Jesaj. 52, 14. *Τί γὰρ γένοιτ' ἂν τῆς ὕβρεως ταύτης ἴσον. Εἰς τὸ πρόσωπον γὰρ ἐκεῖνο, ὃ ἡ θάλασσα ἰδοῦσα ᾐδέσθη, ὃ ἐπὶ σταυροῦ ἥλιος θεασάμενος τὰς ἀκτῖνας ἀπέστρεψεν, ἐνέπτυον καὶ ἐῤῥάπιζον καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔτυπτον, ἐμφορούμενα μετὰ δαψιλείας ἀπάσης τῆς ἑαυτῶν μανίας. Καὶ γὰρ πληγὰς τὰς πασῶν ὑβριστικωτέρας ἐνέτειναν κολαφίζοντες, ῥαπίζοντες καὶ ταῖς πληγαῖς ταύταις τὴν ἀπὸ τοῦ ἐμπτύειν προςετίθεσαν ὕβριν. Καὶ ῥήματα πάλιν πολλῆς γέμοντα κωμῳδίας ἐφθέγγοντο λέγοντες προφήτευσον*

ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; ἐπειδὴ προφήτην αὐτὸν ἔλεγον πολλοί. Ἕτερος δέ φησιν, ὅτι καὶ περιβάλλοντες τὸ πρόσωπον αὐτοῦ τῷ ἱματίῳ, οὕτω ταῦτα ἐποίουν ὥσπερ τινὰ ἄτιμον καὶ τριοβολιμαῖον εἰς μέσον λαβόντες. Καὶ οὐκ ἐλεύθεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ δοῦλοι ταύτην τὴν παροινίαν εἰς αὐτὸν ἐπαροίνουν τότε. Ταῦτα ἀναγινώσκωμεν συνεχῶς, ταῦτα ἀκούωμεν ὡς χρή, ταῦτα ἐγγράφωμεν ἡμῶν τῇ διανοίᾳ· καὶ γὰρ ταῦτα ἡμῶν τὰ σεμνά. Aber bei dem letzten Gedanken des Chrysostomus sind mit Recht die Alten nicht stehen geblieben: sie haben aus diesen Misshandlungen des Herrn einen reichen Trost zu schöpfen verstanden. Hieronymus sagt: *sputaminibus susceptis faciem animae nostrae lavit*, und ähnlich die *Glossa ordinaria: conspui voluit, ut nos lavaret.* Ebenderselbe Vater legt den Schlägen, welche Jesus erduldete, eine heilsame Kraft bei. *Quod colaphis illis suis, quibus in caput percussus est, caput humani generis, quod est Adam, sanaverit, quodque alapas palmis inflictas ideo percussus sit, ut manuum complosione laetitiam testati grato corde et ore ei applauderemus.* Der alte Dichter Sedulius singt, Alles zusammenfassend:

Namque per hos colaphos caput est sanabile nostrum,
Sputa haec per dominum nostram lavare figuram,
His alapis nobis libertas maxima plausit.

Auch die Verhüllung des Hauptes wusste man sich zu deuten: Hieronymus sagt: *velamine faciei suae velamen cordium nostrorum Christus abstulit.* „Das ist die erste Handlung mit dem lieben Herrn Christo,“ so schliessen wir mit Luther, „gehalten in Kaiphas Haus, da sie ihn zum Ketzer und Gotteslästerer machen. Daran lassen sich die Hohenpriester sättigen; und steht der Handel darauf, dass sie auch weltliche Anklage wider ihn vor Pilatum bringen und ihm vollends zum Tode helfen. Indess, da sie solches berathschlagen, ein Jeder bei sich selbst, muss der unschuldige, liebe Herr Christus herhalten, ihm in sein heiliges Angesicht speien, sich mit Fäusten schlagen lassen, da und dort rufen, stossen und höhnen lassen; denn sie meinen, sie thuen recht daran, weil er als ein Ketzer und Gotteslästerer erkannt ist. Dass er sagt, er sei Christus, da treiben sie ihren Spott aus. Einer schlägt ihn vorn, der Andere hinten. Ei, bist du Christus, Lieber, sagen sie, weissage, wer hat dich geschlagen? Solch Verspeien und Lästern wird gewährt haben die ganze Nacht bis an den Morgen. Ob dergleichen uns auch begegnet, mögen wir auf unseren Herrn Christum sehen und an ihm Geduld lernen und den rechten Trost schöpfen, ob wir um seines Wortes willen mit ihm müssen leiden, dass wir die Hoffnung haben, wir werden auch mit ihm leben und zur Herrlichkeit erhoben werden.“

16. Petri Verleugnung.

Matth. 26, 58. 69—75.

(58) Petrus aber folgte ihm nach von ferne bis zu dem Hof des Hohenpriesters u. ging hinein u. setzte sich bei die Knechte, auf dass er sähe, wo es hinaus wollte. (69) Petrus aber sass draussen in dem Hof, und es trat zu ihm eine Magd u. sprach: und du warest auch mit dem Jesus aus Galiläa. (70) Er leugnete aber vor Allen und sprach: ich weiss nicht, was du sagst.

Mark. 14, 54. 66—72.

(54) Und Petrus folgte ihm nach von ferne bis hinein in den Hof des Hohenpriesters und er sass bei den Knechten und wärmte sich an dem Feuer. (66) Und da Petrus in dem Hofe unten war, kommt des Hohenpriesters Mägde eine (67) und da sie sah, Petrus sich wärmen, schaute sie ihn an und sprach: auch du warst mit dem Jesus von Nazareth. (68) Er leugnete aber und sprach: ich kenne ihn nicht und weiss nicht, was du sagst.

Luk. 22, 54—62.

(54) Petrus aber folgte von ferne. (55) Da zündeten sie ein Feuer an mitten im Hofe und setzten sich zusammen und Petrus setzte sich mitten unter sie. (56) Da sah ihn eine Magd sitzen bei dem Feuer und sah ihn scharf an und sprach: auch dieser war mit ihm. (57) Er aber verleugnete ihn und sprach: Weib, ich kenne ihn nicht.

Joh. 18, 15—18, 25—27.

(15) Simon Petrus aber folgte Jesu nach u. der andere Jünger. Derselbige Jünger war dem Hohenpriester bekannt und ging mit Jesu hinein in den Hof des Hohenpriesters. (16) Petrus aber stand draussen vor der Thüre. Da ging der andre Jünger, der dem Hohenpriester bekannt war, hinaus und redete mit der Thürhüterin und führte Petrus hinein. (17) Da sprach die Magd, die Thürhüterin zu Petrus: bist du nicht auch einer von den Jüngern dieses Menschen? Und Jener sprach: ich bin es nicht.

„Es haben alle Evangelisten," sagt Luther, „den Fall Petri auf's Allerfleissigste beschrieben und alle seine drei Verleugnungen klar angezeigt, dagegen Alles, was Christo widerfahren ist, mit kurzen Worten von ihnen angezeigt ist. Ich glaube, dass in der ganzen Passion kein Ding so fleissig beschrieben sei, als die Verleugnung Petri, sonderlich von dem Evangelisten Johannes, als sollte er sagen: die Frucht und der Nutzen des Leidens Christi soll dieser sein, dass ihr darin habet Vergebung der Sünden; dass sich also die Verleugnung Petri am Besten in die Passion reimt. Denn kein Artikel des Glaubens schwerer ist zu glauben, denn der Artikel, so da heisst: ich glaube Vergebung der Sünden. Ursach ist: die andern Artikel, dass Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, unser Vater sei; *item*, dass Jesus Christus, Gottes Sohn, gelitten und gestorben sei u. s. w., sind wohl schwerer in dem, wenn man davon soll reden und sie begreifen, aber sie gehen allzumal ausser uns und kommen mit uns nicht in die Erfahrung, treffen uns auch nicht: aber Vergebung der Sünden trifft und gilt mir und dir. Was habe ich auch davon, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat, dass Christus gestorben und der h. Geist gekommen ist, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden? Weil nun dieser Artikel schwerer eingeht und der Mensch so hoch erschrickt vor der Hölle, vor Gottes Zorn und Gericht, darum hat er müssen vorgebildet werden in Petro, dass ein jeder sich dess trösten soll und wissen, Christi Reich sei nichts anders, denn Vergebung der Sünden. Wenn ich Petrum abmalen könnte, wollte ich allenthalben auf ein jedes Härlein auf seinem Haupte schreiben „Vergebung der Sünden"; darum dass er ein Exempel ist dieses

Artikels von Vergebung der Sünden." Auch Calvin erkennt die hohe Bedeutung dieser Geschichte an: *lapsus Petri*, sagt er, *qui hic narratur, illustre infirmitatis nostrae speculum est. Rursum in eius poenitentia memorabile bonitatis et misericordiae Dei exemplum nobis proponitur. Itaque historia, quae de uno homine narratur, communem toti ecclesiae doctrinam et quidem apprime utilem continet, tum quae stantes ad sollicitum timorem erudiat, tum quae lapsos erigat veniae fiducia.* Das ganz besondere Interesse, welches sämmtliche Evangelisten an diesem Ereignisse nehmen, hat neuerdings Baumgarten-Crusius wieder hervorgehoben.

Als Jesus in dem Garten Gethsemane von der Schaar gebunden wurde, flohen alle seine Jünger. Zwei aber von ihnen ermannten sich bald wieder: die Synoptiker wissen nur von einem, aber das vierte Evangelium, welches offenbar den Bericht der andern Evangelien voraussetzt und zu ihm nur höchst dankenswerthe Nachträge liefert, kennt noch einen zweiten. Ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει (αὐτῷ ἀπό schiebt Matthäus noch ein) μακρόθεν schreiben Matthäus und Markus, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Lukas und Johannes, welcher letztere den Simon Petrus auch an erster Stelle nennt. Ein nicht ungewöhnlicher Pleonasmus ist ἀπὸ μακρόθεν bei Matthäus und Markus: cf. Lobeck ad Phryn. p. 93: der ganze Petrus spiegelt sich in diesem ἀκολουθεῖν ἀπὸ μακρόθεν ab. Bengel hätte desshalb nicht Noth gehabt zu seiner richtigen Bemerkung: *medius inter animositatem et timorem* zuerst auf V. 51 und dann auf V. 70 bei Matthäus zu verweisen. Unser Vers liefert zu dieser Charakteristik schon das vollständige Material. *Quod sequitur*, sagt der alte Gerhard, *amoris est, quod e longinquo sequitur, timoris: caritas ipsum trahit, timor retrahit.* Petrus folgt: hat er damit Recht gethan? Steinmeyer will ihn weder rühmen noch tadeln. Er sagt S. 112 f.: „Petrus dringt in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes in der ausdrücklich bezeugten Absicht, den Ausgang der Sache zu verfolgen (Matth. 26, 58). Das war ein Interesse, welches er bei s e i n e m Verhältniss zu Jesu zu verleugnen ausser Stand war. Man kann es ihm daher weder zum Ruhme anrechnen, dass er den augenscheinlichen Gefahren seines Schrittes mit Muth entgegengeht, noch darf man einen Vorwurf gegen ihn auf den Umstand gründen, dass er die Geborgenheit nicht benutzt, die der Herr den Seinen in der Stunde seiner Verhaftung gesichert hat, sondern uneingedenk der empfangenen ausdrücklichen Warnung in eine versuchungsvolle Lage tritt, in eine Lage, welcher seine Kräfte nicht gewachsen sind." Ich bin nicht im Stande, dieses Urtheil zu unterschreiben. Ich verkenne durchaus nicht, dass die Liebe den Petrus des Herrn Warnung missachten lässt, dass sie ihn treibt und hierher zieht, und spreche sehr gerne mit Chrysostomus (hom. 84 in Matth.): πολλὴ ἡ θερμότης τοῦ μαθητοῦ: aber ich muss doch behaupten, er hatte hier nichts zu suchen. Das τέλος hatte Jesus schon vorausgesagt: wollte er sich überzeugen, ob es wirklich ein solches Ende nähme mit dem Christus, dem Sohne Gottes? Schwerlich, denn er schenkte doch wohl den Worten Jesu vollen Glauben. Es wird im Ganzen nur Neugier gewesen sein, welche ihn zu diesem Nachgehen ἀπὸ μακρόθεν, also zu diesem vorsichtigen, ängstlichen Nachschleichen verlockte, denn dass er dem, welchen seine Seele liebte, nichts helfen, dass er ihm nur schaden konnte, hatte er eben erst in dem Garten zu seiner tiefen Beschämung zur vollen Genüge erfahren. Die Gefahr, welche ihm drohte, welche in dieser Nacht noch zur Verleugnung Christi ihn ver-

anlassen sollte, war ihm geweissagt: er hatte an sich zu denken, für sich zu sorgen. Seine Pflicht war es nicht, die Versuchung aufzusuchen, um in ihr zu fallen, sondern in der Geborgenheit, welche der treue Heiland ihm und den Andern verschafft hatte, durch Wachen und Beten sich zu stärken zu dem bevorstehenden Kampfe. Calvin, welchem Gerhard beistimmt, bemerkt in der *harmonia evang.* ganz treffend: *ac primo quidem notandum est, inconsiderate fecisse Petrum, quando in aulam usque pontificis ingressus est. Pietatis quidem fuit magistrum sequi: sed quia futurae suae defectionis admonitus fuerat, debuit potius in angulo aliquo latere, ne peccandi occasioni se offerret. Ita saepe contingit, fideles specie virtutis in tentationes se proiicere. Quare rogandus est dominus, ut nos contineat spiritus sui freno, ne modulo nostro egressi statim poenas demus.* Hiermit ist zu vergleichen, was er zu Johannes bemerkt: *quum testatus esset voce sua Christus, se Petro et aliis parcere, longe utilius fuisset gemere et precari in obscuro aliquo angulo, quam prodire in oculos hominum, quum tam male firmus esset.* Wenn Matthäus nun angibt, dass Petrus *ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως* gefolgt sei, so wird *αὐλή* hier nicht mit Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer u. A. als Hof, sondern, wie das Wort schon V. 3 gebraucht war, als Haus, Palast mit de Wette, Bleek, Keil, Weiss u. A. zu verstehen sein, denn er bemerkt in dem folgenden erst, dass er, der bis zu der *αὐλή* nachgefolgt sei, auch hineingegangen sei. Lukas berichtet mit keiner Sylbe, dass Petrus von ferne nachgewandelt und in den Palast gelangt sei, er zeigt ihn uns auf ein Mal drinnen bei dem Feuer sitzen: Markus lässt ihn gleich *ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλήν* nachgehen. Hier wird aber die *αὐλή* nicht mehr der Palast des Hohenpriesters im Allgemeinen, sondern *in specie* der Hof desselben sein, denn in dem Palaste selbst können die Amtsdiener nicht ein Feuer, um sich zu wärmen, angezündet haben: Lukas bestätigt dieses, denn er unterscheidet scharf von dem *οἶκος* des Hohenpriesters, in welchen Jesus geführt wurde, diese *αὐλή*, in welcher die Wachmannschaften sich aufhielten. Wie Petrus in den Hof des Hohenpriesters und zwar des Kajaphas, denn das erhellt bei Matthäus aus V. 57, glücklich gelangt ist, erfahren wir aus Johannes. Dieser nämlich erzählt, dass noch ein Jünger den Simon Petrus begleitet habe. Er nennt diesen andern Jünger — *ἄλλος μαθητής* wird auf Grund des Codex Sinaiticus, Alexandrinus und Vaticanus wohl statt *ὁ ἄλλος μαθητής* zu lesen sein — nicht mit Namen und so ist den Hypothesen ein weites Feld eröffnet. An irgend einen unbekannten Anhänger Christi denken Augustinus *(tr. 113 in Joan.): quisnam iste sit discipulus, non temere affirmandum est, quia tacetur*, Calvin *(magis probabile est, hunc non fuisse unum ex duodecim, sed vocari discipulum, quia doctrinam filii Dei amplexus esset)*, Gerhard, Calov, Gurlitt; an einen frommen Bürger Jerusalems Grotius; an den Hauswirth bei dem Passamahle Bynäus: allein warum sollte Johannes, welcher so genau über die Einführung des Petrus unterrichtet ist, uns den Namen jenes Mannes verschweigen: in eine Verlegenheit konnte er doch wohl nicht mehr gebracht werden? Seltsam genug erkennt Heumann in diesem Anonymus den Judas Ischariot: allein diesen würdigt Johannes, vgl. 18, 5, längst nicht mehr des Jüngernamens. Augustinus kennt noch eine andre Fassung: *solet autem se idem Johannes ita significare.* Diese Ansicht vertreten Chrysostomus, Cyrillus, Nonnus, Nicephorus, Theophylactus, Euthymius, Beda, Thomas Aquinas, Luther, Melanthon, Lampe, Kühnöl, de Wette, Tholuck, Lücke,

Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Luthardt, Godet, Meyer, Neander, Keim u. A. mehr. Johannes liebt es seinen Namen zu unterdrücken, vgl. Kap. 1, 35 und 40. 13, 23. 20, 2, 38. 21, 7, 20 und so empfiehlt es sich auch am Meisten, unter dem *ἄλλος μαθητής* hier *τὸν ἄλλον μαθητήν, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*, wie es 20, 2 heisst, den Johannes also zu vermuthen. Dieser *ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ*. Wie Johannes mit dem Hohenpriester, und hier kann dieser Hohepriester nicht Kajaphas, sondern nur Hannas sein, denn, dass Jesus zu dem Hohenpriester Hannas gebracht worden sei, ist erst V. 13 bemerkt worden, bekannt geworden ist, kann nicht angegeben werden. Nonnus glaubt, er habe im Auftrage seines Vaters Fische in dessen Haus früher getragen. Luthardt, er habe sie selbst geliefert: können Fische von dem See Genezareth in dem mehrere Tagereisen entfernten Galiläa nach Jerusalem geschafft werden? Nicephorus, er habe dem Hohenpriester ein Grundstück verkauft: ging das bei Lebzeiten seines Vaters? Hieronymus, er sei von edler Abkunft (nach Ewald von priesterlichem Geschlechte) gewesen: und dabei Fischer? Lyra, eine Verwandte sei in jenem Hause in Diensten gewesen: und desshalb war er mit dem Hohenpriester so gut Freund, dass die Thürhüterin ihn ohne Weiteres einliess? Einige, wie Lyra erwähnt, er sei in dem Gesetze ausserordentlich bewandert gewesen, und Hengstenberg, er habe früher in Jerusalem studirt und bei dem Hohenpriester die köstliche Perle gesucht: allein Johannes war zu einem Gesetzesgelehrten, den man um Rath fragen konnte, noch zu jung und von solch intimen Beziehungen zu Hannas zeigt sich keine Spur. Es wird eine äusserliche Bekanntschaft, vielleicht eine entfernte Verwandtschaft, gewesen sein: wir wissen durchaus nichts genaueres. Johannes verschweigt diesen Umstand nicht: er will nicht grösser scheinen, als er ist. Gut sagt Chrysostomus (hom. 83 in Joh.): *καὶ ὅρα, πῶς ὑποτέμνεται τὸ ἴδιον ἐγκώμιον. Ἵνα γὰρ μή τις λέγῃ, πῶς, πάντων ἀναχωρησάντων, οὗτος καὶ ἐνδοτέρω τοῦ Σίμωνος εἰςῆλθεν, λέγει, ὅτι καὶ τοῦ ἀρχιερέως γνώριμος ἦν· ὡς μηδένα θαυμάζειν, ὅτι ἠκολούθησε, μηδὲ ἐπὶ ἀνδρείᾳ αὐτὸν ἀνακηρύττειν.* Eine Heldenthat, das sollen wir nicht denken, war es also nicht, dass Johannes in das Haus des Hohenpriesters zugleich mit Jesus hineintrat; weil er ein Bekannter des Hohenpriesters war, so hatte er einen freien Zutritt und vollständige Sicherheit vor den Amtsdienern und dem Hausgesinde. Mit Simon Petrus war Johannes nachgegangen, aber, als die Thüre des Hauses sich dem Johannes öffnete, scheint es jenem an dem Muthe der Nachfolge gefehlt zu haben. Treffend bemerkt Chrysostomus desshalb: *τὸ μὲν οὖν ἐλθεῖν ἐκεῖ, πόθου· τὸ δὲ μὴ εἰςελθεῖν ἔνδον, ἀγωνίας καὶ φόβου. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ταῦτα ἀνέγραψεν ὁ εὐαγγελιστής, προοδοποιῶν τῇ ἀπολογίᾳ τῆς ἀρνήσεως.* Oder, wenn Johannes etwas von ihm abgekommen war, da das Gedränge bei der Einbringung des Herrn in das Haus gross gewesen sein mag, so hatte er nicht das Herz an die Thüre zu klopfen und um Einlass zu bitten. Er stand draussen vor der Thüre. Sobald Johannes gewahr wurde, dass Petrus nicht mit in die *αὐλή*, in den Hof, gekommen sei, ging er hinaus — *ἐξῆλθεν* sagt der Evangelist und will damit nicht sagen, dass er aus dem Hofe hinaus auf die Strasse gegangen sei, sondern nur, dass er den Hof wieder verlassen und sich in den Thorweg begeben habe: dort sprach er mit *τῇ θυρωρῷ*. Die Alten hatten auch schon Thürhüter, *ostiarii*, *ianitores*, bei den Römern genannt, diese lagen in den früheren Zeiten an

einer Kette im Eingange, cf. *Auctor de claris rhet. 3*, *Columella r. r. 1, praef. Ovidius, am. 1, 6, 1*, später aber hatten sie dicht an der Thüre ein eigenes Gemach, θυρωρεῖον bei den Griechen, *cellula ianitoris* (Suetonius, Vitellius 16) genannt. Ob bei den Griechen und Römern auch Thürhüterinnen vorkommen, ist die Frage, Wüstemann (Palast des Scaurus S. 35) und Böttiger, Sabina 1, 17 und 45 behaupten es; Rein (Gallus 2, 129 f.) stellt es aber ganz bestimmt in Abrede. Hier versah eine παιδίσκη dieses Amt, wie die Magd Rhode in dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus Act. 12, 13; denn bei den Juden verrichteten Mägde diesen Dienst, cf. 2. Sam. 4, 6 in der 70 und Joseph. Ant. 7, 2, 1. Die Thürhüterin machte keine Umstände; warum nicht? sagt der Evangelist noch besonders, er war ein Bekannter des Hohenpriesters, ihm konnte sie sein Begehren nicht abschlagen, er war eine Respektsperson und übernahm dem Hohenpriester gegenüber jede Verantwortung. Er führte den Petrus hinein in den Hof. Er that es und nicht, wie Chrysostomus, Erasmus, Grotius u. A. wollen, jene, denn εἰςήγαγε kann nur dasselbe Subjekt wie εἶπε haben, so richtig schon die Vulgata, Luther, Calvin: und damit leistete er demselben einen schlechten Freundesdienst in seinem Unverstande. Er war noch kein geübter Seelsorger und Seelenführer: er brachte seinen besten Freund aus purer Liebe an den Ort, wo er fallen musste.

Wie aber reimt sich das? Nach den Synoptikern ist Petrus in dem Hofe des Hohenpriesters Kajaphas und nach Johannes in dem des Hannas? Man hat sich bemüht, diese Differenz durch einen exegetischen Gewaltstreich zu beseitigen; da nur Einer von dem Hofe des Hannas redet, drei dagegen von dem Hofe des Kajaphas, so hat man den Bericht des Einen für etwas verwirrt und ungeordnet erklärt. Ich habe in dem Abschnitte über das Verhör bei Hannas schon mitgetheilt, dass eine grosse Menge von Auslegern und Lebensbeschreibern den V. 24 bei Johannes als eine nachträgliche Bemerkung betrachtet, weil der Verfasser verabsäumt habe, am rechten Orte zwischen V. 14 und 15 zu erzählen, dass Jesus von Hannas zu dem Kajaphas abgeführt worden sei, und habe dort die Unstatthaftigkeit dieser Ansicht nachgewiesen. Es wird als gesichertes Resultat bezeichnet werden dürfen, dass Alles, was bei Johannes von V. 15—23 erzählt wird, in dem Hause und Hofe des Hohenpriesters Hannas sich zugetragen hat. Hier stehen die Synoptiker also im entschiedensten Gegensatze zu Johannes: ich glaube aber nicht, dass dieser Gegensatz ein unversöhnlicher ist. Beide Aussagen lassen sich auf die einfachste Weise von der Welt mit einander vereinigen. Euthymius hat diese schon gefunden; er bemerkt: καὶ οὐκ ἔστι τοῦτο διαφωνία· καὶ γὰρ ἀμφοτέρων εἷς οἶκος καὶ μία αὐλή, ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ δύο διαίτας ἰδιαιτάτας. Calmet, Ebrard, Lange, Stier, Lichtenstein, Riggenbach, Keim, Godet, Hengstenberg, Luthardt, Keil, v. Hofmann, Caspari, Steinmeyer, Pressense u. A. sind dafür. Was dieser Annahme entgegenstehen sollte, weiss ich nicht. Dass Hannas der Schwiegervater des Kajaphas war, erwähnt Joh. 18, 13, dass er demselben durch sein Ansehen und Geld seine Erhöhung verschafft hatte, wird fast von Allen zugestanden: wie nahe lag es da nicht, dass beide einträchtig einen Palast bewohnten? In Jerusalem musste man sich hinsichtlich der Wohnung recht beschränken, das Areal der Stadt ist nicht sehr bedeutend, es konnte auch nicht erbreitert werden, denn die Sicherheit der Stadt beruhte darauf, dass sie auf einem Berge lag, der auf drei

Seiten durch eine tiefe Schlucht begrenzt wurde, und der Tempel, wie die Königsburg nahm einen beträchtlichen Raum weg. Haben wir hier den Palast mit Kühnöl, Winer, de Wette, Meyer u. A. nach Analogie mit andern alten Gebäuden des Morgenlandes, vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland 5, 105, Burckhardt's Reisen in Syrien, Palästina 1, 120, uns als ein grosses Rechteck zu denken, das in der Mitte einen geräumigen Hof hatte, so erhalten wir in dem vierflügeligen Gebäude eine solche Menge von Wohnräumen, dass zwei grosse Familien darin vollständig Platz fanden. Dieses ist auch der Punkt nicht, auf welchen die Gegner ihren Angriff richten: sie legen dem die grösste Bedeutung bei, dass Joh. 18, 24 erzählt, Jesus sei von Hannas zu Kajaphas abgeführt worden; diess, so behaupten sie, hätte nicht gesagt werden können, wenn sie in einem Hause wohnten. Warum es nicht gesagt werden kann, wird leider nicht bemerkt und wir glauben, es lässt sich das leichter sagen, als begründen. Ja, wenn die beiden Hohenpriester eine Flucht von Zimmern bewohnt hätten, würde nicht gut von einer Wegführung gesprochen werden können: aber wer sagt denn auch, dass sie neben einander gewohnt haben, in demselben Flügel des Hauses, auf demselben Gange? Wenn sie in den Palast sich so getheilt hatten, dass der Eine etwa den Morgen- und Mittagsflügel und der Andre den Abend- und Mitternachtflügel inne hatte und wenn die innere Einrichtung so war, dass, wenn auch Schlupfthüren von einer Wohnung in die andre führten, die von den Hausgenossen benutzt wurden, jeder Andere, — und hier wird der Herr von einer Wache eskortirt — wenn er von Hannas Wohnung in die Räume des Kajaphas gelangen wollte, erst wieder in den Hof hinabsteigen musste, wird der Evangelist ganz richtig von einer Abführung des Heilandes geredet haben. Das ἀπέστειλεν ist dann zu seinem vollen Rechte gekommen.

Drinnen in dem gemeinsamen Hofe des Palastes, den Hannas und Kajaphas bewohnten, befindet sich Petrus. Johannes hat ihn wieder verlassen; ich glaube nicht, dass er sich seiner Sicherheit wegen in den Thorweg zurückgezogen hat, obgleich Lange es noch für möglich hält, denn, was er der Bekannte des Hohenpriesters, dem die Thürhüterin ohne Umstände die Thür öffnet, zu befürchten haben soll, ist unerfindlich, sondern dass er, was schon des Chrysostomus, Hengstenbergs, Meyers u. A. Ansicht ist, in das Innere des Palastes sich begeben hat, um, was da drinnen in dem Verhöre vor Hannas geschieht, zu erfahren. Petrus ist allein: er setzt sich nieder zu denen, die da mitten in dem Hofe sitzen, wie die Synoptiker uns berichten. Es sind, wie Matthäus und Markus näher angeben, ὑπηρέται, natürlich die Amtsdiener, wohl zum grössten Theile diejenigen, welche den Herrn gefangen hierher gebracht haben. Sie haben um ein Feuer — ein φῶς, also ein Lichtfeuer, welches aber nicht um Licht in dem Hofe zu verbreiten, sondern um Wärme auszustrahlen, angemacht war, nennt Markus dieses πῦρ, welches, nach Johannes nicht durch Holzscheiter, sondern durch Kohlen genährt, daher ἀνθρακιά geheissen, nach Lukas mitten in dem Hofe brannte — sich gesetzt. Petrus sitzt nach Lukas mitten unter ihnen: ob Bengel mit seinem: *ut ferebat locus* das Richtige getroffen hat, ist mir sehr zweifelhaft; ich glaube vielmehr, dass er sich absichtlich diesen Platz gewählt hat. Er, der scheinbar so muthig und trotzig unter diesen Leuten sitzt, ist allgemach etwas feige und furchtsam: er mengt und drängt sich unter sie recht geflissentlich, um jedem

Verdachte zu entgehen. Durch ein schüchternes, scheues Stehen oder Sitzen zur Seite, ausserhalb des Kreises hätte er sich leicht verrathen. Es friert ihn zudem auch, wie wir aus Markus hören, er will sich an dem Feuer erwärmen. Die Nächte vornehmlich um die Frühjahrstagundnachtgleiche sind häufig recht frisch in den südlicheren Himmelsstrichen, wie Augustinus (tr. 113, 3 in Jo.) schon bemerkt, vornehmlich aber in dem h. Lande und zumal in dem hochgelegenen Jerusalem. „Launenhafter Weise," schreibt Tobler in seinen Denkblättern aus Jerusalem S. 3, „ziehen sich wohl auch kühle Witterungsunterbrüche bis zum Mai hinaus." Schubert (vgl. Reise in's Morgenland 2, 577) beobachtete am 3. April 1837 dort nach Sonnenaufgang nur 3 Grad Wärme nach Reaumur, und Robinson gibt an, dass während seines Aufenthaltes vom 14. April bis 6. Mai 1838 das Thermometer wechselnd von 5 Grad bis auf 14 Grad bei Sonnenaufgang gestanden habe, vgl. dessen Palästina 2, 308. Petrus fröstelte schon unter den erschütternden Begebenheiten dieser Nacht, seine anfängliche Begeisterung hat bei dem längeren Warten auf die Entscheidung schon nachgelassen; die Kälte der Nacht traf ihn um so empfindlicher, aber er kann nicht fort, er will *ἰδεῖν τὸ τέλος*, sehen, an dem Orte, wo die Würfel fallen, erfahren, welch ein Ende es nehme. Wie lange er unbehelligt an dem Feuer sass in dieser gefahrlosen Umgebung wissen wir nicht: es verging aber so viel Zeit, dass er sich da draussen (*ἔξω* bei Matthäus), welches zugleich ein da unten (*κάτω* bei Markus) war, denn Jesus, von welchem Matthäus und Markus in den vorhergehenden Versen erzählt haben, wurde drinnen in dem Hause und zwar wie aus dem *κάτω* geschlossen werden kann, in einem über dem Niveau des Hofes gelegenen Zimmer — ob es nun im untern Stocke oder eine Treppe hoch gewesen, ist einerlei, — von dem Hohenpriester vernommen, wieder für vollständig sicher hielt und die nahende Versuchung gar nicht merkte, als *μία παιδίσκη* (Matthäus), wofür Lukas nach besserem griechischen Sprachgebrauche *παιδίσκη τις* schreibt, aber nicht eine beliebige Magd, sondern nach Markus *μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως*, und zwar, wie Johannes uns mittheilt, *ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός* herantritt. Es hat nicht den Anschein, als ob der Thürhüterin hernach die Angst gekommen und das Gewissen geschlagen hat darüber, dass sie einen unbekannten Menschen in dieser Nacht in den Hof des Hohenpriesters eingelassen habe: wenn diess, was Bengel annimmt, der Fall wäre, würde sie sich wohl bei den Amtsdienern erkundigt haben, ob sie nicht einen fremden Mann, so und so aussehend, bemerkt hätten. Sie kommt, so stellt Markus es wenigstens dar, zufällig an das Feuer, an dem der Apostel sitzt, sie bemerkt, wie er ganz gemüthlich daran sich erwärmet, sie sieht ihn an, sie fasst ihn scharf nach Lukas (*ἀτενίσασα* cf. Luk. 4, 20. Act. 1, 10. 3, 4, 12. 6, 15. 7, 55. 2. Cor. 3, 7 u. 13) in das Auge und erkennt den Fremdling wieder, welchem sie auf des Johannes Verwendung die Thür geöffnet hat. Was sie veranlasst, von dieser Entdeckung Gebrauch zu machen, können wir nicht sagen. Hengstenberg meint, es kitzele sie, den Petrus, den sie nicht umhingekonnt hatte hineinzulassen, vor dem ganzen dienenden Personal in Verlegenheit zu bringen, und sich bei diesem wichtig und angenehm zu machen. Allein sie spricht hernach so wenig animirt, dass eine solche kleinliche Rache für einen Dienst, den sie wider Willen ihm geleistet hat, nicht recht glaublich ist. Die Leute dort an dem Feuer haben sich sicher von dem Hauptereignisse

dieser Nacht unterhalten und wenn Hannas oben im Palaste den Herrn nach seiner Lehre und nach seinen Jüngern befragt, so werden diese wohl über dieselben Punkte gesprochen haben. Die Thürhüterin ist mehr geschwätzig, als bösartig, wofür sie Lampe hält: sie will sich wichtig machen, etwas überraschend Neues mittheilen. Ein Jünger Jesu, dess ist sie gewiss, ist mitten unter diesen, die von jenem Manne und seinen Jüngern reden. Sie wendet sich auf ein Mal an den Petrus, welcher sein Geheimniss gut verborgen glaubte, mit der Frage: *μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου*, so Johannes. Meyer, welcher ganz ohne Grund, denn der Evangelist deutet das nicht an, und ganz verkehrt, denn in Gegenwart des Johannes würde sie sich dessen nicht erdreistet haben, die Thürhüterin inwendig im Hofe an der Thüre sogleich den eingelassenen Petrus fragen lässt, hat darin entschieden Recht, dass diese Frage (beachte das *καὶ*) von der Voraussetzung ausgeht, jener andre Jünger sei ein Anhänger Jesu. Chrysostomus hatte das bereits erkannt (*τὸ δέ· μὴ καὶ σύ· διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐπειδὴ ὁ Ἰωάννης ἔνδος ἦν· οὕτω προςηνῶς διελέγετο ἡ γυνή*); ihm folgen noch Bengel, Luthardt, Godet, Hengstenberg. Aber man wird ihm nicht mit Theophylactus, Luther u. A. beistimmen, wenn er aus der Frage der Magd inniges Mitleid und herzliche Theilnahme heraushört. Worin soll sich das beweisen? Der berühmte Vater antwortet: *οὐ γὰρ εἶπε· τοῦ πλάνου καὶ τοῦ λυμεῶνος μαθητὴς εἶ, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου· ὅπερ ἐλεούσης μᾶλλον καὶ κατακαμπτομένης ἦν.* Allein diese Auslegung entbehrt aller Berechtigung. Das *ἄνθρωπος* wird im Unterschiede von *ἀνήρ* in verächtlichem Sinne hier zu fassen sein.

Was wird Petrus antworten? Ein Weib, eine arme Magd steht ihm gegenüber, kein Mann, kein Mächtiger dieser Erde! Und welcher Dinge hat er sich vermessen, verleugnen will er unter keiner Bedingung seinen Herrn, lieber Gefängniss und Tod erleiden! Hat er hier viel zu befürchten? Viele Ausleger glauben, dass es für ihn ganz ohne Gefahr gewesen sei, sich als Jünger des Herrn zu bekennen. So Bengel, Hengstenberg. Sie irren sich. Recht bedenklich konnte seine Lage werden, wenn er sich zu erkennen gab. Darauf lege ich kein Gewicht, dass er dort in dem Garten dem Malchus das Ohr abgehauen hat, denn hierauf mochten die Amtsdiener ebensowenig als die Hohenpriester eine Anklage gegen ihn gründen, weil sie sonst, sobald der Beschädigte als Zeuge zur Stelle gebracht worden wäre, ein Wunder Jesu hätten anerkennen müssen. Allein wissen wir nicht, dass diese Diener draussen auch die Jünger greifen wollten, dass sie dem Jünglinge, der ihnen nachging, das leinene Gewand vom Leibe rissen? Ist ihr Grimm wieder ganz verraucht? Schwerlich, denn wie misshandeln sie bald den von dem Hohenrathe verdammten Heiland! Hat er nicht beissende Spottreden, ja schwere Misshandlungen von denen, unter welchen er mitten drin sass, zu erwarten? Hätten sie sich wohl begnügt, ihn kurzer Hand zu bestrafen für seine zudringliche Frechheit? Wer bürgt ihm dafür, dass sie ihm nicht ihren Herren überantworten und sollten diese den Jünger, welchen sie ja auch als den Anführer des h. Chors der Apostel kannten, unangefochten davongehen lassen? Es war nicht ganz ungefährlich, sich jetzt als Jünger Christi zu bekennen: es war ein Wagniss. Das fühlt auch Petrus. Vielleicht zögert er etwas mit seiner Antwort: ist das der Fall gewesen, so könnte sich die Thürhüterin zu den anwesenden Dienern mit den Worten gewandt haben, welche Lukas über-

liefert: *καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν*: auch hier weist das *καί* darauf hin, dass sie wenigstens um einen andern noch weiss, welcher mit Jesus aus- und einging. Matthäus und Markus lassen sie aber direkt an Petrus sich wenden: sie sagt ihm auf den Kopf zu: *καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου*, so Matthäus, *καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ Ἰησοῦ ἦσθα*, so Markus. Beide Male wird mit der grössten Bestimmtheit gesprochen: die Magd ahnt und räth nicht, sondern sagt aus, was sie weiss. Woher sie diese Wissenschaft hat, darüber lassen uns die Synoptiker ohne Auskunft; wir erhalten erst durch Johannes den Schlüssel zu diesem Räthsel. Das eine Mal wird Jesus näher bezeichnet als der Galiläer, das andre Mal als der Nazarener: wie kommt die Magd dazu? Will sie diesen Jesus, was Kühnöl auch noch möglich fand, Bengel, Fritzsche aber allein gelten lassen, von andern Männern gleiches Namens unterscheiden? Allein das kann's nicht sein, denn wir wissen von keinem Jesus weiter, welcher damals einen Jüngerkreis um sich gesammelt hatte. Daher wird wohl dieses der Galiläer und der Nazarener so gemeint sein, wie es die Männer in Jerusalem und Judäa meinten, als sie sprachen: soll Christus aus Galiläa kommen? und forsche und siehe, aus Galiläa steht kein Prophet auf. Joh. 7, 41 und 52. Vgl. dazu Nathanaels Wort: was kann aus Nazareth gutes kommen? Joh. 1, 46.

Petrus muss antworten: sein Schweigen würde laut gegen ihn zeugen. Matthäus, Markus und Lukas sagen: *ὁ δὲ ἠρνήσατο*, Lukas fügt noch *αὐτόν* hinzu und Matthäus: *ἔμπροσθεν αὐτῶν πάντων*, wie wohl zu lesen ist. Dieser letztere Umstand hätte nach Calvin den Jünger zum Zeugnissablegen ermuthigen und nöthigen müssen. *Haec circumstantia*, bemerkt er, *crimen exaggerat, quod Petrus in abnegando magistro ne turbam quidem testium veritus est. Et consulto hoc exprimere voluit spiritus, ut ipse hominum conspectus nos ad retinendam fidei confessionem animet. Nam si coram infirmis Christum abnegamus, quia nostro exemplo concussi labascunt, totidem perdimus animas, quantum in nobis est: si vero coram impiis Dei contemptoribus et evangelii adversariis Christum fraudamus debito testimonio, omnium ludibrio exponimus sacrum eius nomen.* Aber die Menge konnte auch ihn in Schreck versetzen: nicht unrecht sagt Bengel desshalb: *non magna erat tentatio, si interrogantem spectes: maior, si praesentes.* Die Antwort des Petrus wird nicht gleichlautend berichtet: nach Johannes antwortete er: *οὐκ εἰμί*, ich bin nicht das, wofür du mich hältst; nach Matthäus: *οὐκ οἶδα, τί λέγεις*, ich weiss nicht, was du meinst, was du sagen willst; nach Lukas: *γύναι, οὐκ οἶδα αὐτόν*, ich kenne ihn nicht, er ist mir ganz unbekannt; nach Markus, welcher mir den Vorzug zu verdienen scheint: *οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι, τί σὺ λέγεις*, so nach dem Codex Sinaiticus und Vaticanus, die *lectio recepta*, für welche übrigens der Codex Alexandrinus ist, lautet *οὐκ οἶδα οὐδὲ ἐπίσταμαι κτλ.* Weder weiss ich, noch verstehe ich, würde die Antwort nach der ersten Redaktion zu übersetzen sein. Fritzsche und Winer wollen von derselben aus stylistischen Rücksichten nichts wissen. *Quae enim*, sagt der Erstere, *haec tanta perversitas, notiones tam parum disiunctas, ut οἶδα et ἐπίσταμαι, particulis οὔτε — οὔτε segregare?* Allein sind *οἶδα* und *ἐπίσταμαι* wirklich fast identisch? Liesse sich nicht vielleicht so scheiden, dass *οἶδα* das sofortige, unmittelbare Begreifen und *ἐπίσταμαι* das durch Ueberlegung gewonnene Verstehen wäre? Bei Plautus heisst es ähnlich im *miles gloriosus 2, 5, 52:*

neque vos, qui homines sitis, novi neque scio: bei Cicero lesen wir *pro Sext. Roscio Amerino 43, 125: non enim novi nec scio:* dort wie hier soll ein totales Nichtwissen und Nichtverstehen recht emphatisch ausgedrückt werden. *Animam adverte,* mahnt Fritzsche ganz richtig, *ad Marci ubertatem, non illam tamen inanem, sed quae sententiae fortiter enuntiandae inserviat.* Wer feine Ohren hat zu hören, der kann aus diesen Worten schon entnehmen, dass es bei Petrus nur noch eines kleinen Anstosses bedarf, um das, was er jetzt mit aller Angelegentlichkeit und Heftigkeit erklärt, zu betheuern und zu beschwören.

Chrysostomos apostrophirt ihn also: *τί λέγεις, ὦ Πέτρε; οὐχὶ πρῴην εἶπες, ὅτι, ἂν δέῃ με καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ σοῦ θεῖναι, θήσω; τί τοίνυν γέγονεν, ὅτι οὐδὲ θυρωροῦ φέρεις ἐρώτησιν; μὴ γὰρ στρατιώτης ἦν ὁ ἐρωτῶν; μὴ τῶν κατασχόντων τις; Θυρωρὸς ἦν εὐτελὴς καὶ ἀπεῤῥιμένη καὶ οὐδὲ ἡ ἐρώτησις θρασεῖα.* *Ecce,* ruft Augustinus aus, *columna firmissima ad unius aurae impulsum tota contremuit. Ubi est illa promittentis audacia et de se plurimum praefidentis? Ubi sunt verba illa, quando ait, quare non possum te sequi modo? Animam meam pro te ponam. Hoccine est sequi magistrum, se negare discipulum? Siccine pro domino anima ponitur, ut, hoc ne fiat, vox ancillae formidetur? Sed quid mirum, si Deus vera praedixit, homo autem falsa praesumpsit?* Diese richtige Auffassung war aber in der alten Kirche durchaus nicht herrschend: Ambrosius sucht den Petrus von allem Makel freizusprechen, er klammert sich an die Worte in der Frage *τοῦ ἀνθρώπου τούτου* krampfhaft fest und findet nun in der Verleugnung Jesu ein herrliches Bekenntniss Christi als des Sohnes Gottes. *Bene negavit hominem, quia sciebat Deum.* Der Einspruch des Hieronymus: *sic defendunt apostolum, ut Deum* (nämlich den Herrn, welcher die Verleugnung des Petrus vorausgesagt hatte) *mendacii reum faciant,* hat etwas geholfen: aber später taucht diese Thorheit gelegentlich wieder auf. Es ist keine Frage, Petrus verleugnet Christum: allein seine Verleugnung ist noch keine vollständige. Er gibt eine zurückweisende, ausweichende Antwort, will aber, dass die Thürhüterin und die Anwesenden dieselbe so auffassen, als habe er nie mit dem Jesus aus Nazareth etwas zu schaffen gehabt. *Porro forma abnegationis,* sagt Calvin sehr richtig, *quae hic ponitur, satis ostendit, nihil sua astutia proficere miseros sophistas, qui ambiguis et flexiloquis ambagibus effugiunt, si quando ad reddendam fidei suae rationem vocentur. Non abiurat diserte Petrus totam evangelii doctrinam, tantum se negat hominem novisse: sed quia oblique sub Christi persona oblatae redemptionis lucem sepelit, foedae et turpis perfidiae damnatur.* Unser Beruf ist es nicht, auf den Verleugner Steine zu werfen, aber solchen unglücklichen Versuchen, wie Dr. Paulus noch einen gemacht hat, ihn von der Pflicht des Bekenntnisses zu dispensiren, weil diese Magd kein Recht gehabt hätte, ihn zu fragen, müssen wir wehren. Petrus hatte an und für sich noch nicht die Pflicht, Zeugniss abzulegen, diese beginnt erst mit seiner Salbung mit dem h. Geiste, aber hier war es entschieden seine Pflicht, wenn er reden wollte, der Wahrheit die Ehre zu geben. Auch vor denen, welche nicht befugt sind, uns zur Rede stellen, dürfen wir der Wahrheit nicht in das Angesicht schlagen. Wie seltsam ist es doch, wir fragen hier, ob der Jünger die Pflicht gehabt hätte, sich zu Jesu zu bekennen, und freudig ergreift derselbe sonst jede Gelegenheit, seinem Glauben an den Herrn, den Sohn Gottes, mit den stärksten, feurigsten Worten

Ausdruck zu geben. Vor dem Hohenrathe hätte er sich wohl als Jünger Jesu bekannt, weil ihm seine Pflicht durch den Ort, wo er stand, vor die Seele trat: hier in dem Hofe mitten unter diesen Knechten hielt er ein Bekennen der Wahrheit nicht für so nothwendig: je weniger hier auf sein Bekenntniss ankam, desto leichter, meinte er, sei die Sünde, welcher er sich schuldig machte. Er hielt die Verleugnung an diesem Orte für eine Kleinigkeit, nicht für ein *peccatum*, sondern für eine Bagatelle, welches Wort nichts anders ist als ein *peccatulum*. *En humani roboris specimen*, so ruft Calvin bei dieser ersten Verleugnung aus. *Fumus certe est quicquid virium in hominibus apparet, quod flatu mox discutitur. Extra proelium sumus plus iusto animosi, sed experientia ostendit, quam stulte et de nihilo superbiamus: imo quum nullas Satan machinas adhibet, ipsi nobis fingimus vanos terrores, qui nos ante tempus conturbent. Voce mulierculae territus fuit Petrus, quid nos? annon subinde trepidamus ad strepitum folii cadentis? Vana periculi species eminus Petrum percutit: annon puerilibus ludicris quotidie a Christo abducimur? Denique ea est nostra fortitudo, quae sine hoste ultro ipsa concidat: ita scilicet humanam arrogantiam ulciscitur Deus, dum feroces animos effiminat. Homo non virtute, sed flatu tantum refertus, sibi facilem contra totum mundum victoriam promittit: atqui visa cardui umbra protinus expavescit. Quare discamus non alibi quam in domino fortes esse.*

Matth. 26.

(71) Als er aber zur Thüre hinausging, sah ihn eine andere und sprach zu den Leuten dort: auch dieser war mit dem Jesus von Nazareth. (72) Und er leugnete abermal und schwur dazu: ich kenne den Menschen nicht.

Mark. 14.

(68 b) Und er ging hinaus in den Vorhof und der Hahn krähte. (69) Und die Magd sah ihn u. hob abermal an zu sagen denen, die dabei stunden: dieser ist einer von ihnen. (70) Und er leugnete abermal.

Luk. 22.

(58) Und über eine kleine Weile sah ihn ein anderer u. sprach: auch du bist einer von ihnen. Petrus aber sprach: Mensch, ich bin's nicht.

Joh. 18.

(18) Es stunden aber die Knechte und Diener und hatten ein Kohlenfeuer angemacht, denn es war kalt, und wärmten sich. (25) Simon Petrus aber stand und wärmte sich. Da sprachen sie zu ihm: bist du nicht auch seiner Jünger einer? Er verleugnete aber und sprach: ich bin's nicht.

Dass Petrus sich nach dieser Verleugnung sicher fühlte, können wir nicht sagen. Er ist unruhig geworden: es ist ein Zwiefaches, was seine Seele so unruhig machte. Er sieht, dass er hier leicht erkannt werden kann; und er weiss, dass er nicht so auf die Frage der Thürhüterin geantwortet hat, wie es sich gebührte. Er, der so ruhig, als ob nichts ihn mit Sorgen erfülle, an dem Feuer gesessen hatte, kann nicht länger ruhig da sitzen, er steht auf und stellt sich zu den Leuten, welche, da sie sich nicht wie die andern Glücklichen um das Feuer herum hatten legen können, in weiterem Kreise um dasselbe herumstehen, wie Johannes bemerkt. Wahrscheinlich hat er im Sinne, diesen gefährlichen Ort, da er schon ein Mal gestrauchelt und gefallen ist, zu verlassen: er will sich bei jenen nur noch eine kleine Weile aufhalten, denn, wenn er jetzt, kurz entschlossen, aus dem Hofe hinauseilte, würde er höchst verdächtig werden. Calvin hält diess auch für wahrscheinlich und Bengel scheint darauf zu winken

mit seinem: *fuga iusto tardior, novum habet periculum.* Als er nun lange genug bei ihnen gestanden zu haben meint, stiehlt er sich fort: sein Weggehen wird nicht bemerkt, es fällt wenigstens keinem Andern auf. Er ging hinaus *ἔξω εἰς τὸ προαύλιον καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησε.* Das *ἔξω* ist eigentlich überflüssig, denn, was es aussagt, ist in dem Zeitwort *ἐξῆλθεν* schon enthalten: Petrus ging aus dem Hofe, dem inneren Hofe, hinaus, und gelangte in *τὸ προαύλιον.* Dieses Wort kommt dieses einzige Mal in dem ganzen Neuen Testamente vor: Suidas: *προαύλια· τὰ ἔμπροσθεν τῆς αὐλῆς*, und Hesychius: *προαύλια· τὰ προαυλήματα*, erklären es ganz richtig, denn die Derivation des Wortes liegt auf der Hand. Die Gebäude der Alten hatten vielfach einen doppelten Hof: einen inneren und einen äusseren: der innere war von den Flügeln des Gebäudes umgeben, der äussere befand sich vor dem Gebäude, er diente als Vor- und Wartezimmer, oft führten unmittelbar aus ihm Treppen auf das Dach und zu den Zimmern des oberen Stockwerks hinauf. Aus diesem *προαύλιον* führte eine Thür, die in dem Thorweg angebracht war, in den inneren Hof. Ob dieser Palast der Hohenpriester aber mit einem besonderen Vorhofe versehen war, ist die Frage: die meisten Ausleger sind der Meinung, dass *τὸ προαύλιον* hier und *ὁ πυλών* bei Matth. V. 71 identisch seien. So Grotius, Olshausen, Fritzsche, de Wette und Winer. Meyer, Baumgarten-Crusius, Bleek u. A. aber unterscheiden *προαύλιον* und *πυλών* scharf von einander: der *πυλών* ist nach ihnen der Thorweg, der bedeckte Gang, der durch die ganze Tiefe des Hauses hindurchführende Thorgang, hingegen das *προαύλιον* der vor dem Hause befindliche Hof, welchen man erst durchschreiten muss, wenn man von der Strasse her zu dem *πυλών* gelangen will. Allein es hat diese Auseinanderhaltung des *προαύλιον* und des *πυλών* ausserordentliche Schwierigkeiten: man hatte in Jerusalem nicht so viel Raum, dass man vor den grösseren Gebäuden noch einen besonderen Vorhof anlegen konnte; bei den griechischen Häusern, und in der Zeit der Herodianer kam die griechische Baukunst auch in Palästina zur Geltung, führten einige Stufen gleich von der Strasse aus zu dem Eingang des Gebäudes. Und was unsre Stelle hier anlangt, so wird man die Parallele im Matthäus allerdings nicht zum Zeugniss verwerthen können, aber Markus scheint selbst seine Stimme dafür abzugeben, dass *προαύλιον* und *πυλών* hier synonym zu verstehen sind. Ist es denn denkbar, dass Petrus, welcher durch die Thüre schon hinaus in den Vorhof gekommen war, da er von der Thürhüterin, welche innerhalb jenes Thorwegs ihr Gemach hatte, angerufen wird, oder, deutlicher noch geredet, da dieselbe ihm hinterher ruft, sich umdreht, noch ein Mal die Thüre und den langen Thorweg passirt und sich in den inneren Hofraum verfügt? Alles spricht dafür, dass er die Thüre noch vor sich hatte, dass sie ihm geöffnet werden musste, wenn er hinaus in's Freie wollte und so halten wir es mit der von Grotius aufgestellten herrschenden Meinung. Als er den langen Thorweg durchschritt, hörte er, wie Markus allein berichtet, einen Hahn krähen. Dieser Satz fehlt allerdings im Codex Sinaiticus wie in dem Vaticanus, ist von Lachmann desshalb eingeklammert und von Weiss für höchst verdächtig erklärt worden, allein wir halten ihn ganz entschieden für ächt. Weil die andern Evangelisten nach der dritten Verleugnung erst den Hahnenschrei erfolgen lassen, haben ängstliche und unverständige Abschreiber hier eine Ausmerzung für geboten erachtet. Eine Korrektur des Textes ist aber nicht nöthig: die Auslegung ist über alle

Massen einfach. In dem 11. Abschnitte habe ich den Nachweis erbracht, dass die Alten, da der Hahn zu verschiedenen Malen in der Nacht seine Stimme erhebt, von verschiedenen Gallicinien sprechen. In dem Augenblicke, da Petrus hinauszugehen im Begriffe war, krähte der Hahn das erste Mal: wir erfahren aus dieser Notiz, dass es also Nachts gegen 3 Uhr war. Vgl. Friedlieb S. 80. Allein nicht, um die Zeit der Verleugnung uns zu verrathen, hat der Evangelist diese Bemerkung angebracht, sondern nur um an die Weissagung Christi zu erinnern. Dieser Hahnenschrei sollte dem Jünger in das Gedächtniss zurückrufen jenes warnende Wort seines Herrn und ihm die Augen öffnen über das, was er gethan hatte: aber jener merkt nicht auf diesen Weckruf zur Busse, er stürmt nicht reumüthig, zerknirscht zu der Thüre hinaus, um draussen seinen Fall bitterlich zu beweinen. Er hört nicht auf diesen Diener seines Herrn, der dieser Kreatur sich bedienet, um sich seiner erbarmend anzunehmen, sondern auf eine Dienerin des Hauses, die ihn nicht ein Mal anredet, sondern nur von ihm redet.

Diese zweite Versuchung des Petrus wird von den Evangelisten, denen Keim sonst das Zeugniss ausstellt, dass sie „in den wesentlichen Grundzügen“ „einmüthig“ berichten, obwohl sie in vielen Einzelheiten stark auseinander gehen, sehr verschieden erzählt. Matthäus und Markus stehen sich am Nächsten. Markus, welcher den Apostel aus dem Hofe hinaus bis zu dem *προαύλιον* hatte kommen lassen, erzählt: *καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν πάλιν ἤρξατο λέγειν τοῖς παρεστηκόσιν· ὅτι οὗτος ἐκ αὐτῶν ἐστίν.* Die Magd, welche hier auftritt, ist nicht *παιδίσκη τις*, sondern *ἡ παιδίσκη*, also eine ganz bestimmte und zwar die, welche vorher als *μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως* bezeichnet worden ist, diess wird durch *πάλιν* vor *ἤρξατο* bezeugt, womit es, was Erasmus, Luther, Grotius, Fritzsche, Meyer u. A. thun, zu verbinden ist, denn, wenn es mit de Wette zu *ἰδοῦσα* sollte gezogen werden, hätte es davor gesetzt werden müssen. Nach Matthäus ist es aber nicht diese Thürhüterin, welche ihm den Weg verlegt, sondern eine ganz andere Person: er schreibt nämlich: *ἐξελθόντα δὲ αὐτὸν εἰς τὸν πυλῶνα εἶδεν αὐτὸν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ·* (so lese ich mit Weiss, die von Meyer in Schutz genommene Lesart *αὐτοῖς ἐκεῖ* gibt keinen Sinn, denn *ἐκεῖ* gehört dann, wie er selbst zugibt, zu *λέγει*, aber was soll das: sie sagte dort? Wo? dort in dem *πυλών*, oder dort in der *αὐλή?*) *καὶ οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου.* Sicher darf *ἐξελθόντα* weder mit Beza übersetzt werden: *cum autem egredientem etc.*, noch mit Grotius, dem Kühnöl beipflichtet, *egredi parantem.* Petrus hat den Ort verlassen, wo er sich befand, also die *αὐλή*, und ist in den *πυλών*, in den langen Thorweg eingetreten; als ihn diese *ἄλλη*, nämlich *παιδίσκη*, cf. V. 69, bemerkt, sagt sie den Leuten, welche sich dort bei ihr befinden, um sie herumstehen, fast dasselbe, was die Thürhüterin nach Markus äussert. Lukas gibt nicht an, wo dem Petrus in's Gesicht gesagt wurde: *καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ*, er bemerkt nur, dass es *μετὰ βραχύ* geschehen sei: aber nicht die Thürhüterin, auch nicht eine andre Magd, sondern ein Mensch, den er nicht weiter bezeichnet, ein *ἕτερος*, ein Amtsdiener oder ein Hausbedienter, redet ihn so an. Johannes schweigt von dem Versuche des Simon Petrus, sich zu entfernen. Er setzt V. 25 seinen mit V. 18 vorläufig abgebrochenen Bericht fort: darnach steht derselbe, um sich zu wärmen, noch an dem Feuer und Mehrere, *εἶπον οὖν αὐτῷ*, heisst es ausdrücklich, fragen ihn:

μὴ καὶ σὺ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; Man kann, wenn man diese Differenzen betont, eine Menge von Verleugnungen herausbringen: es ist bekannt, dass Dr. Paulus acht verschiedene aufstellte, trotzdem dass Jesus in seiner Weissagung und die Evangelisten in der Erzählung von dem Falle des Petrus nur von drei verschiedenen Verleugnungen sprechen. Bengel stellt diese Canones auf: *abnegatio ad plures plurium interrogationes facta, uno paroxysmo, pro una numeratur: et tamen ter abnegavit* und *triplex Petri abnegatio non pro differentia hominum, promiscue eum interrogantium, neque pro expressionum conditione, quarum complures una abnegatio habuit, numeranda est: sed pro loci, temporis et graduum in abnegando diversitate. Abnegationem simplicem iuramentum excepit, peierationibus atque exsecrationibus deinceps additis.* Man hat sich vielfach über diese Canones lustig gemacht, zuletzt thut es noch Keim, aber mit Unrecht. Ist es denn wirklich so schwer denkbar, dass, was Calvin, Bengel, Godet, Lange u. A. mehr annehmen, jene von Markus mitgetheilte Aeusserung der Thürhüterin von einer andern Magd aufgegriffen wird, und dass, was diese beiden Mägde aussagen, dann Einen und schliesslich Mehrere veranlasst, sei es dem Petrus auf den Kopf schuld zu geben, oder ihn durch Fragen zu dem Geständnisse zu bringen, dass er ein Jünger Jesu sei? Gewiss hat diese Auffassung keine Schwierigkeit: die Hauptschwierigkeit soll aus den Antworten erwachsen. Diese Antworten weichen aber sehr wenig von einander ab.

Nach Lukas und Johannes entgegnet Petrus einfach: *οὐκ εἰμί*, wozu Lukas noch die Anrede: *ἄνθρωπε* fügt. Markus überliefert keine Erwiderung, sondern begnügt sich mit der Bemerkung: *ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο;* Matthäus aber erzählt: *καὶ πάλιν ἠρνήσατο μεθ' ὅρκου*, wozu Bengel die Nota setzt: *pristini mores Petri non abhorruisse videntur a iuramentis, ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον.* In welchem entsetzlichen Kontraste steht dieses *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον* nicht bloss mit den Betheuerungen, welche Petrus dem Herrn gegeben, sondern mit den hohen Glaubensbekenntnissen, welche er vor ihm abgelegt hat! Wie verächtlich, wie wegwerfend lautet diess *τὸν ανθρωπον, quasi Petrus ne nomen quidem Jesu sciat*, bemerkt Bengel, dem Baumgarten-Crusius, Meyer beitreten, aber er schöpft damit nicht bis auf den Grund, der Jünger will nicht ein Mal den Namen seines Meisters mehr in den Mund nehmen, eine solche *vilis personae* ist der ihm mit einem Male geworden, von dem er bekannt hat: du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! Matth. 16, 16, und: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens: und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Joh. 6, 68 f. Allein auch diese im Wesentlichen ganz mit einander übereinstimmenden Antworten sind eigentlich der Stein des Anstosses nicht, sondern, wenn wir recht sehen, ist es der Umstand, dass die Evangelisten den Petrus nicht erst antworten lassen, nachdem diese alle wider ihn gezeugt haben, sondern dass er nach ihnen jedem Einzelnen Rede steht. Ist es misslich — und wir verkennen das nicht — denn der Paroxysmus, in welchen Bengel den Petrus versetzt, hat etwas sehr bedenkliches — so könnte man dem wohl so ausweichen, dass man annimmt, er habe nur eine Antwort ein Mal gegeben und zwar, nachdem dieser Sturm, welchen die Thürhüterin erweckt, die andere Magd befördert und der einzelne Mann beflügelt hatten, durch die Anderen schliesslich zum vollsten Ausbruch gebracht worden war, die Evangelisten aber hätten diese Antwort mit verschiedenen Aeusse-

rungen, die ihn dazu veranlassten, verbunden, da es ihnen nicht darauf angekommen, die ganze Kette, welche den Unglücklichen ins Verderben hinabreisst, uns Glied für Glied vor die Augen zu malen, sondern nur ein Glied aus derselben hervorzuheben. Mit Recht wundert sich Calvin über den *horrendus Petri stupor, qui magistro negato non modo nulla poenitentia tangitur, sed ipsa peccandi licentia se indurat. Si singuli ordine eum rogassent, millies negare non dubitasset. En, quorsum praecipitet Satan miseros homines, postquam eos e gradu deiecit.* Aber ich wundere mich, dass er diess nicht weiter ausführt. Man vergesse nicht, dass Petrus, weil er es mit Schmerz und Schrecken innegeworden, wie er gefallen ist, den Hof des Hohenpriesters verlassen wollte: der Boden brannte ihm unter den Füssen, er hatte keine Ruhe mehr: ein Mal ist er schon gefallen, er fürchtet nicht ohne Grund einen zweiten Fall. Es wird über ihn geredet, er entfernt sich nicht, er möchte wissen, was man über ihn spricht; er verzieht desshalb noch, wendet wieder um, kehrt in den Hof zurück, was de Wette freilich recht unwahrscheinlich findet: jetzt wird er angeredet, sollte man nicht erwarten, dass er, der da wusste, was er schon ein Mal sich hatte zu Schulden kommen lassen, jetzt um so mehr von dem Leugnen absteht, zumal er sieht, dass die Zeugen, welche wider ihn sind, sich reissend schnell mehren? Wird er sein erstes Versehen jetzt nicht gutmachen durch ein offnes, freimüthiges Geständniss? Aber Simon Petrus verleugnet wieder! Ist er zu stolz, freimüthig vor diesen Leuten zu bekennen, dass das erste Mal erbärmliche Furcht ihn zum Lügner gemacht hat? Oder fürchtet er jetzt, wenn er die Wahrheit gesteht, bitterern Hohn, grausamere Misshandlungen? Trotzdem dass er erkennen muss, dass die Wahrheit doch sehr bald an das Licht kommen wird, verleugnet er auf's Neue. Seine Angst, seine innere Unruhe, sein Gerathensein aus aller Fassung beweist der Schwur, mit dem er seine Lüge bekräftigt.

Matth. 26.	Mark. 14.	Luk. 22.	Joh. 18.
(73) Und über eine kleine Weile traten herzu, die da standen und sprachen zu Petrus: wahrlich, du bist auch einer von denen, denn deine Sprache verräth dich. (74) Da hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne den Menschen nicht. Und alsbald krähte der Hahn. (75) Da gedachte Petrus an die Worte Jesu, die er zu ihm sagte: ehe der Hahn krähet, wirst du mich drei Mal verleugnen. Und ging hinaus u. weinte bitterlich.	(70b) Und nach einer kleinen Weile sprachen abermal zu Petrus, die dabei standen: wahrlich, du bist einer von ihnen, denn du bist ein Galiläer. (71) Er aber fing an sich zu verfluchen u. zu schwören: ich kenne diesen Menschen nicht, von dem ihr sagt. (72) Und der Hahn krähte zum andern Male. Da gedachte Petrus an das Wort, das Jesus zu ihm sagte: ehe der Hahn zwei Mal kräht, wirst du mich drei Mal verleugnen. Und er weinte darauf.	(59) Und über eine Weile, bei einer Stunde, bekräftigte es ein Andrer und sprach: wahrlich, dieser war auch mit ihm, denn er ist ein Galiläer. (60) Petrus aber sprach: Mensch, ich weiss nicht, was du sagst. Und alsbald, da er noch redete, krähte der Hahn. (61) Und der Herr wandte sich und sah Petrus an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, als er zu ihm gesagt hatte: ehe der Hahn krähet, wirst du mich drei Mal verleugnen. (62) Und Petrus ging hinaus und weinte bitterlich.	(26) Spricht der Hohenpriester Knechte einer, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: sah ich dich nicht im Garten bei ihm? (27) Da verleugnete Petrus und abermal krähte der Hahn.

Eine dritte Versuchung ward dem Petrus nicht erlassen, er sollte innerlich ganz gebrochen und zerschmettert werden, um fortan seine Hülfe nicht zu suchen in seiner Kraft, welche er über die Massen hoch schätzte, sondern bei dem Herrn, der seine Kraft will mächtig sein lassen in unsrer Schwachheit. Matthäus und Markus sagen, dass dieselbe *μετὰ μικρόν* an ihn herantrat: allein wir dürfen uns diese kleine Weile nicht zu kurz denken, sie dauerte nach Lukas gegen eine Stunde (*διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μίας*). Petrus fand nach der zweiten Verleugnung es nicht für gut, noch ein Mal einen Versuch zu machen, sich aus dem Hofe zu entfernen. Wir erfahren nicht, dass er sich wieder an das Feuer niedersetzte, er stand wohl da und spielte den Ehrenmann, welcher darüber grollt, dass man ihm überhaupt böses zutraut und insbesondere seinen Aussagen nicht unbedingt Glauben schenkt, und schwieg desshalb eine geraume Zeit. Aber da man keinen Verdacht mehr über ihn äussert und die Aufregung, in welche er durch den zweiten Akt der Versuchung versetzt war, sich gelegt hat, so mischt er sich allmälig in das Gespräch. Er fühlt sich sicher, und immer öfter und sorgloser redet er. Sein dreistes Mitsprechen bereitet ihm die dritte Versuchung.

Nach den beiden ersten Evangelisten sprachen *οἱ ἑστῶτες*, so Matthäus, *οἱ παρεστῶτες*, so Markus, indem sie näher an ihn herantraten, zu ihm: *ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ* (Markus), *ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ*, so Matthäus. Nach Lukas und Johannes trat nur Einer von jenen gegen ihn auf, und zwar versicherte (*διισχυρίζετο*) dieser Eine nach Lukas auf das Bestimmteste, damit gleichsam den Schwur, welchen er gehört hat, entkräftigend und ihn, den Schwörer, des Meineides beschuldigend, *ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν· καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν.* Nach Johannes aber war dieser *εἷς τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως*, also kein Amtsdiener, sondern ein persönlicher Diener, ein Sklave des Hohenpriesters, wir werden aber nicht bestimmen können, welches Hohenpriesters, ob des Hannas oder des Kajaphas, denn der Evangelist hat inzwischen V. 24 schon berichtet, dass der Herr von dem Hannas zu dem Kajaphas gebracht worden sei. Dieser Knecht war ein Verwandter jenes Malchus, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte, bemerkt Johannes noch ganz besonders, um uns mitzutheilen, welches Interesse derselbe an der Entlarvung dieses Jüngers hatte: *οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ*, so fragt er. Er erkennt in dem, welchen die Anderen ganz im Allgemeinen der Nachfolge Christi beschuldigen, einen hervorragenden, sonderlichen Jünger, nämlich einen, welchen er in dem Garten Gethsemane gesehen hat. Meyer behauptet, dass zu *ἐν τῷ κήπῳ* zu ergänzen sei *ὄντα;* dieser Sprecher soll gar nicht in den Garten gekommen sein, sondern draussen gestanden und entweder durch das offene Thor oder über die niedrige Mauer in denselben hineingesehen haben: allein *ἐν τῷ κήπῳ* wird besser mit *εἶδον* verbunden, weil dann keine Ergänzung nothwendig ist. Wenn Meyer weiter glaubt, dass dieser Knecht den Schwertstreich, welchen Petrus dem Malchus versetzte, in der Verwirrung bei der Festnahme Jesu nicht bemerkt habe, weil er sonst darüber nicht mit Stillschweigen hinweggehen werde, so beruht diese Behauptung ein Mal auf der falschen Auffassung des *ἐν τῷ κήπῳ* und zum andern auf einer Missachtung der näheren Beschreibung dieses Knechtes. Als Anverwandter des Malchus, dem Petrus das Ohr abgehauen hat, ist dieser Frager angemeldet: hat er ihn gesehen in dem

Garten, so hat er ihn gesehen, als er das Leben seines Verwandten mit dem Schwerte bedrohte.

Dieser dritte Akt der Versuchung besteht wieder aus verschiedenen Szenen, er ist wie der zweite ein zusammengesetzter. Zuerst mag jener *ἄλλος τις* des Lukas ihn als einen Galiläer in zwiefachem Sinn, nämlich als einen Landeseingeborenen und als einen Freund des Galiläers Jesus bezichtigt haben — hierzu würde das *διισχυρίζεσθαι* vortrefflich passen, während diess, nachdem schon eine ganze Menge den Petrus als einen Galiläer erkannt hatte, nicht mehr am Orte wäre. Hierauf traten die, von welchen Matthäus und Markus sprechen, auf, um die Wahrnehmung jenes Mannes zu bestätigen. Zuletzt ergriff der ungenannte Verwandte des Malchus das Wort, um den Leugner als Augenzeuge zu Schanden zu machen. Die *λαλιά*, die Sprache, oder was hier gemeint ist, die Aussprache, der Dialekt hat den Petrus verrathen, als Galiläer zu erkennen gegeben: das Mittel, welches er in seinen klugen Gedanken erwählt hatte, um sich vor allen weiteren Bedrängnissen zu sichern, zieht ihm gerade neue Drangsale zu.

Pro commentario, schreibt Lightfoot in der *centuria chorographica Matthaeo praemissa c. 87, quae traduntur a magistris. Babylon. Erub. fol. 53: hominibus Judaeae, qui accurati fuerunt in lingua sua, confirmata est lex eorum in manibus ipsorum: hominibus Galilaeae, qui non accurati fuerunt in lingua sua, non confirmata est lex eorum in manibus ipsorum. Glossa. Accurati fuerunt (homines Judaeae) in lingua sua, ut loquerentur sermone puro, non sordido.*

Hominibus Judaeae, qui de lingua sua sunt accurati et statuunt sibi certa signa, confirmata est lex eorum in manibus ipsorum: hominibus Galilaeae, qui de lingua sua non sunt accurati, nec statuunt sibi signa, lex eorum non confirmata est in manibus ipsorum. Glossa. Accurati fuerunt de lingua sua, eadem scilicet verba reddendo, quae audierant a magistris suis: et quoniam oraliter sunt edocti, auditione post auditionem, statuerunt sibi de iis signum post signum: ideoque quia erant accurati de lingua sua, norunt sibi signa apta statuere, ne obliviscerentur.

Homines Judaeae discunt ab uno magistro et lex eorum confirmatur in manibus ipsorum: Galilaei non discunt ab uno magistro et lex eorum non confirmatur in manibus ipsorum. Glossa. Galilaei audierunt a magistro uno lingua una, ab alio alia et diversitas linguae vel enuntiationis eos confudit ita, ut obliviscerentur. Et paulo post. Dixit R. Abba: si interroget quis hominem Judaeae, qui accurati sunt de lingua sua,

מאברין תנן או מעברין תנן *Num* מעברין *dicunt cum* ע *an* מאברין *cum* א? *Num* עכוזר *an* אכוזר? *Respondebunt, sunt qui* מאברין *proferunt cum* א, *suntque qui cum* ע *etc.*

Wie sie א und ע nicht zu unterscheiden vermochten, so auch nicht א, ע und ח, sie verwechselten ב und כ, sie sprachen alle Gutturalen tief in der Kehle und desshalb sehr dunkel aus, so dass ח oder ה mit Patach ebenso lautete wie א mit Chirek oder ע mit Patach, den A-Laut liessen sie mit dem O-Laut zusammenschwimmen. Vgl. ausserdem Buxtorf, lexicon talmud. p. 435 f. Meuschen, Novum test. ex Talm. illustr. p. 119.

Wird Petrus jetzt, da er als Galiläer erkannt ist und man daraus den Schluss zieht, der allerdings kühn ist, aber sich dadurch doch rechtfertigen

lässt, dass ein unbekannter Galiläer, wenn er nicht ein ganz besonderes Interesse an Jesus nimmt, sicher nicht in dieser Nacht in den Hof des Hohenpriesters kommen werde, dass er ein Anhänger Christi sei, der Wahrheit die Ehre geben? Johannes berichtet kurz und gut: *πάλιν οὖν ἠρνήσατο ὁ Πέτρος:* es ist ihm zu schmerzlich den tiefen Fall seines Freundes zu berichten: wenn er in der gehässigen Weise, welche ihm Keim imputirt, seinen Bericht abgefasst hätte, würde er sicher diese letzte und grösste Verleugnung in ihrer ganzen Schauerlichkeit zu beschreiben nicht unterlassen. Nach Lukas antwortete er diess Mal gerade so, wie er nach der ersten Frage laut Matthäus gesprochen hatte: *οὐκ οἶδα, τί λέγεις.* Matthäus und Markus aber erzählen: *ἤρξατο καταθεματίζειν* (hierfür hat Markus *ἀναθεματίζειν*) *καὶ ὀμνύειν* (dafür bei Markus *ὀμνύναι*), *ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον*, wozu Markus noch die Worte setzt *τοῦτον, ὃν λέγετε.* Diese Verleugnung des Petrus beginnen die beiden ersten Evangelisten mit einem *ἤρξατο*, welches Fritzsche ganz eigenthümlich missversteht. *Petrum, diris se devoventem, quibus Jesu se partium esse negaret, galli gallinacei cantus oppressit.* Die Evangelisten lassen ihn vollständig sich aussprechen, wenigstens alle seine Verwünschungen ausstossen. Es ist etwas Neues, Unerhörtes, was nun folgt: *antea non eo usque processerat*, sagt Bengel richtig: *nunc gubernaculum animae plane amisit.* Ja alle Besinnung, allen Verstand hat er verloren. Vorher hat er mit Eidschwüren versichert, dass er nichts mit Jesus zu schaffen habe, jetzt begnügt er sich nicht mehr mit dem blossen *ὀμνύειν*, er häuft zu diesen Schwüren noch Verwünschungen, allerdings nicht auf das Haupt dessen, den er verleugnet, dieses Haupt, und hierin zeigt es sich, dass die Liebe zu dem Herrn in seinem Herzen noch nicht ganz erloschen ist, ist ihm zu heilig, als dass er es mit Verwünschungen belegen könnte, sondern, wie Origenes, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Grotius, Kühnöl, Fritzsche und die neueren Ausleger alle annehmen, auf das eigene Haupt. Wie tief ist Petrus gefallen, wie furchtbar schnell ist alles zugegangen! *Hac tertia abnegatione*, bemerkt Calvin, *in summum cumulum erupit Petri erga magistrum infidelitas. Nam iureiurando non contentus ad exsecrationem transilit, qua corpus et animam suam exitio devovet: sibi enim maledictionem Dei imprecatur, si Christum noverit. Atque perinde hoc valet, acsi dixisset: male peream, si quid mihi commune est cum salute Dei. Quo magis admiranda est Christi bonitas, qui discipulum e ruina tam letali erectum sanavit. Caeterum hic locus docet, non protinus esse blasphemiam in spiritum, si quis infirmitate carnis lapsus veritatem licet cognitam abneget. Audierat certe Petrus ex ore domini, quam detestabilis sit coram hominibus ipsum negare: et quam horribilis eos ultio coram Deo et angelis maneat, qui ignavo crucis timore fidei confessionem deserunt: imo non frustra paulo ante, mortem et quodvis tormentum Christi abnegationi praetulerat. Nunc ergo sciens et ante admonitus se praecipitat: veniam tamen postea obtinet: unde sequitur, infirmitate, non autem insanabili malitia peccasse. Libenter enim Christo praestitisset debitae pietatis officium, nisi metu exstinctae recti affectus scintillae fuissent.* Aber noch eine andere Bemerkung desselben verdient Beachtung: *hoc vero notatu dignum est, quod Petrus, postquam simplici abnegatione elabi non potuit, interposito iureiurando crimen duplicat: paulo post etiam, quum vehementius urgetur, usque ad exsecrationem descendit. Unde colligimus, postquam semel excidit peccator, in deterius subinde rapi: ita qui incipiunt a mediocribus*

delictis, praecipites deinde ruunt in foedissima scelera, quae primo exhorruissent. Atque haec iusta Dei vindicta est, ex quo nos spiritus sancti auxilio privamur, violentum in nos imperium tandem Satanae permittere, ut sibi prorsus addictos et mancipatos huc et illuc proiiciat. Id vero praecipue in fidei abnegatione contingit: quia ubi quis metu crucis deflexit a pura evangelii professione, si nondum hostibus satisfactum esse videat, ultra progreditur: et quod non ausus fuerat pure fateri, sine ullis integumentis prorsus abiurat.

Ueber dem schwachen Jünger aber wacht der treue Herr. Er hat schon Fürsorge getroffen, dass Petrus aus seinem Taumel erwacht. Es mochte bei den Verschwörungen desselben wohl eine Stille entstanden sein an dem Feuer, wo es sonst so lebhaft zuging, am Ende so lebhaft, dass Petrus das Krähen des Hahnes nicht hätte vernehmen können. Ein Theil, welcher seiner Sache ganz gewiss war, mag stille gewesen sein, weil diese freche, dreiste Lüge ihn in das höchste Erstaunen versetzte: gewiss hatten diese Menschen schon manche Lüge gehört in ihrem Leben, aber dass ein Mensch sich unterstünde, wo alles gegen ihn sich vereinigte, unverschämt weiter, ja immer unverschämter zu lügen, war ihnen noch nicht vorgekommen. Ein andrer Theil mochte schweigen, weil er den entsetzlichen Selbstverwünschungen glaubte und abwarten wollte, wie die Dinge sich weiter entwickeln würden. Oder soll man, um Lukas ganz gerecht zu werden, etwa annehmen, dass die Leute, nachdem sie gegen Petrus ihre Stimmen erhoben hatten, schwiegen und Ruhe geboten, dass man ihn genau hören könne, denn in die Rede desselben fällt noch das Krähen des Hahnes? Diese Stille wird auf ein Mal unterbrochen: man hörte deutlich das Krähen eines Hahnes. Es erfolgte nach Johannes und Matthäus εὐθέως, nach Lukas gar παραχρῆμα αὐτοῦ ἔτι λαλοῦντος. Gut bemerkt Bengel zu εὐθέως, *statim. magna circumstantia.* Ja, so ist es, dieses Hahnengeschrei führt die Wendung herbei, erweckt den Petrus, bringt ihn zur Besinnung, macht seiner Verleugnung ein jähes Ende. Der Hahn erweckt mit seinem Krähen den Menschen aus dem natürlichen Schlafe und kündet den Anbruch eines neuen Tages an: dieser Hahn weckt den Apostel aus seinem geistlichen Schlafe und verkündet, dass diese Stunde der Nacht und die Macht der Finsterniss nun vergangen und durch Gottes Gnade ein Tag des Heiles gekommen ist. Es ist sehr verkehrt von Chrysostomus, dass er diesem Krähen des Hahnes keine Bedeutung beilegt: er sagt (hom. 83 in Joa.): οὐδενὸς τούτων ᾔσθετο, οὐδὲ εἰς τὸν νοῦν ἔλαβεν, οὐδὲ ὅτε τὸ πρῶτον, οὐδὲ ὅτε τὸ δεύτερον, ἀλλ' οὐδὲ τὸ τρίτον, ἀλλ' ἡνίκα ὁ ἀλέκτωρ ἐφώνησε· καὶ οὐδὲ τοῦτο αὐτὸν εἰς ἔννοιαν ἤγαγεν, ἕως ὅτε ἔβλεψεν εἰς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς πικρόν. Er thut aber damit den Berichten des Matthäus, Markus und Lukas ganz entschieden ein Unrecht. Der vierte Evangelist sagt allerdings nicht, dass das Krähen des Hahnes dem Verleugnen ein Ende machte, deutet es aber doch an. Nachdem er gesagt hat: καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν, weiss er von weiteren Verleugnungen des im besten Zuge begriffenen Petrus nichts mehr. Jene Verleugnung, auf welche der Hahn krähte, ist also die letzte gewesen: und die Notiz von dem Hahnengeschrei soll doch wohl nicht bloss daran erinnern, dass das Wort Christi 13, 38 in Erfüllung gegangen sei, sondern auch darauf weisen, dass mit dem Aufhören des Verleugnens dieses Krähen in einem ursächlichen Zusammenhange steht. Ganz bestimmt sprechen die beiden ersten Evange-

listen: Petrus überhörte jenes Gallicinium durchaus nicht, es rief ihm das warnende Wort seines Meisters in das Gedächtniss zurück, stellte es gleichsam vor seine Seele hin und er wusste nun mit einem Male, was er, von seiner Schwäche überwältigt und fortgerissen, gethan hatte; er erkannte, dass sein feiges Umgehen der Wahrheit, dass sein Leugnen eine Verleugnung Christi gewesen sei. Beide Evangelisten berichten fast einstimmig: *καὶ ἐμνήσθη* (Markus hat für das *verbum simplex* nur das *compositum ἀνεμνήσθη*) *ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος τοῦ Ἰησοῦ εἰρηκότος*, wofür Markus an *ῥήματος* den Relativsatz: *οἱ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς* anschliesst: *ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι, δίς* fügt Markus an, *τρὶς ἀπαρνήσῃ με* (so Matthäus), *τρὶς* setzt Markus zuletzt. Der Herr thut mehr, als er versprochen hat: mit keiner Sylbe nämlich hat er dem Petrus verheissen, dass das Geschrei des Hahnes ihm die Augen öffnen werde, er hat ihm nur verkündet, dass, ehe derselbe krähen, bestimmter nach Markus, ehe derselbe zwei Mal krähen werde, d. h. dass, ehe der Hahn zum zweiten Male, wenn der Tag anbreche, seine Stimme erheben werde, er ihn drei Mal verleugnet haben werde. Aber nach dem wunderbaren Rathe der Gnade, welchem auch die unvernünftige Kreatur zur Erreichung des Zieles behülflich sein muss, soll dieses Hahnengeschrei nicht bloss die Verleugnung als vollendete Thatsache markiren, sondern auch diese vollendete Thatsache, so weit als es möglich ist, annulliren und aus diesem Labyrinthe dem Jünger den Weg der Rettung zeigen. Gut sagt Augustinus: *ecce medici completa est praedictio, aegroti convicta praesumtio.*

Nach Lukas aber war es nicht bloss das Krähen des Hahnes, welches bei Petrus den Umschwung zu Stande brachte, sondern vor allen Dingen, wenn nicht ausschliesslich, Jesus selbst, der eingriff, wie er, ohne den Jünger noch mehr zu compromittiren, eingreifen konnte. *Καὶ στραφεὶς ὁ κύριος*, so erzählt er, *ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ, καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ λόγου τοῦ κυρίου, ὡς εἶπεν αὐτῷ· ὅτι πρὶν κτλ.* Hier ruft das Krähen des Hahnes nicht jenes Wort der Weissagung dem vergesslichen Jünger in das Gedächtniss zurück, sondern der Blick, den der Herr ihm zuwirft, bringt es erst zu Stande. Wie kommt aber Jesus jetzt auf ein Mal hierher in den Hof des Hohenpriesters? Lukas berichtet nichts von einem Nachtverhöre des Heilands: er übergeht sowohl das Vorverhör bei Hannas als auch das nachfolgende vor dem Hohenrathe in dem Hause des Kajaphas; wenn wir nur ihn allein hätten, würden wir ganz einfach sagen: Jesus konnte den Petrus ansehen, denn er befand sich in dem Hofe die ganze Nacht hindurch, bewacht von den Amtsdienern. Allein wir kommen damit in ein arges Gedränge, wenn wir auch ganz von den Aussagen der andern Evangelisten absehen. Wenn Jesus nämlich die ganze Nacht über in dem Hofe stand, wo die Verleugnungen spielen, so ist es schlechterdings nicht einzusehen, warum er, wenn es nur einer Wendung seines Hauptes bedurfte, seinen Apostel nicht eher anblickte, um ihn, sei es vor jeder Verleugnung zu bewahren, sei es nach der ersten Verleugnung zur Erkenntniss seiner Schuld zu bringen. Können wir uns einen solchen Heiland denken, welcher Stunden lang dabei steht und sieht, wie Einer der Seinen strauchelt und fällt ohne Aufhören, und der auch nicht das Geringste thut, um mit seiner Hülfe zu erscheinen? Und ist es denkbar, dass die Amtsdiener, welche Jesum gegriffen hatten, nach welchem sie schon lange getrachtet haben, ihn die ganze Nacht hindurch in dem Hofe behalten und bewachen? Einen

glücklichen Fang bringt man bald in Sicherheit, hinter Schloss und Riegel, und feste Gemächer gibt es sicher genug in dem hohenpriesterlichen Palaste. Man macht es sich auch gern bequem, welche Aufmerksamkeit fordert aber die Bewachung eines Gefangenen in einem grossen Hofe? Wir müssen, wenn wir auch nur den Bericht des Lukas betrachten, auf den Gedanken kommen, dass Jesus erst zu dieser dritten Verleugnung hinzukommt, dass ein ganz besonderer Umstand ihn in den Hof gebracht hat. Wenn wir auf den Bericht der anderen Evangelisten achten, so kann er jetzt gerade in den Hof gelangt sein, weil er entweder von Hannas zu Kajaphas fortgeführt oder nach dem Verhöre vor dem Synedrium weggeschafft wurde, um bis zu dem Anbruche des Tages irgendwo sicher verwahrt zu werden. Paulus, Schleiermacher, Olshausen, Schweizer, Tholuck, Bleek, Hengstenberg, Godet, Luthardt u. A. nehmen das Erstere an: allein wir kommen dann, wie Keim schon richtig bemerkt hat, mit Joh. 18, 24 und 28 in argen Konflikt. Nach dem vierten Evangelisten nämlich fallen die zweite und die dritte Verleugnung in die Zeit, welche zwischen der Abführung des Herrn vom Hannas zum Kajaphas und vom Kajaphas zu Pilatus liegt. Es bleibt daher die Sache nicht, wie Keil noch meint, für immer ungewiss, sondern wir müssen mit Bengel, Langen, Friedlieb, Lange, Keim behaupten, dass der von dem Hohenrathe verdammte und von den Synedristen und ihren Dienern so gemein verspottete Heiland den Petrus ansah. Nicht flüchtig sah er ihn an, sondern, wie vorher nach Markus V. 67 die Magd ihn fixirt hatte (ἐμβλέψασα korrespondirte dort mit dem ἀτενίσασα des Lukas), so fasst er ihn jetzt scharf in das Auge. Dieses Scharf ist aber nicht so zu verstehen, wie Chrysostomus mit seinem πικρόν es deutet: nicht ein Blick des Zornes, der Entrüstung, des Gerichtes ist es, welcher den Jünger trifft: wenn das die Absicht gewesen wäre, so fällt jeder Grund weg für das blosse Ansehen, dann konnte Jesus den Petrus auch mit lauten, scharfen Worten strafen vor den Leuten. Er, der seinen Apostel schont, vor diesen Leuten, diesen rohen Gesellen, den Mantel der Liebe über seine grosse Sünde breitet, und ihn in keinerlei Bedrängniss durch die Enthüllung, dass er Petrus, der Sohn des Jonas, der Erste seiner auserwählten Apostel ist, bringen will, sucht mit einem Blicke tiefer, inniger, schmerzlich betrübter, aber mitleidig warmer Liebe seinen so tief gefallenen Jünger auf: er kann nicht anders, denn er müsste sich sonst verleugnen, ist er nicht der Hohepriester, der Mitleid hat mit unsrer Schwachheit, der Hohepriester, welcher seine Hände für den Jünger aufgehoben hat, dass sein Glaube nicht aufhöre? Dieser Blick fiel wie ein heller, warmer Lichtstrahl hinein in die dunkle, kalte Nacht in und um Petrus: er offenbarte, welches Paradies der Liebe er durch sein Verleugnen verlassen habe, aber zugleich auch, dass das Paradies der vergebenden Liebe ihm noch offen stehe, dass er einen freien, offnen Zugang zu dem Gnadenthrone habe. Wer mit diesem Liebesblicke den Jünger anschaut, der will ihm nicht bloss vorhalten, was er verloren hat, sondern auch zusagen, dass für ihn noch Gnade zu finden ist. *Hoc uno nutu, quum loquendi non esset locus, mentem Petri totam excitavit Jesus. Conf. Joh. 1, 43 de aspectu, cuius Petrus postea quoque meminisse potuit.* Ein Zwiefaches ist es, was dieser Gnadenblick bewirkt, er öffnet dem Jünger das Auge und indem er ihn so straft und in den Staub wirft, hebt er ihn anderer Seits wieder in die Höhe und verbürgt ihm den Trost der Vergebung. Die alten Väter haben sich nicht

denken können, dass der blosse Blick Christi solche heilsame Wirkung auf den Petrus habe ausüben können, sie nehmen desshalb an, dass noch eine ganz besondere, wunderbare, unmittelbare Einwirkung auf sein Herz stattgefunden habe. Augustinus schreibt *(de gratia Christi 45): non potest dici, quod corporalibus oculis Petrum dominus respexerit, intus actum est, in mente actum est et voluntate, dominus cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et produxit affectum.* Aehnlich lässt sich Leo in seinem 9. Sermone über die Passion aus: *respexit oculis mentis, non corporis: misericorditer, non corporaliter, quia Petrus foris erat et inferius, Christus vero intus et superius.* Eine seltsame Begründung, welche aus der Luft gegriffen ist. Mit Recht macht Gerhard gegen diese mystische Auslegung geltend, dass *additur hoc loco verbum στραφείς conversus, quod Christus aversa a concilii assessoribus facie, eadem ad Petrum conversa ipsum respexerit.* Dass der Blick, mit welchem der Herr Judas den Verräther in dem Garten zuletzt noch ein Mal fixirte, bei diesem wirkungslos abglitt, hat seinen Grund in der Herzensverfassung dieses Menschen; in ihm lebt ein satanischer Hass wider Christus. Dass der Blick, mit welchem hier Petrus heimgesucht wird, eine solche Wandlung zu Wege bringt, hat ebenfalls in seiner Herzensverfassung seinen Grund. Der Jünger, welcher den Meister verleugnet, wird nicht ohne Grund von Johannes mehrmals Simon Petrus genannt, vgl. V. 15 und 25: nicht der Simon allein tritt in dieser Verleugnung hervor, sondern auch der Petrus. Ganz gut sagt Hengstenberg: „der Christo folgende Petrus mit seiner Verleugnung ist mehr werth, als wenn er ohne Verleugnung in einem sicheren Verstecke geblieben wäre. Der Adler regt schon seine Schwingen, und wenn es für jetzt mit dem Fliegen noch übel abläuft, so wird das bald anders werden. Es ist hier gerade so wie bei dem Wandeln des Petrus auf dem Meere. Es war auch da ein *impetus generosus*, wenn er sprach: Herr, befiehl, dass ich zu dir komme auf das Wasser, wenn gleich der Versuch noch schlecht ablief.“ Die Liebe zu dem Herrn, welche den Petrus trieb, ihm nachzufolgen, sich in die Höhle des Löwen hineinzuwagen, ist selbst bei den Verleugnungen noch nicht ganz erkaltet, wenn auch das Feuer seiner schönen Begeisterung verraucht ist. Es mag seltsam klingen, aber ich scheue mich nicht, es auszusprechen, dass selbst in den Verleugnungen des Apostels seine heisse Liebe zu dem Heilande sich verräth. Mit welcher Heftigkeit leugnet er schon das zweite Mal, wie verwünscht er sich bei dem dritten Male? Rührt das nicht zum guten Theile mit davon her, dass er sich ärgert und innerlich ergrimmt ist über sich, dass er das erste Mal sich hat so schwach finden lassen, seinen Herrn durch eine ausweichende Antwort zu verleugnen, und dass, weil ihm dieses zu schmerzlich ist, er wünscht, dieses traurige Kapitel würde nun geschlossen. Er will von den Leuten Ruhe haben, weil sein Herz keine Ruhe mehr hat, weil jede Berührung dieses wunden Punktes ihm die bittersten Schmerzen bereitet. Will man hiergegen einwenden, dass er, wenn es so mit ihm stand, die Thränen der Reue früher habe finden müssen, so bemerke ich, dass der Herr nicht umsonst von solchen geredet hat, deren Geist willig, aber deren Fleisch schwach ist. Die Gefahr war noch zu drohend, sein Herz war noch nicht fest genug geworden durch Gottes Gnade, der drückende Schmerz über seine feige That konnte sich noch nicht zu einer gründlichen Reue vertiefen, welche ihm Muth

zum Bekennen einflösste, sondern diente nur dazu, ihn noch mehr zu verwirren und ausser Fassung zu bringen. Dass Petrus noch Liebe zu dem Heilande in seinem Herzen trug trotz alles Verleugnens, stellt dieser Ausgang ausser allem Zweifel. Der Gnadenblick Jesu goss nur Oel auf die Lampe, deren Docht im Verlöschen begriffen war, und entfachte den Funken, welcher unter der todten Asche noch still fortglimmte, zur hellen Flamme. Johannes redet von diesem Ende, welches die Verleugnung nun nahm, gar nichts: er hat zu dem, was die andern Evangelisten berichten, nichts hinzuzufügen und weiss, dass alle seine Leser wissen, wie Petrus wieder zu sich kam. Matthäus und Lukas berichten nur: *καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσε πικρῶς.* Petrus fand also sofort, als der Hahn gekräht und der Blick des Herrn den Eindruck, welchen das Hahnengeschrei auf ihn gemacht, vertieft hatte, ein Zwiefaches, den Weggang nämlich und die Thränen. Haben wir anzunehmen, dass die Erscheinung Jesu in dem Hofe also die Aufmerksamkeit, das ungetheilte Interesse aller Amtsdiener und Knechte und Mägde in Anspruch nimmt, dass Niemand mehr an den unglückseligen Jünger denkt? Hat der Herr, wie vorher in dem Garten Gethsemane, jetzt wieder durch sein Hervortreten die Flucht und Rettung des Apostels ermöglicht?

Wenn die andern Evangelisten uns die Erscheinung Christi in dem Hofe auch erzählten, könnten wir das glauben: allein da diess nicht geschieht, so hat es den Anschein, dass es dessen gar nicht bedurfte, um dem Petrus eine freie Gasse zu machen. Was er früher nicht für möglich gehalten hat, dass er ungefährdet den Hof verlassen könne, erweist sich als ein Hirngespinnst, als übertriebene Angst. Umsonst hat er sich gefürchtet vor diesen Leuten; sie haben ihm, davon überzeugt er sich jetzt, wo es zu spät ist, kein Haar auf seinem Haupte krümmen wollen, die Magd hat ihn, wie Bengel ganz richtig angibt, wohl nur necken, schrauben, in Angst setzen wollen, und diese Diener der Hohenpriester haben es mit ihren Fragen auch nicht so böse gemeint, keiner hebt jetzt den Fuss, um ihn den Weg zu verlegen, um ihn zurückzuziehen. Er kann ganz ruhig von diesem Schauplatze abtreten, wo er eine so klägliche Figur abgegeben hat. Matthäus und Lukas sagen ausdrücklich: *ἐξελθὼν ἔκλαυσε* — also kein *τρέχειν*, ein ganz gewöhnliches Schreiten!

Jetzt fand Petrus auch die Thränen: *ἔκλαυσε πικρῶς. Lacrymarum*, bemerkt Bengel, *physica amaritudo aut dulcedo congruit cum affectu animi.* Bitter waren diese Thränen: um so bitterer, je mehr ihm jetzt seine Selbstvermessenheit, seine Feigheit, seine Untreue auf der einen Seite und auf der andern die Fürsorge, Gnade und Treue seines Herrn ins Bewusstsein trat. Bitterer wären diese Thränen noch geworden, wenn Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus, zu welchen sich auch Calvin, Meyer u. A. schlagen, im Rechte wären, welche behaupten: *καὶ οὐδὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ τῆς ἁμαρτίας ἀναμνησθεὶς κλαῦσαι ἐτόλμα φανερῶς, ἵνα μὴ κατηγορηθῇ διὰ τῶν δακρύων.* (Chrys.) Soll es wirklich mit dem Jünger, der zu sich gekommen ist, so stehen, als Calvin ihn schildert: *verisimile est, Petrum metu egressum esse, quia flere coram testibus non audebat: in quo se rursus adhuc prodidit eius infirmitas?* Das ist fast nicht zu glauben. Der Apostel, der sich jetzt ein Herz fasste, und hinausging, soll nicht den Muth gehabt haben, vor diesen Leuten zu weinen? Jetzt, nachdem der Blick des Herrn ihn zur Besinnung gebracht und ihm zugleich Vergebung

angekündigt hatte, wäre er wirklich entschlossen und freudig für ihn in den Tod gegangen. *Bonae lacrimae,* schreibt Ambrosius, *quae lavant culpam:* wir haben nichts gegen diese Bemerkung, welche wahrscheinlich den Reformator zu jener falschen Auslegung verleitete, da er der katholischen Auffassung, *satisfactione veniam esse promeritam*, entgegentreten wollte. Wir weisen auch diese Behauptung entschieden ab, aber wir glauben, dass wir das glücklicher als Calvin so thun, dass wir auf den Blick hinweisen, welchen der Herr aller Gnade dem gefallenen Apostel zugeworfen hat. An diesem Blicke richtet er sich auf, denn dieser Blick enthält die förmlichste *absolutio.* Die Thränen, welche Petrus jetzt weint, sind nur die Beweise, dass jene Vergebung sein Herz gebrochen und mit Dank erfüllt hat: in ihnen erleichtert sich das seiner Schuld bewusste und mit dem Troste der Vergebung erquickte Herz.

Markus spricht nicht mit den beiden andern Synoptikern konform: *ἐξελθὼν ἔκλαυσε*, sondern schreibt: *καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε.* Der Blick auf jene Parallelstellen hat eine grosse Menge von Auslegern verführt, dieses *ἐπιβαλών* mit Beza zu übersetzen: *quum se proripuisset foras:* so Henr. Stephanus, Er. Schmid, Vater, Bretschneider, Wahl, Schleusner, Baumgarten-Crusius u. A. Allein diese Auffassung ist unstatthaft, nicht um desswillen, dass, wie Fritzsche noch meint einwenden zu können, Jesus sich bereits *ἔξω* befunden habe, sondern, weil *ἐπιβάλλειν* nie in diesem Sinne *se ex loco proripere* vorkommt. Mit *τινί*, *ἐπί τινα* wird *ἐπιβάλλειν* wohl verbunden, wenn es heisst: *hostiliter invadere aliquem.* Hammond, Palairet lassen Petrus sich nach Jesus wenden, sie ergänzen zu *ἐπιβαλὼν τοὺς ὀφθαλμούς.* Die Thränen sollen ihm aus den Augen gestürzt sein, als er ihn ansah. Allein reichen wir dann mit Einer Ergänzung aus, ein *αὐτῷ* wäre ganz unerlässlich und selbst dieses würde nichts helfen, hat Markus uns denn gesagt, dass der Heiland in der Nähe ist? Ein Moment, welches Lukas ausschliesslich angibt, kann aber nicht zur Auslegung eines Ausdruckes bei Markus verwandt werden. Von dem Hahnenschrei ist bei Markus vorher die Rede gewesen und dabei bleibt Ewald stehen mit seiner Uebertragung und einfallend weinte er. „Das *ἐπιβαλών*," erläutert er, „steht vom Einfallen mit dem eignen Worte oder Laut in ein von aussen gekommenes Wort oder einen Laut der Art, wie Polybius hist. 23, 1, 8." Es kann noch auf Polyb. 1, 80, 1, sowie auf Stephanus thesaurus ed. Hase 3, 1526 und Schweighäusers lexicon Polyb. p. 244 f., wie Meyer anmerkt, verwiesen werden. Mit einem lauten Weinen würde demnach Petrus das Krähen des Hahnes beantworten. Sprachlich ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, das gesteht auch Meyer ein. Casaubonus, Wetstein und Kypke beziehen *ἐπιβαλών* auch auf das Vorhergehende, aber nicht auf das Krähen des Hahnes, sondern auf das Wort, in welchem der Herr davon geredet hatte. Beide weisen nach, dass *ἐπιβάλλειν* ohne *νοῦν* oder *διάνοιαν* heisst *animadvertere, attendere.* Kypke beruft sich auf Plutarchus, de placit. philos. 4, 8 *μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Hierocles, carmen Pythag. p. 14: *ἀλλ' ἀεὶ μὲν γινώσκει, ἄλλως δὲ καὶ ἄλλως ἐπιβάλλει, καὶ μᾶλλόν ἐστιν, ὅτε καὶ ἧττον.* Sextus Empiricus adv. mathemat. de mutat. p. 213, *εἰ ἐπιβαλὼν ὁ σοφὸς ἰσχύσει λέγειν ἀδιαπτώτως*: Bleek erinnert noch an Marcus Antoninus 10, 30: *τούτῳ ἐπιβαλών.* Allein diese Auslegung, welche neuerdings wieder Glöckler, de Wette, Bornemann, Meyer, Weiss, Keil vertreten, empfiehlt

sich in dem Zusammenhang hier wenig: steht, was de Wette schon für sehr misslich, Fritzsche aber mit Recht für vernichtend hält, denn nicht schon oben *ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος*? Schliesst dieses Sicherinnern an jenes Wort, dieses Gedenken nicht auch das Bedenken dieses Wortes, das Merken darauf in sich? Andere fassen dieses *ἐπιβάλλειν* so, dass es dem lateinischen *rem aggredi, capessere, conari*, dem deutschen Sichwerfen auf etwas entspricht. Wir müssen dem Theophylactus, welcher unter andern auch diese Fassung zur Wahl stellt (*ἢ ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος*), Erasmus, Vatablus *(prorupit in fletum)*, Bengel *(contulit sese ad flendum)* zugestehen, dass *ἐπιβάλλειν* mit oder ohne *νοῦν* oder *ἑαυτόν* in diesem Sinne vorkommt, allein dann steht das, worauf man sich mit allem Eifer wirft, entweder im Dativ oder im Infinitiv: cf. Ptolemaeus, Geogr. 1 *καὶ μετὰ πάσης σπουδῆς ἐπιβαλεῖν τῷ μέρει τούτῳ* und Diogenes Laërt. 6, 2, 4, *ἐπέβαλε τερετίζειν*. Andere lassen das Moment des Leidenschaftlichen ganz fallen und nehmen *ἐπιβάλλειν* gleich *ἄρχεσθαι*, *coepisse*. So eine Anzahl alter Uebersetzungen: die Itala, die Vulgata, die Gothische, Koptische, Syrische, Persische, Armenische, auch Luther, Castalio, Euthymius Zigabenus, Heinsius, Loesner, Michaelis, Kühnöl. Man beruft sich auf eine Variante des Codex-Cantabrigiensis, der wirklich *ἤρξατο κλαίειν* liest, und auf Suidas, der da sagt: *ἐπέβαλεν, ἤρξατο*. Allein jene andere Lesart beweist nichts, sie ist ein Glossem und Suidas Bemerkung kann nur auf die spätere Gracität sich beziehen, denn in dem klassisch Griechisch ist dieser Sprachgebrauch nicht anzutreffen und, was die Hauptsache ist, wir müssten dann hier erwarten: *καὶ ἐπέβαλε κλαίειν*. Grotius fasst das *ἐπιβάλλειν* so, dass es zu dem, was bisher gesagt war, noch ein neues Moment hinzufügen will. *Non tantum recordatus est in animo eorum, quae Christus dixerat, sed praeterea etiam fletu testatus est moerorem. Sic Hebraei dicunt* יוסף *addito verbo. Lucas eodem modo, προςθεὶς εἶπε παραβολαῖς, 19, 11, id est, praeterea dixit comparationem.* Andere beziehen es auf etwas, was im Vorhergehenden verschwiegen ist, *repetitis vicibus flevit*, sagt Clerikus, Heupel, Bleek. Die letztere Fassung aber scheitert an dem, dass kein Evangelist von einem früheren Weinen des Petrus etwas weiss. Bleek setzt sich darüber mit der Bemerkung hinweg, dass Markus es sich so gedacht zu haben scheine, Petrus habe, nachdem er den Hahn zum ersten Male gehört hätte, sofort geweint und doch noch zwei Mal immer schärfer verleugnet. Wer kann das glauben? Die Auslegung des Grotius ist ebenfalls zu verwerfen: *id vero neque inest verbis*, sagt Fritzsche, *neque inesse potest. Dicendum sic fuerat: καὶ ὁ Πέτρος οὐ μόνον ἀνεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ — ἔκλαιε.* Theophylactus bringt an erster Stelle die Erklärung dieses *ἐπιβαλὼν ἔκλαιε, τούτεστιν ἐπικαλυψάμενος τὴν κεφαλήν*, Casaubonus hält dieses für statthaft, Salmasius de foen. Trapez. p. 276, Lambert Bos, exercit. p. 410 und ellips. p. 204 ed. Schäfer, Wolf, Elsner, Krebs, Fischer, Rosenmüller, Paulus, Fritzsche erklären sich entschieden dafür. Warum Petrus sein Haupt verhülle, erklärt Fritzsche so: *iam quum soleant homines in magno acerboque fletu vel caput veste obvelare, ut olim (Platon, Phaed. p. 117 c. ἀλλ' ἐμοῦ γε βίᾳ καὶ αὐτοῦ ἀστακτὶ ἐχώρει τὰ δάκρυα, ὥστε ἐγκαλυψάμενος ἀπέκλαιον ἐμαυτόν. Euripides Orest. 280, 295. Iphig. Aul. 1123, 1550. Joseph. Ant. 7, 10, 5). Nihil ad h. l. pertinet, quod omnino in luctu et tristitia capitis obvelationem apud Hebraeos 2. Sam. 15, 30 et Graecos Hom. Il. XXIV, 163 more receptam fuisse interpretes monent.*

Nam quo consilio lugubres vestes induerunt pectusque percusserunt, eodem illud fecerunt, h. e. ut luctum prae se ferrent, vel ut nunc linteo faciem obtegere, quippe nimium luctum ut parum decorum aliquo pudoris, quem natura instillavit, sensu victi dissimulaturi, explicatores, operto capite flevit, idem ad sententiam dicere, quam impense, magnopere flevit. (Matth. 26, 75 ἔκλαυσε πικρῶς) arbitrantur. At alia potest eaque verisimilior causa afferri, cur Petrus caput veste obvolverit. Nam latere voluit (Livius 3, 49 — quum fractis animis. Appius vitae metuens in domum se propinquam foro insciis adversariis capite obvoluto recepit) eos qui adstarent, ne qui adessent e lacrymis Petri necessitudinem eius atque Jesu altius conjectarent, fortassis etiam, ne rursus an Jesu esset discipulus interrogatus aut amicitiae iura denuo violaret, si negaret, aut, si affirmasset, periculum adiret. Wir können, was Fritzsche zuletzt anführt, nicht gelten lassen: Petrus ist jetzt von seiner Furcht geheilt, der Liebesblick Jesu hat seine Liebe wieder entzündet und Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus. Hat er sein Haupt verhüllt, so thut er es aus Scham und Schmerz. Allein so gerne wir zu dieser Auffassung uns bekennen möchten, unser exegetisches Gewissen gestattet es uns nicht. Fritzsche ist so ehrlich, selbst zu bekennen: *nullus hucusque locus prolatus est, ubi quo modo hic ἐπιβαλών positum sit (ubivis enim ἱματίον s. ἐσθῆτος vocabulum adiectum est. 70. Lev. 19, 19. Num. 4, 14.* Keim will zu ἐπιβαλών ergänzen τὰς χεῖρας: an und für sich würden wir es ganz passend halten, dass Petrus auf Scham und Scheu mit seinen Händen sein Angesicht bedeckt: ist diese Art, seinen Seelenschmerz auszudrücken, doch so natürlich; allein dann hätte ausser χεῖρας auch ἑαυτῷ nicht fehlen dürfen.

Da wir nach dieser Umschau von allen aufgestellten Ansichten nur die von Ewald vertheidigte für richtig anerkennen, so bleibt uns nichts übrig als sie anzunehmen, obgleich sie von Keil als geziert und sentimental, verurtheilt wird. Aber weder das Eine noch das Andere können wir zugeben. Geziert ist diese Auffassung durchaus nicht. Was Keil darin geziert findet, wissen wir nicht: ich vermuthe, dass er keine Ziererei der Aussage: καὶ ἀποκριθεὶς ἔκλαιε, zur Last gelegt hätte. Der Ausdruck ἐπιβαλών ist ihm gesucht. Aber Markus verschmäht jenes Zeitwort, welches ja mehrfach ein Thun bezeichnet, was durch einen dargestellten Vorgang veranlasst war, wohl um desswillen, dass er bemerken will, wie Petrus, der vorher den ersten Hahnenschrei überhört hatte, jetzt auf ein Mal diesen Weckruf zur Busse vernimmt und befolgt. Sentimental ist diese Auffassung auch nicht zu nennen. Was ist denn hier von Weichlichkeit und Gefühlsüberschwänglichkeit? Nichts anders sagt der Evangelist, als dass der Apostel aus seiner Erstarrung, aus seiner sittlich-religiösen Unempfindlichkeit und Gefühlslosigkeit erwachte, dass er, durch das Krähen des Hahnes erweckt, die Thränen der Busse fand. *Interim*, schreibt Calvin, *occultae Petri lacrimae veram eius coram Deo et angelis poenitentiam testatae sunt. Nam ab hominum oculis subductus Deum sibi et angelos proponit: ideoque ex intimo cordis affectu manant istae lacrimae.* Vortrefflich stellt Luther diese Busse des Petrus dem Leide des Judas entgegen: wie der Sünden halben schon ein Unterschied ist zwischen Beiden und zwar dieser, dass Judas seiner Sünde freiwillig und wohlbedacht nachgeht, Petrus aber von ungefähr dazu kommt und es also nicht ein vorgesetzter Wille und Frevel, sondern eine zufällige Blödigkeit und Schwachheit ist, dass er Christum verleugnet, dem

er nicht wie Judas feind und gehässig ist, so scheiden sich auch in diesem Leide von wegen der Sünde Beide. „Denn Judas sieht allein die Grösse der Sünde an, fällt in Verzweiflung und gedenkt, da ist in Ewigkeit weder Hilfe noch Rath, geht vor Leid hin und erhenkt sich selbst, der arme Mensch. Warum doch? Darum, er hatte Gottes Wort verachtet und sich nicht daraus gebessert. Petrus aber weint auch bitterlich, es ist ihm angst und bange vor seiner Sünde; aber er hatte des Herrn Christi Wort fleissiger gehört, besser gemerkt. Derhalb, da jetzt die Noth vor der Hand ist, nimmt er's dennoch vor sich, gedenkt daran, was ihm Christus gesagt und hält sich dran, tröstet sich mit und hofft. Gott werde ihm gnädig sein. Dass aber Petrus sich an Gottes Wort und Gnade gehalten habe, zeugt der Herr Luk. 22, 32: Ich habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre. Da er Christum verleugnet, sieht man nicht ein Fünklein Glaubens in seinem Herzen; aber nachher, da das Gewissen ihn ängstet, da findet sich der Glaube wieder und erhält ihm solch Wort Christi, dass er nicht in Verzweiflung falle. Darum so lerne hier, was die rechte Busse sei. Petrus weint bitterlich. Solches ist der Anfang der Busse, dass das Herz die Sünde recht erkenne und lasse es ihm mit rechtem Ernst leid sein; dass man nicht Lust und Liebe daran habe und in Sünden fortfahre, sondern von Herzen sich darum bekümmere, dass man Gottes Willen nicht gehalten und gesündigt habe. Solches aber können wir nicht von uns selbst zu Wege bringen, aber der Herr ruft uns wieder zur Busse und sieht uns wieder an; wie wir hier an Petro sehen, da er ein Mal Christum verleugnet hatte, fährt er immer fort, verleugnet ihn zum dritten Male; da aber der Hahn kräht und der Herr sich nach Petrus umsieht, da schlägt er allererst in sich und besinnt, was er gethan habe. Nun kann aber die Sünde ihrer und unsrer Natur nach anders nicht, denn dass sie das Herz voll Angst macht, wie man an Petrus und Judas sieht. In solcher Angst ist das Beste, dass du dich ernstlich demüthigst gegen Gott und bekennest die Sünde frei: ach Gott, ich bin ja ein armer, elender Sünder und kann nicht mehr, wo du mit deiner Gnade von mir setzest, denn sündigen. Darnach dass du dich an Gottes Wort und Zusagung haltest und sprechest: aber sei mir gnädig um deines Sohnes Jesu Christi willen. Da muss alsdann die Angst nachlassen und wird gewiss Trost folgen. Das ist denn eine rechte und ganze Busse: um der Sünden willen erschrecken und sich demüthigen, und des Herrn Christi und seines Leidens durch den Glauben sich trösten. Also hat ohne Zweifel Petrus sich getröstet mit dem Wort des Herrn Luk. 22, 32. Es ist aber solcher Trost erstlich gar gering gewesen wie ein Senfkörnlein; weil aber der Grund, darauf solcher geringer Trost stand, Gottes Wort und Zusagung war, hat er trefflich zugenommen und ist am h. Ostertage, da er Christum wieder gesehen, so gross gewachsen, dass alle Schrecken und Zweifel verschwunden und nur allein die herzliche Demuth da blieben ist, dass er seine Schwachheit bekennt und sich als ein armer Sünder hat schuldig gegeben. Ausser dieser Demuth und Bekenntniss hat die Sünde nichts mehr in seinem Herzen können lassen. Der Trost hat wie eine starke Wolkenbrust das Feuer, so zuvor das Herz ihm wollte abbrennen, gedämpft und gar gelöscht."

17. Die Schlusssitzung des Hohenrathes.

Matth. 27, 1—2.

(1) Des Morgens aber hielten alle Hohenpriester und die Aeltesten des Volks einen Rath wider Jesum, dass sie ihn tödteten. (2) Und banden ihn und führten ihn hin und überantworteten ihn dem Landpfleger Pontius Pilatus.

Mark. 15, 1.

(1) Und bald am Morgen hatten die Hohenpriester einen Rath mit den Aeltesten und Schriftgelehrten, der ganze Hoherath, und banden Jesum und führten ihn hin und überantworteten ihn dem Pilatus.

Luk. 22, 66—71. 23, 1.

(66) Und als es Tag ward, versammelten sich die Aeltesten des Volks, die Hohenpriester und Schriftgelehrten und führten ihn hinauf vor ihren Rath. (67) Und sprachen: wenn du Christus bist, so sage es uns! Er sprach aber zu ihnen: wenn ich es euch sagen würde, so glaubtet ihr es nicht. (68) Wenn ich fragen würde, so antwortetet ihr nicht (und liesset mich doch nicht los). (69) Von nun an wird des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes. (70) Da sprachen Alle: bist du denn Gottes Sohn? Er sprach zu ihnen: ihr saget's, denn ich bin's. (71) Sie aber sprachen: was bedürfen wir weiter Zeugniss, denn wir haben es selbst gehört aus seinem Munde!

(23, 1) Und der ganze Haufe stand auf und führten ihn vor Pilatus.

Joh. 18, 28.

(28) Da führten sie Jesum von Kajaphas zu dem Richthause. Und es war frühe; und sie gingen nicht hinein in das Richthaus, auf dass sie nicht unrein würden, sondern Ostern essen möchten.

Wie Johannes nur von dem Vorverhöre bei Hannas erzählt und über die Verhandlungen, welche der Hoherath in dem Hause des Kajaphas mit dem Herrn pflog, schweigt, nicht wie Schleiermacher und seine Freunde annehmen, weil er wohl bei jenem ersten Verhöre, aber nicht bei diesem gegenwärtig war, sondern weil jeder seiner Leser aus seinen früheren Mittheilungen über den harten Sinn und den unwiderruflichen Entschluss dieses Mannes vgl. 11, 50 und 18, 14 schon wissen konnte, was in einem Rathe, dem er präsidirte, für ein Entscheid fallen musste, so redet Lukas keine Sylbe von jenem Verhöre bei Hannas und dieser Nachtverhandlung bei Kajaphas, sondern berichtet nur von der Morgensitzung des Synedriums, welche Matthäus und Markus auch erwähnen und deren Zweck sie recht gut kennen, denn jene Nachtverhandlungen waren mehr vertraulicher und vorbereitender, als offizieller und abschliessender Art. Es ist mir recht gut bewusst, dass man schon in den ältesten Zeiten behauptet hat, alle drei Synoptiker berichteten von einer und derselben Sitzung des obersten Ge-

richtshofes in dem jüdischen Lande. Diess ist die Meinung des Augustinus, Calvins, Grotius, Kühnöls, Olshausens, de Wettes, Meyers, Bleeks, Hengstenbergs, Steinmeyers, Keils, Neanders, Hases u. A. mehr. Drängt sich diese Auffassung von selbst auf? Darauf lege ich keinen Werth, dass bei Matthäus und Markus die Misshandlungen Jesu von Seiten der Rathsherrn und ihrer Diener auf das Verhör folgen, während sie hier bei Lukas denselben schon vorausgehen, denn ich darf jenen Vermittlungsversuch Bleeks, welcher die von Lukas berichteten rohen Gewaltthaten vor der Sitzung des Synedriums mit dem Backenstreich zusammenwirft, welchen der Herr in den Gemächern des Hannas vor seiner Vernehmung in dem Hohenrathe empfängt, als einen ganz verunglückten betrachten. Aber das, meine ich, fällt sehr bedeutend in die Wagschale, dass die von Lukas erwähnte Sitzung des Synedriums statt findet, ὡς ἐγένετο ἡμέρα (V. 66), hingegen jene von Matthäus und Markus erzählte Sitzung mitten in der Nacht! Die Synedristen kommen nicht in dem Morgengrauen nach den beiden ersten Evangelisten zu der Sitzung in das Haus des Kajaphas: sondern, als Jesus zu demselben hinkommt, trifft er vor und in dem Palaste nach Mark. 14, 53 mit dorthin eilenden Rathsherrn zusammen, während ein grosser Theil von ihnen sich bereits versammelt hat und auf den, der da eben gebracht wird, wartet (Matth. 26, 57). Dass jene Versammlung in der Nacht stattgefunden hat, Bleek meint sogar, dass Matthäus und Markus eine Versammlung am Abend nahe legten, erhellt aus der Verleugnung des Petrus weiter: nach der ersten kräht der Hahn schon ein Mal (Mark. 14, 68), nach der dritten verkündet er den Anbruch des Tages (Matth. 26, 74. Mark. 14, 72. Luk. 22, 60. Joh. 18, 27) und während der Jünger seinen Herrn und Meister verleugnet, legt derselbe vor dem Synedrium sein grosses Bekenntniss ab. (Matth. 26, 59 ff. Mark. 14, 55 ff.). Keil will diese Instanz nicht gelten lassen. „Die Angabe (Luk. 22, 66), und wie es Tag wurde, versammelten sich die Aeltesten u. s. w. steht," so versichert er, „mit den Berichten des Matthäus und des Markus über das Verhör nicht im Widerspruch, da beide die Zeit, wann das Synedrium sich versammelte, unbestimmt lassen, und nicht sagen, dass das Verhör gleich nach der Einbringung Jesu im Hause des Hohenpriesters begonnen habe. Aus Joh. 18, 13 ff. aber erhellt, dass Jesus zunächst zu Hannas dem Schwiegervater des Hohenpriesters geführt und dann von diesem zu Kajaphas geschickt wurde, also zwischen der Einbringung und dem Verhöre vor versammelten Synedrium einige Zeit verflossen ist, in der die Glieder des Synedriums sich versammeln konnten. Der Ausdruck ὡς ἐγένετο ἡμέρα ist an sich dehnbar, besagt nichts weiter als: so wie es helle wurde und diese Zeitbestimmung bezieht sich auf den ganzen Vorgang, die Versammlung des Synedriums und das Verhör, und kann unbedenklich so verstanden werden, dass das Verhör gegen Sonnenaufgang begann und schon in der Frühe πρωΐ (Matth. 27, 1. Mark. 15, 1) das Urtheil über Jesum gesprochen werden und das Synedrium über seine Uebergabe an Pilatus Beschluss fassen konnte." Diese Gegenrede ist in hohem Grade schwach. Hat das Verhör bei Hannas wohl mehrere Stunden in Anspruch genommen? Nach dem Berichte des Johannes müssen wir annehmen, dass es in kürzerer Zeit, als dem Hohenpriester lieb war, zu Ende kam, weil Jesus über seine Lehre und seine Jünger genauere Auskunft selbst zu geben ablehnte und den Inquisitor auf die verwies, welche ihn in dem Tempel und in den Schulen gehört hatten. Weil jenes Verhör

so schnell abgebrochen wurde, konnte das geschehen, was Markus mittheilt, dass der Gefangene noch auf dem Wege mit denen zusammentraf, welche über ihn zu Gericht sitzen wollten. Ist nicht mitten in der Nacht der Heiland in Gethsemane überfallen worden? Während des Abendessens schon ging der Verräther zu den Hohenpriestern, er brauchte nach dem Verrathenen nicht zu suchen; der Morgen graut nicht schon im Osten, nein, wie es aus dem Worte des Erlösers an die Schaaren Luk. 22, 53 klar hervorgeht, ist es Nacht, tiefe Nacht. Hat jene Sitzung des Hohenrathes, von welcher Matth. 26, 59 ff. und Mark. 14, 55 ff. genauer berichten, erst, wie Keil vermuthet, „gegen Sonnenaufgang" begonnen, so wollen wir nicht ihn mit der Frage quälen, was denn in der langen Nacht die Herrn Richter angefangen haben, sondern wir möchten nur Auskunft darüber haben, ob wirklich das Alles, was die beiden ersten Evangelisten berichten, in so wenigen Minuten vor sich gegangen sein kann? Es ist hinlänglich bekannt, wie es in den mehr südlich gelegenen Ländern mit der Morgen- und Abenddämmerung steht: der Uebergang von der Nacht zum Tage und umgekehrt vollzieht sich nicht so allmälig, nicht so langsam, wie bei uns, sondern die Tageshelle verbreitet sich rasch, wie auch die Schatten der Nacht schnell herabsinken. Was soll nun Alles in jener kurzen Zeit, die sich nicht nach Stunden berechnen lässt, sondern nicht ein Mal eine Stunde dauerte, geschehen sein! Der Vorsitzende musste Bericht erstatten über die Verhaftung Christi; die Frage stellen, ob die hohe Versammlung Willens sei in der Nacht, was gegen alle Sitte und Ordnung war, noch in die Verhandlung einzutreten; Zeugen mussten gesucht, einzeln vereidigt, einzeln vernommen werden. Es traten ihrer viele auf, ihre Zeugnisse stimmten nicht, es waren, da man gern zum Ziele gelangen wollte, mehrfache Vernehmungen derselben Zeugen nothwendig. Endlich stimmen zwei Zeugenaussagen nothdürftig überein. Jetzt dringt der Hohepriester in den Herrn; dieser schweigt, wird beschworen, bekennt sich für den Christus und den Sohn Gottes. Wer kann glauben und Andern zumuthen zu glauben, dass in einer Sitzung, welche gegen Sonnenaufgang begann und in der Frühe schon zu Ende war, das Alles geschehen ist? Wer hier kombiniren will, der kann es nicht anders, als dass er an den verschiedenen Angaben der Zeit sich vergewaltigt. Darum bezichtiget kurzweg Bleek den Matthäus und Markus eines Irrthums, was ihm aber Niemand glaubt: Kühnöl u. A. finden, und diess lässt sich eher hören, bei Lukas das Versehen. Doch das ist ein Verfahren, zu welchem ein gewissenhafter Ausleger sich erst in dem Falle der höchsten Noth entschliessen wird. Liegt hier ein solcher Nothfall vor? Gleichen die Verhandlungen bei Matthäus und Markus denen bei Lukas wie ein Ei dem andern? Kühnöl behauptet: *inter Christi interrogationem, quam hoc loco Lucas, et quam Matth. 26, 63 fg. exposuit, tanta similitudo intercedit, ut a partium studio alienus quisque fateri coactus sit, esse utroque loco de eadem interrogatione sermonem.* Hat Kühnöl Recht? Darauf, dass Lukas von einem Zeugenverhöre nichts berichtet, lege ich keinen Werth, denn die Frage der Synedristen: was bedürfen wir noch Zeugniss? kann so verstanden werden, als wenn vor denselben Zeugniss wider Jesum schon niedergelegt worden sei. Das aber ist von Gewicht, dass Lukas von einer förmlichen Beschwörung des Herrn durch den Hohenpriester gar nichts weiss, dass er überhaupt bei dieser Verhandlung dem Kajaphas gar nicht die bedeutende Rolle zuertheilt, welche er bei Matthäus und Markus offen-

bar spielt: dort leitet er Alles energisch und geschickt, hier nehmen die Synedristen das Heft in die Hand; sie stürmen auf Jesus mit den Worten ein: wenn du Christus bist so sage es uns, sobald als er in ihrer Mitte erschienen ist. Steinmeyer (S. 121) meint, die Frage nach der Messianität Jesu sei zuerst nur überhaupt und im Allgemeinen zur Sprache gekommen, der Herr habe die Verhandlung darüber als eine nutzlose zurückgewiesen, es aber deutlich zu erkennen gegeben, in welchem Sinne er die Würde des Messias behaupte. Nun erst habe sich Kajaphas erhoben zu der feierlichen zusammenfassenden Beschwörungsformel. Allein dagegen sperren sich beide mit einander zuvergleichenden Berichte. Matthäus und Markus schliessen ganz bestimmt jedes Gespräch Jesu mit Mitgliedern des Hohenrathes aus, nachdem jene beiden Zeugen das Wort von dem Tempel deponirt haben, denn der Hohepriester straft ihn, dass er nichts gegen jene Zeugenaussagen einwende, dringt in ihn, sich gegen sie zu vertheidigen. War das noch möglich, nachdem Mitglieder des Synedriums schon mit ihrer Frage an ihn herangetreten waren? Der Hohepriester hätte seinen Vortheil nicht verstanden, die Situation durchaus nicht beherrscht, wenn er jetzt noch eine Antwort auf jene Zeugnisse gefordert hätte; jetzt war eine andre Frage aufgeworfen, und an der musste er festhalten, denn diese kostete ihm den Kopf. Nach dem Berichte des Lukas lässt sich Jesus mit den ein Bekenntniss von ihm fordernden Synedristen in ein Gespräch ein, in welchem er seine Weigerung, ihnen Erklärungen zu geben, begründet: in den Evangelien des Matthäus und Markus findet sich von dergleichen gar nichts. Wir lassen das auf sich beruhen: sie können es ausgelassen haben, weil es etwas nebensächliches war, das Bekenntniss Christi ist ja offenbar die Hauptsache, zu welcher sie forteilen. Allein jenes Selbstzeugniss bei den ersten zwei Synoptikern schliesst mit dem Hinweise auf sein Thronen zur Rechten Gottes und hier bei Lukas folgt auf diesen Hinweis erst das Bekenntniss: *ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* Bei Matthäus und Markus fordert der Hohepriester die Versammlung auf, über den, welcher sich vor ihnen selbst als Gotteslästerer erwiesen habe, das Urtheil zu sprechen, und einmüthig sind sie, dass er des Todes schuldig sei: hier ist von einer solchen Frage und von einem solchen Urtheilsspruche gar nicht die Rede. Die Erzählung des Lukas macht auf jeden, welcher sie unbefangen liest, den Eindruck, dass wie Jesus sich als den Christus, als den Gottes Sohn schon bezeugt hat, so auch das Todesurtheil über ihn schon gefällt ist. Wir behaupten desshalb, dass was Lukas 22, 66—71 erzählt, durchaus nicht in jener Rathsversammlung sich zugetragen hat, von welcher Matth. 26, 59 ff. und Mark. 14, 55 ff. handeln, sondern der Bericht von einer andern Sitzung dieses Körpers ist, welche an dem Morgen abgehalten wurde. So sehen Gerhard, Bynaeus, Bengel, Hess, Glöckler, Baumgarten-Crusius, Langen, Lange, Stier, Godet u. A. die Sache an.

Diese Sitzung des Hohenrathes an dem Morgen betrachten wir nicht als eine Fortsetzung jener Nachtsitzung. Augustinus spricht in seiner trefflichen Schrift de consens. ev. 3, 27 eine andere Meinung aus: *nocte autem intelligimus per falsos testes actum esse cum domino, quod breviter commemoraverunt Matthaeus et Marcus, Lucas tacuit, qui enarravit, quae circa mane sunt gesta. Nam et illi, id est Matthaeus et Marcus, contexuerunt narrationem in iis, quae cum domino acta erant, sed nondum commemoraverant, quod mane factum esset.* Mit ihm halten es Chrysostomus, Euthymius und

Calvin *(quum prius nocte intempesta summus pontifex cum suo concilio Jesum examinasset, tandem sub ortum solis decernunt, sistendum esse coram praeside. Atque in eo iudicii formam observant, ne suspecta sit eorum festinatio, si ante tempus [ut fieri solet in tumultu] ad Pilatum accurrant. Probabile tamen est, quum ab eorum consessu abductus esset Christus, consultationem mox ab illis fuisse habitam et sine longiore mora statuisse, quid facere vellent. Prius enim dictum fuit, quo tempore Christus ab illis egressus Petro occurrerit, nempe post gallicinium, et quum iam aurora instaret. Quare non intelligunt evangelistae, loco fuisse motos, sed tantum referunt, primo diluculo Christum fuisse ab illis morti addictum nec momentum unum cessasse in scelere suo strenue exsequendo)*, Grotius, Kühnöl, Olshausen, Meyer, Weiss u. A. Allein wir können uns mit dieser Auffassung aus mehr als einem Grunde nicht befreunden. Erstens erzählt Lukas ganz bestimmt, dass, als es Tag geworden sei, das ganze Synedrium zusammengekommen sei, und zweitens verlangt die Rechtspflege unter den Israeliten, dass in dem Handel wider Jesus zwei Sitzungen abgehalten wurden. Die Scheu gegen die Todesstrafe, welcher wir bei den alten Rabbinen begegnen, hat zum grössten Theile ihre Wurzel in der Scheu, welche die Gerichtshöfe gegen die Todesstrafe hegten. Ein Todesurtheil durfte nicht an dem ersten Tage der betreffenden Verhandlungen gefällt werden. Die Mischna enthält tr. de Synedr. 4, 1 die schon ein Mal ausgehobene Bestimmung: *in his (sc. iudiciis capitalibus) die coepti iudicii sententia absolutoria perfertur, condemnatoria non nisi postridie. Quare nec pridie sabbati aut festi exercentur.* Die Gemara schärft diese weise Bestimmung, dass die Fällung eines Todesurtheiles wenigstens einen Tag hinausgeschoben werden solle, ein mit *beatus est iudex, qui fermentat iudicium suum*, das ist, wie die Glossa bemerkt, *qui iudicium suum moratur et pernoctare facit, ut ventilet veritatem.* Der Hoherath, welcher sich in dem Verhöre des Herrn, wie wir gesehen haben, eine ganze Anzahl Formfehler hat zu Schulden kommen lassen, möchte nicht in diesem Punkte einen gleichen Vorwurf sich zuziehen. Freilich wird er auch durch das Verfahren, welches er einschlägt, dem Herkommen nicht gerecht, denn an einem Tage untersucht und richtet er hier, da der Tag der Juden ja schon mit dem Abende des vergangenen Tages beginnt, aber der Schein wird dadurch doch noch etwas gewahrt, dass wenigstens in zwei durch einen Zwischenraum mehrerer Stunden getrennten Sitzungen verhandelt wird. Wir fragen nicht, ob die Rathsherrn in der Zwischenzeit nach Haus gegangen sind, um noch etwas zu ruhen, was so unglaublich nicht ist, denn grosse Entfernungen gibt es nicht in dem sehr enge zusammengebauten Jerusalem und einige Stunden der Nacht bleiben immer noch zu einem kurzen Schlafe übrig: uns genügt es zu wissen, dass an dem frühen Morgen das Synedrium noch ein Mal zusammentritt. So ausser jenen, welche den Bericht des Lukas als einen von Matth. 26, 59 ff. und Mark. 14, 55 ff. verschiedenen anerkennen, noch Krabbe, Schenkel, Keim u. A.

Matthäus redet (27, 1) von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes, Markus (15, 1) von den Hohenpriestern, den Aeltesten und den Schriftgelehrten, und versteht darunter, um es mit einem Worte zu sagen (*καί*), das gesammte Synedrium. Eine Plenarsitzung ward also nach diesem Evangelisten abgehalten: eine Plenarsitzung nicht in dem Sinne, dass alle 71 Mitglieder versammelt gewesen seien, sondern in dem, dass alle jene

Klassen, aus welchen diese Behörde zusammengesetzt wurde (wie wir in dem zweiten Abschnitte nachgewiesen haben, bestand sie aus drei Elementen), ausgiebig vertreten waren. Lukas drückt sich eigenthümlich aus: *συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς*. Die drei Bestandtheile des Synedriums werden auch hier namhaft gemacht, aber in einer solchen Weise, dass man auf den Gedanken kommen könnte, die Aeltesten hätten ein eigenes Kollegium, einen Hof für sich gebildet und dem entsprechend die Hohenpriester und Schriftgelehrten sich auch verfasst. Allein wir haben in der heiligen Schrift eben so wenig als im Josephus eine dahin lautende Mittheilung, dass sich der Hoherath in drei verschiedene Kollegien gespalten und so in die Geschäfte getheilt habe: nur zu gemeinsamen Sitzungen kamen die Synedristen zusammen. Es kann daher *τὸ πρεσβυτέριον* die Aeltesten des Volkes nicht als eine besondere Körperschaft mit absonderlichen Vollmachten bezeichnen, sondern fasst hier nur wie Act. 22, 5 die einzelnen Volksältesten zu einer Einheit zusammen. Der, über welchen das: *ἔνοχος θανάτου ἐστίν* schon gesprochen worden ist, wird noch ein Mal vor den Gerichtshof gebracht: *ἀνήγαγον* (so die *lectio recepta*, welche den Codex Alexandrinus für sich hat, der Codex Sinaiticus und Vaticanus lesen aber *ἀπήγαγον*) *αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον ἑαυτῶν*. Man kann sich über die Bedeutung des *praefixum ἀνά* in dem *ἀνήγαγον* streiten: nach Grotius, Kühnöl, Meyer weist es darauf hin, dass die Sitzung in einem Lokale stattfand, zu welchem Jesus Stufen hinauf steigen musste: de Wette hält das nicht für nöthig, er beruft sich auf Act. 12, 4 und 2 Macc. 6, 10 und findet hier nur einen *terminus technicus* von dem Vorführen vor das Gericht, so auch Bleek u. A. Ich möchte hier aber doch zu Grotius mich schlagen, denn wir haben früher schon gehört, dass die Sitzungen des Hohenrathes in einem Raume abgehalten wurden, welcher über dem Hofe so hoch lag, dass von Petrus gesagt werden konnte, er habe sich *κάτω* befunden (Mark. 14, 66). Es wird allerdings von Vielen in alter und neuer Zeit nicht zugegeben, dass diese Schlusssitzung des Synedriums in dem Palaste des Hannas und Kajaphas stattgefunden habe. Lightfoot, Sigonius de rep. Hebr. 6, 7, Glöckler, Baumgarten-Crusius, Lange, Keim verlegen dieselbe in den Tempel: allein dort kann sie nicht abgehalten worden sein. Die jüdische Tradition, welche ich in dem zweiten Abschnitte beigebracht habe, sagt, dass vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels das Synedrium aus ihm ausgezogen sei: wer die jüdische Tradition nicht anerkennen will, den verweisen wir auf Joh. 18, 28, wo ausdrücklich gesagt wird, dass von Kajaphas aus Jesus zu dem Pilatus abgeführt sei. So beziehungsreich es wäre, wenn der Sohn Gottes in dem Hause seines Vaters wäre zum Tode verurtheilt worden, wodurch dann der Tempel im höchsten Sinne das wäre, wofür der Herr ihn Matth. 21, 13. Mark. 11, 17. Luk. 19, 46 erklärt, so müssen wir doch jenen Gedanken von der Hand weisen. *Ὡς ἐγένετο ἡμέρα*, sagt Lukas, *πρωΐας γενομένης*, Matthäus, *ἐπὶ τὸ πρωΐ*, Markus, also am frühen Morgen findet dieses *συνέδριον*, dieser *consessus*, diese *sessio* statt, denn in diesem Sinne kommt *συνέδριον* sowohl bei den Klassikern, als auch in dem Neuen Testamente Act. 4, 15. 23, 20 vor: früher konnte diese letzte, in eminentem Sinne offizielle Schlusssitzung nicht abgehalten werden. Maimonides schreibt Sanhedrin. c. 3: *quoto tempore sedent iudices in iudicio? Synedrium minus et consessus triumviralis sedent a finitis precibus matutinis usque ad finem horae sextae. At synedrium magnum sedet a sacrificio iugi matutino*

ad sacrificium iuge pomeridianum. Das Morgenopfer aber wurde Gott bei dem Aufgange der Sonne dargebracht, cf. Tanchuma 9, 4; *tempore precum matutinarum sol est in ortu.*

Den Zweck dieser Morgensitzung gibt Matthäus kurz und bündig an: *ὥστε θανατῶσαι αὐτόν.* Godet meint, in der Nachtsitzung sei es etwas tumultuarisch hergegangen, in dieser Morgensitzung werde Alles nun in offizieller Weise geregelt und in die rechte Form gebracht: allein wenn das Verfahren auch etwas summarisch gewesen war, so hatte der Hoherath sicher geschäftskundige Schreiber, welche Alles richtig, *in optima forma* protokollirten. Der Bericht des Lukas legt jenen Gedanken auch nicht nahe: geht es in dieser Morgensitzung doch so bunt und wild zu, dass Augustinus tr. 114 in Joh. sogar annimmt, der Präsident sei nicht anwesend; die Mitglieder des Synedriums fragen auf eigene Hand durch einander. Die Angabe des Matthäus verdient allen Glauben, sie trifft das allein Richtige. Das Synedrium hatte in der Nachtsitzung, welche beschlussfähig war (cf. *ὅλον τὸ συνέδριον* Mark. 14, 55), das Todesurtheil über Jesus ausgesprochen, nun aber erwuchs die grosse Schwierigkeit, wie von dem römischen Landpfleger die Vollstreckung dieses Todesurtheiles zu erwirken sei. Denn dem Hohenrathe waren die Hände gebunden: das *ius gladii* war ihm längst entzogen. Wie sollte er den dem Tode Geweihten zu Tode bringen? Gegen Stephanus half sich der Hoherath selbst; er erregte einen Tumult in dem Volke, tumultuarisch ward er gesteinigt. Konnten sie den Herrn sich selbst entledigen? Eine heimliche Hinrichtung liess sich nicht vornehmen, denn um die Verhaftung wusste der Tribun und durch den Tribun der Landpfleger, welchem jener Meldung zu machen hatte. Ein Volksaufruhr liess sich auch nicht in Scene setzen, dieser war in hohem Grade bedenklich. Wir wissen, dass die Hohenrathspersonen nicht auf das Fest an dem Herrn sich vergreifen wollten, weil sie einen schwer zu stillenden Aufruhr des Volkes befürchteten: wer gab ihnen Sicherheit, dass, wenn sie die Leidenschaft gegen Jesum aufstachelten, nicht auch von der anderen Seite her werde geschürt werden? Und der Landpfleger war gegenwärtig: konnte man an dessen Gerechtsamen sich so vergreifen? Der Römer war nicht zu umgehen, aber da er nicht verpflichtet war, den an ihn gestellten Antrag ohne Weiteres zu genehmigen, da er das Recht hatte, den Handel, welchen man durch Hinrichtung des Missethäters zu Ende bringen wollte, zu untersuchen, so galt es zu überlegen, welches Unrechtes wegen man den Heiland als einen todeswürdigen Verbrecher zur Bestrafung überantworten wollte. Luther hat hier schon das Richtige erkannt: „dass sie doch ihrem grimmigen, mörderischen Hass wider ihn einen Schein machten, als hätten sie gut Recht, dass er getödtet würde nach ihrem Gesetz, zerriss der Hohepriester um des Herrn Rede willen sein Kleid und sprach: er hat Gott gelästert. Und dennoch lag ihnen noch eins im Wege. Sie sahen wohl, obgleich (wie sie es achten) Christus Gott gelästert hätte, Pilatus ihn darum doch nicht tödten würde; denn er war ein Heide und hatte keinen Befehl, die Juden um ihres Glaubens willen zu tödten. Darum finden sie sich, sobald der Morgen anbricht, zusammen etwa in einem kleinen Stüblein und halten Rath über Jesum, wie sie ihn tödten, d. i. sie berathschlagen, was für eine Anklage sie vor Pilatum wider ihn bringen wollen.“ So Gerhard, Bengel *(ut sententiam pridie latam exequerentur)* und die neueren Ausleger sämmtlich. Was sie beschlossen, sagt uns kein Evangelist: es

ist nicht nöthig, denn sie führen ihren Beschluss aus: ihr Auftreten vor dem Richterstuhle des römischen Landpflegers ist die praktische, thatsächliche Exegese. Wie aber stimmt diese Angabe des Matthäus mit dem, was Lukas über diese Sitzung des Hohenrathes berichtet? Er erwähnt mit keiner Sylbe, dass man Rath gepflogen habe, wie man den Herrn um's Leben bringen könne, und doch bestätigt er auch, dass in jener Morgensitzung dieses Kapitel gründlich besprochen worden ist, denn unmittelbar nach dieser Sitzung bricht die ganze Versammlung mit dem Gefangenen und Verurtheilten zu dem römischen Landpfleger auf. Man hat sich also schlüssig gemacht, diesen Schritt, welcher sauer genug ankommen mochte, zu thun, und auch die Anklagepunkte formulirt, von denen man sich einen durchschlagenden Erfolg vor jenem Tribunale verspricht. Lukas erzählt, was den Hohenrath bestimmte, das Todesurtheil über Jesus auszusprechen, oder, um diesen Beschluss mit dem in der Nacht gefassten zu vergleichen und von ihm zu unterscheiden, auf dem Urtheile: er ist des Todes schuldig, zu bestehen.

Ob diese zweite Gerichtssitzung, welche nach jüdischem Rechte nothwendig war, was Bengel, Lange, Schenkel, Keim u. A. meinen, zahlreicher besucht war, als die Nachtsitzung, lässt sich nicht ermitteln, denn das *πάντες*, an welches Bengel seine Bemerkung: *frequentius hoc concilium fuit, quam pridie 26, 57:* knüpft, ist gar nichts werth, da Matth. 26, 59 *τὸ συνέδριον ὅλον* ganz ausser Acht gelassen ist. Es können weniger Mitglieder gewesen sein, ebenso gut als mehr: da es aber eine zweite Sitzung war, so musste das, was in der ersten Sitzung verhandelt worden war, jedenfalls zum Vortrage gebracht werden, das verlangt ein Mal das Wesen einer zweiten, einen Handel völlig abschliessenden Sitzung, also die Vernunft der Sache, aber anderer Seits auch der Umstand, dass jene zweite Sitzung nicht von jenen Männern allein besucht werden durfte, welche der ersten beigewohnt hatten, sondern von allen Rathsherren ohne Unterschied. Der Hohepriester, so scheint auch uns wie Keim hier die Sachlage zu sein, hat seinen Bericht abgestattet; er hat vor allen Dingen betont, dass mit den Aussagen der Zeugen nichts wäre anzufangen gewesen, dass dieses aber nichts ausmache, denn der Gefangene habe sich auf eidliche Befragung seiner Seits als den Christus, als den Sohn Gottes zu erkennen gegeben. Hier setzt nun der Bericht des Lukas ein. Nach diesem Referate des Vorsitzenden wenden sich Mitglieder des Synedriums an den Herrn mit der Aufforderung: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν.* Man kann diess nicht so auffassen, als wollten diese Synedristen Jesu eine Gelegenheit verschaffen, zu widerrufen, was er die Nacht gesagt habe. Waren im Allgemeinen die jüdischen Gerichtshöfe auch gar nicht blutdürstig, so war doch die Gesinnung des Hohenrathes gegen den Heiland durchaus keine freundliche. Wir nehmen besser an, dass diese Sprecher nicht in der Nachtsitzung gegenwärtig gewesen sind; was der Hohepriester ihnen berichtet hat, das möchten sie gern, um als gerechte Richter zu erscheinen, auch aus Christi Munde hören. Die Worte: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν,* lassen sich verschieden fassen. Erasmus bildet zwei Sätze: der erste enthält eine direkte Frage, der andere die Aufforderung zur Antwort; allein das ist, wie de Wette richtig bemerkt, schleppend. Andere fassen den ersten Satz als eine indirekte Frage: ob du der Messias bist, sage uns! so Castalio, Bornemann, Glöckler, Ewald, Stier, Godet: aber solch eine Inversion hat doch etwas Ge-

zwungenes. Besser ist es sicher mit der Vulgata, Luther, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, v. Hofmann hier *εἰ* in seinem gewöhnlichen Sinne zu belassen: wenn, in dem Falle, dass du Christus bist, so sage es uns. Wie klingt dieser Satz mit *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός* doch so nahe heran an die ähnlichen Aufforderungen des Versuchers in der Wüste: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπε,* Luk. 4, 3 und 9. Wollen sie, die Kinder des Vaters der Lüge, in ihres Vaters Fusstapfen eintreten und ihm eine neue schwere Verführung bereiten? Denken sie, dass er, um dem Todesurtheile zu entrinnen, sein Bekenntniss zurückzieht?

Merkwürdig erscheint, dass Jesus, welcher den falschen Zeugen gegenüber geschwiegen hatte, diesen Leuten gegenüber nicht wieder jenes erhabene Schweigen beobachtet. Er lässt sich in eine Unterredung ein, er motivirt seinen Entschluss, sich in weitere Erklärungen nicht einzulassen. Dort konnte er absolut schweigen, denn die Zeugen widerlegten sich selbst, entkräftigten, je mehr sie redeten, ihre eigenen Aussagen, denn sie stimmten nicht überein: diesen Mitgliedern des Hohenrathes gegenüber stand er wohl um desswillen Rede, weil er alle Gerechtigkeit erfüllen und nichts verabsäumen wollte, um ein Mal das Gewissen seiner Richter in dieser entscheidenden Stunde zu treffen und zum andern sie vor einer entsetzlichen Blutschuld in Gnaden zu bewahren.

Die Antwort Jesu ist dialektisch, wie mehrfach in seinen Streitreden mit den Juden bei Johannes, aber auch gelegentlich bei den Synoptikern, ich verweise nur auf Matth. 12, 25 ff. Mark. 3, 23 ff. Luk. 9, 17 ff. Er entgegnet: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ* (*καί* liest der *textus receptus,* es fehlt im Codex Sinaiticus und Vaticanus und ist mit Recht von Tischendorf gestrichen) *ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτέ μοι ἢ ἀπολύσητε.* Dieser Schlusssatz von *ἢ* an ist verdächtig, eine unpassende Erweiterung soll er nach Meyer sein, er fehlt allerdings im Codex Sinaiticus und Vaticanus, aber ich bezweifle sehr, ob wir ein volles Recht haben, ihn kurzer Hand zu tilgen. Ein Abschreiber konnte doch nicht leicht zu diesem Zusatze sich bewogen fühlen, da der *parallelismus membrorum* offenbar dadurch verletzt wird. Jesus soll ihnen sagen, ob er der Christus sei: was hat das für einen Zweck? Jesus bezeugt sich in seiner Herrlichkeit nur um desswillen, dass durch sein Zeugniss der Glaube geweckt und gestärkt werde: was soll ihn hier bestimmen, von sich zu zeugen? Kann er auf Glauben bei ihnen rechnen? Sind sie solche Seelen, in welchen ein Sehnen nach dem Heile, ein Fragen und Forschen nach dem Christus Gottes sich regt? Er hat sich bezeugt nicht bloss in den Schulen des Landes, sondern auch in dem Tempel zu Jerusalem: haben sie sein Glaubenszeugniss vernehmen wollen? Sie wollten, dass es überhaupt verstumme, dass es von keinem Menschen gehört werde: ihre Diener haben sie desshalb ausgesandt, um ihn zu greifen! Sie haben längst Stellung wider ihn genommen: jedem, der seinem Zeugnisse glaubt, drohen sie mit Ausschluss aus der Synagoge und in dem Hohenrathe hat er's in dieser Nacht erst erfahren, dass sie gar nicht gesonnen sind, sein Selbstzeugniss mit den Weissagungen der Schrift, mit seinen Worten und Werken zu prüfen: hat nicht der Vorsitzende sofort sein Bekenntniss für eine Gotteslästerung unter allgemeinem Beifalle erklärt? Hier verlohnt es sich nicht, noch ein Wort zu reden: an ihrem decidirten Unglauben prallt das gewaltigste Wort wirkungslos ab. Ebenso wenig verspricht es einen Erfolg, wenn er sie fragt: *ἐὰν δὲ*

ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτέ μοι; Grotius, Bynaeus, Paulus, Glöckler, Godet verstehen *ἐρωτᾶν* hier als argumentiren, eine Frage diskutiren, eine Wahrheit beweisen. Grotius sagt: *si qua argumenta proponam, quibus me Christum probem. Argumentari enim Hebraei non minus quam Graeci solebant interrogando. Saepe ita utitur Sextus Philosophus et hinc apud Aristotelem fallacia plurium interrogationum. Cicero de fato (12, 28): sic enim interrogant: si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, convalesces, id est, sic enim argumentantur. Interrogare* kommt in diesem Sinne „schliessen" häufig vor, cf. Seneca, ep. 87, 35. Aulus Gellius 20, 6 und ebenso *ἐρωτᾶν*, weil, nachdem Sokrates sich dieses Verfahrens so meisterhaft bedient hatte, man gern durch Fragen einen Schluss zog, überhaupt einen Satz bewies. Allein es hat doch etwas Missliches, hier das Anerbieten Christi zu finden, sich in eine Diskussion mit ihnen einzulassen, wenn sie ihm Antwort geben wollten: er, der sonst seinen Angriff auf das Herz, auf das Gewissen eines Menschen macht, sollte bei diesen hartgesottenen, verstockten Menschen von diesem heilsamen Wege abgehen und in eine Diskussion mit ihnen eintreten wollen! Was hätte er gewonnen, wenn er alle ihre Einwände siegreich widerlegt und mit seiner Argumentation sie so in die Enge getrieben hätte, dass sie die Hand auf den Mund legen mussten? Den Mund hätte er ihnen geschlossen, aber der Widerspruch in ihren Herzen wäre derselbe geblieben. Es ist daher besser, man bleibt bei der gewöhnlichen Bedeutung von *ἐρωτᾶν* stehen. Was hätte Jesus sie wohl fragen wollen? Bleek meint, warum sie ihn gefangen genommen hätten und festhielten: schwerlich will er sie über das eingeschlagene Verfahren zur Rede setzen. Baumgarten-Crusius, in welchem Sinne sie vom Messias sprächen: auch solche Fragen passen nicht für diese Stunde. Meyer begnügt sich mit der Deutung: Fragen vorlegen, welche damit (mit dem Bekenntniss, dass er der Messias sei) in Verbindung stehen: allein das versteht sich wohl von selbst, dass Jesus seinen Richtern nicht Fragen vorlegen wird, welche sich gar nicht auf die schwebenden Verhandlungen beziehen, und so lässt uns Meyer eigentlich ohne Bescheid. De Wette findet diese Rede Christi nicht ganz passend: denn das Fragen komme dem Untersuchungsrichter, nicht aber dem Inquisiten zu. Godet, welcher diese Bemerkung als richtig anerkennt, sucht sich aus der Klemme zu ziehen, dass er den Herrn ganz bescheiden und demüthig erklären lässt: ich kann weder zu euch als Richtern reden, welche ich zu überzeugen suchte, da ihr im Voraus entschlossen seid, meinen Aussagen keinen Glauben zu schenken, noch als Jüngern, welche ich zu belehren suchte, denn ihr würdet in keine offene Besprechung mit mir eingehen. Deutet der Herr sonst mit einem Worte an, dass er sich die Synedristen ein Mal als seine Richter und dann als seine Jünger denkt? Sie sitzen hier auf den Stühlen des Gerichtes und diess kann Jesus unmöglich aus dem Auge verlieren. Hat de Wette mit seiner Bemerkung wirklich Recht, schickt sich das Fragen nicht für den Inquisiten? Ich wüsste nicht, was denselben hindern sollte, die, welche ihn verklagen, ja selbst die, welche ihn richten wollen, zu fragen: das Gerichtsverfahren bei den Israeliten verdammte den Inkulpaten durchaus nicht zum Stillschweigen, er konnte zu seiner Vertheidigung reden, so lange er wollte. Darf der, welcher sich oder einen Anderen vertheidigt, nicht Fragen an die Richter stellen, und diess nicht um so mehr, wenn dieselben zugleich seine Ankläger sind? De Wette findet also etwas unpassend, was ganz an seinem

Orte ist. Fragen mag der Herr seine Richter nicht, denn er sieht es voraus, dass sie ihm auf seine Fragen keine Antwort geben. Er hat sie schon mehrfach gefragt und hat es dabei erfahren, dass sie ihm Schweigen gegenübersetzten. Godet erinnert ganz gut daran, dass er sie schon zwei Mal gefragt habe, das eine Mal nämlich, was sie von der Taufe Johannis, und das andere Mal, was sie von Christus, wess Sohn er sei, hielten. An solche Fragen haben wir sicher auch hier zu denken. Sie erheben eine Klage auf Leben und Tod wider ihn darauf hin, dass er, der Messias zu sein, vorgebe, wenn er nun an sie in aller Bescheidenheit Fragen richten wollte, um aus den vielen Zeichen der Zeit, wie aus der Taufe des Johannes, die Ankunft des Messias, und aus den Weissagungen des Alten Testamentes, welche auf seine Person wunderbar stimmen, seine Messianität ihnen probabel zu machen, so würden sie ihm doch absolut keine Antwort geben, denn sie wollen nicht glauben, dass er es sei. Dass der Satz *ἢ ἀπολύσητε* unpassend sei, was Meyer urtheilt, und zwar, wie Keil ausführt, indem Jesu die Absicht, durch Reden und Verantworten seine Freilassung zu erwirken, beigemessen würde, die er nicht hegen konnte, kann ich nicht einsehen. Denn es fragt sich nicht, was Jesus für eine Absicht hegte oder hegen konnte, sondern lediglich, ob ein Selbstbezeugen Christi, sei es durch direkte Rede oder durch aufgeworfene Fragen, welche sie zu der Erkenntniss der Wahrheit hätten führen können, Aussicht auf Erfolg hatte. Das stellt der Heiland ganz entschieden in Abrede. Wenn er sie fragt, so ist ein Zwiefaches bei ihnen möglich, entweder wollen sie nicht antworten oder sie können nicht antworten: dieses Letztere würde sicher der Fall sein, ihr Nichtwollen kommt aus ihrem Nichtkönnen. Diess müsste sie, wenn sie gerechte Richter waren, bestimmen, ihm die Freiheit wieder zu geben: aber er weiss es nur zu gut, was ihre Pflicht zu thun wäre, werden sie unter keiner Bedingung thun. In dieser Weise liesse sich, einer Andeutung v. Hofmanns zufolge, dieser Schlusssatz vollkommen rechtfertigen: doch die ganz auffallende, in einzelnen Theilen hervortretende Symmetrie dieser Antwort wird gestört durch diese nicht in allen Handschriften befindliche Zuthat und so wird man nicht auf der Beibehaltung dieser Worte *ἢ ἀπολύσητε* hartnäckig bestehen dürfen.

Kann Jesus es bei dieser Antwort bewenden lassen? Wenn er bloss der Herr wäre, ginge es wohl an: aber er ist der Heiland, der in dem entscheidenden Augenblicke selbst einen Judas noch ein Mal bedenken heisst, was er thut. Diese Rathsherren sind längst schlüssig geworden, dass er sterben muss, sie verhandeln ja jetzt, wie Matthäus uns berichtete, auch nicht die Frage, ob er überhaupt den Tod verdiene, sondern, wie er den Tod erleiden solle, welchen sie ihm Alle wünschen. Nichtsdestoweniger lässt der Herr nicht ab, in dieser Stunde, da der letzte Entscheid getroffen werden soll, ihnen zu bedenken zu geben, wem sie den Tod geschworen haben. Sie sollen, damit sie sich nicht entschuldigen können: wir haben nicht gewusst, in wen wir stachen mit unseren Sünden, es noch ein Mal aus seinem Munde feierlichst hören, in wen sie stechen. *Ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.* Er bezeugt sich ihnen als des Menschen Sohn, von welchem Daniel gesprochen hat, und bekennt, dass er von diesem Zeitpunkte an, sofort, also gleich, den Stuhl zur Rechten des allmächtigen Gottes einnehmen werde. Im Ausdruck unterscheidet sich dieses Wort nur unbedeutend von

dem, welches in der Nachtsitzung gesprochen wurde. Von einem Sehen ist jetzt nicht die Rede, aber der Sinn ist doch, dass er nicht bloss sitzen wird, sondern, dass sie dieses sein Sitzen innewerden sollen. Dort war gesagt: ὄψεσθε καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως, hier wird gesagt: ἔσται — καθήμενος, es ist nicht das einfache Futurum, sondern diese *conjugatio periphrastica* gewählt, weil es dem Menschensohne darauf ankommt, anzudeuten, dass sein Sitzen zur Rechten der Macht nicht eine vorübergehende Erhöhung, sondern eine bleibende, eine ständige ist. Es ist wohl auch nicht bedeutungslos, dass hier zu δυνάμεως noch τοῦ θεοῦ hinzugefügt ist: es gibt ja auch himmlische δυνάμεις, Eph. 1, 21; seine ganz unvergleichliche, über alle geschaffene Wesen hoch erhabene Stellung betont Christus durch diesen Zusatz. Er, der in diesem Augenblicke vor ihnen steht in tiefster Niedrigkeit, in grösster Ohnmacht, bedeckt mit Schimpf und Schande, wird ἀπὸ τοῦ νῦν — *ab hoc puncto, quum dimittere non vultis. Hoc ipsum erat iter ad gloriam* — bemerkt Bengel gut — sitzen zur Rechten der Kraft Gottes, gekrönt mit Preis und Ehre, gegürtet mit Kraft und Stärke, in vollster Gottesherrlichkeit. Es ist das letzte Mal, dass Christus sich als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet: er hat sich, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen war, nie wieder seiner Lieblingsbezeichnung bedient; auch seine Gläubigen haben ihn nicht wieder so genannt, Stephanus macht allein eine Ausnahme, Act. 7, 55.

Die Synedristen haben genug gehört: sie haben feine Ohren und ein gutes Verständniss. Wir ersehen das aus Lukas weiterem Berichte: εἶπον δὲ πάντες, σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Nicht einzelne, sondern alle Synedristen erkennen die Tragweite dieses Wortes. Sie wissen, woher Jesus diesen Ausdruck: sitzen zur Rechten der Macht, entlehnt hat: so steht in dem 110ten Psalme geschrieben. Und der Zusammenhang, in welchem dort dieser Ausdruck erscheint, ist ihnen sehr gut im Gedächtniss. Haben sie jenen Psalm früher vielleicht flüchtig übersehen, so hat derselbe für sie die allerhöchste Bedeutung gewonnen, nachdem Jesus in dem Tempel zu Jerusalem den versammelten Pharisäern die Frage vorgelegt hat: was dünket euch um Christus? Wess Sohn ist er? (Matth. 22, 42. cf. Mark. 12, 35. Luk. 20, 41.) Er hat da diejenigen, welche mit der Antwort: Davids Sohn! flink bei der Hand waren, auf diesen Psalm verwiesen, wo David bekennt: der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten. Als er sie frug, wie denn David darauf komme, den, der doch sein Sohn sei, seinen Herrn zu nennen, konnten sie ihm keine Antwort geben, denn sie wollten nicht gestehen, was sie nicht leugnen konnten, dass der Sohn Davids mehr sein müsse, als Davids Sohn, dass er Gottes Sohn zugleich sei. Jetzt ist ihnen ein Licht darüber aufgegangen, und als Jesus nun von sich bekennt, dass er, des Menschen Sohn, fortan sitzen werde zur Rechten Gottes, so finden sie ganz richtig in dieser Aussage ein Zeugniss Christi von seiner Gottessohnschaft. Sie ziehen einen Schluss, und zwar keinen falschen, aus dem Worte, welches sie so eben vernommen haben, daher das οὖν, zu welchem Bengel, welchem Meyer, Godet, Keil ausdrücklich zustimmen, bemerkt: *colligebant ex praedicato, v. 69, idque magna cum emphari.* Auch das εἶ ist bedeutsam. Jesus hatte von einem zukünftigen Sitzen zur Rechten Gottes gesprochen: sie erkennen aber ganz richtig, dass, wenn er sofort einen solchen Platz einnimmt, er jetzt schon mit Gott in dem allerintimsten, wesentlichsten Verhältnisse stehen muss. Die Raths-

herren lassen das fallen, dass Jesus von sich ausgesagt hat, er sei der Christus: sie werfen es ohne Weiteres zur Seite, denn das Material, welches er ihnen durch dieses letzte Wort selbst dargeboten hat, scheint ihnen sowohl die Schuld zu vermehren, als auch den Prozess ausserordentlich zu vereinfachen. „Es handelte sich," so bemerkt Godet vortrefflich, „jetzt nicht mehr darum, das Recht Jesu auf den Titel Christus ängstlich zu prüfen. Der in dieser Behauptung enthaltene Anspruch auf die göttliche Herrlichkeit, welchen die Richter in dem Titel Gottes Sohn fassen, war kühn hingestellt: das Verbrechen der Gotteslästerung lag offen da." Was ich früher schon ausgeführt habe, bestätigt sich hier auf das Neue. Jene von dem Rationalismus zum Ekel wiederholte Meinung, dass Gottes Sohn nur ein leerer Titel, nur eine andere übliche Bezeichnung für den Messias sei, ist eine bodenlose Behauptung. Der Hoherath in Jerusalem, welcher die höchste Instanz bei dieser Streitfrage ist, erklärt hier ganz ausdrücklich, dass Christus und Sohn Gottes nicht Synonyme sind, dass vielmehr ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen besteht: der Begriff Gottes Sohn steht hoch über dem Christus, der Messias. Jesus wäre als Messias nur für einen πλάνος, für einen Betrüger gehalten worden, als der Gottessohn aber wurde er wie ein βλάςφημος, wie ein Gotteslästerer hingerichtet.

Der Herr blieb die Antwort auf diese Kapitalfrage nicht schuldig: er antwortete ohne Bedenken: ὑμεῖς λέγετε· ὅτι ἐγώ εἰμι. Grotius, Godet, v. Hofmann, Keil finden hier ganz mit Recht die Formel, in welcher die Israeliten eine an sie gestellte Frage mit Ja zu beantworten pflegten: cf. Matth. 26, 25, 64, und ganz verkehrt sucht Theophylactus hier eine Ironie, Origenes gar eine Ablehnung: *nam quia non erat dignus princeps ille sacerdotum,* heisst es in *Matth. com. ser. 110, Christi doctrina, propterea non eum docet, nec dicit; quia ego sum; sed verbum oris eius accipiens in redargutionem ipsius convertit dicens: tu dixisti, ut eo modo videretur argui, non doceri.* Jesus bekennt sich als den Sohn Gottes, denn jene Auslegung des ὅτι als *recitativum*, wonach er nur sagen soll: ihr sagt, dass ich es bin, ich selbst lasse mich darüber nicht weiter aus, ist ganz verkehrt: er bejaht es, denn (ὅτι ist *argumentativ* mit Grotius, Meyer, Godet, Keil zu fassen) er ist das, wonach sie ihn fragen. Auf ἐγώ, welches mit dem σύ in der Frage korrespondirt, liegt der Accent.

Nichts war den Synedristen lieber, als diese kurze und bündige Erklärung des Heilandes, denn nun konnten sie von allem Weiteren absehen. Erfreut sprechen sie zu einander: τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Sie hätten, um jenem Verhöre in der Nacht seine volle Gültigkeit zu geben, nothwendig noch Zeugen wider Jesus vernehmen müssen, denn Nachtsitzungen waren nicht legal, nicht offiziell: sie sind dessen nun durch das freundliche Entgegenkommen des Gefangenen enthoben. Er hat ja mit seinem eigenen Munde solche Erklärungen vor ihnen abgegeben, dass jede Aufnahme von weiteren Beweisen überflüssig ist. Diese Erklärungen sind so gravirend, dass kein Zeugniss sie übertreffen kann. Daher können sie jetzt Schluss machen und beschliessen, ob das in der Nacht gefällte Todesurtheil in Gültigkeit bleiben soll. Der Evangelist berichtet nun mit keinem Wörtchen, welchen Beschluss das Synedrium fasste: wozu sollte er das auch thun? Das, was unmittelbar hierauf folgt, sagt ja, dass sie ihn zum Tode verdammten. Hiermit schliesst der erste Theil dieser Sitzung: es ging rasch zu, es kam

zu keinen längeren Verhandlungen, die Schuld war schnell konstatirt, die Strafe vorher schon bestimmt, der ganze Hoherath einmüthig. Jetzt nahmen die Verhandlungen ihren Anfang, auf welche Matthäus hindeutet: die Frage kam nun an die Reihe, ob und wie man den römischen Landpfleger um die Bestrafung, um die Hinrichtung dessen, den sie zum Tode verdammt hatten, angehen wolle.

Die älteren Ausleger haben vielfach nicht beachtet, dass dem Synedrium das Recht über Leben und Tod nicht mehr zustand. Selden *(de synedr. Ebr. 2, 15, 10 f.)* und Deyling *(dissert. sacr. 2, 414 ff.)* haben allerdings früher, und Döllinger hat neuerdings in seiner Schrift: Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 1860, 450 ff., dieses Recht für dasselbe in Anspruch genommen: allein die Zeugnisse hiergegen sind zu stark, zu unwiderleglich. Kann man an der Erklärung der Juden vor Pontius Pilatus Joh. 18, 31 durch allerlei exegetische Kunststückchen allenfalls vorbeikommen, so bleiben doch die ganz bestimmten Erklärungen der Rabbinen (cf. Babyl. Aboda Sara f. 8, 2: *quadraginta annis, antequam templum vastaretur, migravit Sanhedrin et consedit in tabernis. Quorsum ista traditio patris Ismaelis? Ut iudicaret, non decidisse causas criminales. At R. Nachman, filius Isaaci: ne dicas causas criminales, sed, non decidisse causas capitales. Quae ratio? Cum viderent, quod animas occiderent et se non posse iudicia exercere, dicebant: praestat, migremus de loco in locum, ne rei fiamus. Nam scribitur Deuter. 17, 10.* Und Bab. Sanhedrin f. 24, 2: *quadraginta annis, ante vastatum templum ablata sunt iudicia capitalia ab Israele.* Die runde Zahl 40 passt, wie Scaliger schon ganz richtig gesehen hat, nicht durchaus, über die Einwohner Judäas hatte der Hoherath schon 61 Jahre vor der Zerstörung des Tempels dieses Recht nicht mehr) und vor allen Dingen des Josephus, dieser sagt de b. j. 2, 8, 1, dass der Kaiser Augustus dem Coponius, welchen er nach des Archelaus Verbannung zum *ἐπίτροπος* ernannte, *μέχρι τοῦ κτείνειν ἐξουσίαν* gegeben habe. Vgl. damit, was ich früher Abschn. 14 über den Grund, warum Hannas gleichnamiger Sohn so schnell seiner hohenpriesterlichen Würde verlustig ging, mitgetheilt habe (Josephus ant. 20, 9, 1: *ὡς οὐκ ἔξον ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον*). Wenn das Synedrium sonach nicht umhin konnte, den römischen Landpfleger wegen der Exekution seines Urtheils über Jesum anzugehen, so könnte dasselbe doch noch ein ganz besonderes Interesse gehabt haben, durch Römerhände den Verurtheilten um's Leben bringen zu lassen und nicht das unterthänige Gesuch zu stellen, dass er ihnen zur Bestrafung überlassen werde. Chrysostomus weiss recht gut, dass das Tödtungsrecht den Juden nicht mehr zustand, er bemerkt nämlich (hom. 83 in Joan.): *καὶ τίνος ἕνεκεν αὐτὸν οὐκ ἀνεῖλον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον ἤγαγον; Μάλιστα μὲν τὸ πολὺ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν καὶ τῆς ἐξουσίας ὑπετέτμητο λοιπόν, ὑπὸ Ῥωμαίους τῶν πραγμάτων κειμένων. Καὶ ἄλλως δέ, ἐδεδοίκεισαν μὴ δίκην ὕστερον δώσειν κατηγορηθέντες παρ᾽ αὐτοῦ.* Aber er nimmt noch ein ganz besonderes Motiv an, § 4 sagt er: *σταυρῶσαι αὐτὸν ἐπεθύμουν, ἵνα καὶ τὸν τρόπον τῆς τελευτῆς ἐκπομπεύσωσιν.* Sie wollen demnach, dass er auf die schimpflichste Weise aus dem Lande der Lebenden gerissen werde. Wir können dieses Motiv gelten lassen, doch wird dasselbe durch diese Ueberlieferung noch nicht klar herausgestellt, denn die römischen Landpfleger waren doch nicht gezwungen, jeden, welchen sie zum Tode befördern wollten, an das Kreuz zu schlagen. Wir

wissen, dass sie auch des Schwertes sich bedienten, wie ja auch Act. 12, 2 Jakobus, des Johannes Bruder, mit dem Schwert getödtet wurde. Aber an's Kreuz wollen sie den Herrn bringen, das unterliegt keinem Zweifel, denn als Pilatus sie frägt, was er mit ihm beginnen solle, rufen sie: *σταύρωσον αὐτόν*. Augustinus (tract. 114 in Joh.) ist nicht so gründlich wie Chrysostomus mit der Lage der Dinge vertraut, er schreibt nämlich den Juden noch das Recht zu tödten zu. *Cur non licet?* bemerkt er zu Joh. 18, 31. *Nonne lex eis praecepit, ne malefactoribus, praesertim (qualem istum putabant) a suo Deo seductoribus parcant? Sed intelligendum est, eos dixisse non sibi licere interficere quemquam propter diei festi sanctitatem, quem celebrare iam coeperant.* Allein hier befindet sich der Kirchenvater in einem Irrthume. In dem zweiten Abschnitte habe ich den Nachweis aus der Mischna (tr. de synedr. 10, 4) geliefert, dass die Israeliten in den Festzeiten zu Jerusalem sehr gern Hinrichtungen vornahmen, sie wollten damit einer Seits dem Volke, welches aus allen Landen und Orten dorthin gekommen war, einen heilsamen Schrecken einjagen und anderer Seits dem Herrn, dem Gesetzgeber, einen Gottesdienst erweisen, denn die Hinrichtung dokumentirte ja den brennenden Eifer für Gottes Gesetz und Ehre. Mosheim hat seiner Zeit die Behauptung aufgestellt, dass das Synedrium die Verantwortung vor Gott und den Menschen von sich weg auf den Pilatus habe schieben wollen: allein keine Selbsttäuschung, welcher sich jener Gerichtshof hingibt, sondern eine Selbsttäuschung des gelehrten Theologen, der ausser Acht lässt, dass der Hoherath mit dem Volke das Blut Christi auf sich nimmt (Matth. 27, 25), liegt hier vor.

Das Erste, was mit dem Herrn, welcher zum Tode verurtheilt ist und zu Pontius Pilatus abgeführt werden soll, geschieht, ist, dass sie ihn binden, fesseln. Matthäus und Markus sagen ausdrücklich *δήσαντες αὐτόν*, welches Markus durch *τὸν Ἰησοῦν* uns erklärt, *ἀπήγαγον*, so der erste, *ἀπήνεγκαν*, so der zweite Evangelist. Wie stimmt das aber mit der Notiz des Johannes 18, 24, dass Hannas ihn als einen *δεδεμένον* zu Kajaphas gesandt habe? Baumgarten-Crusius macht hier kurzen Prozess: Johannes hat sich geirrt, „die Drei" (Lukas spricht hier nicht von einer Fesselung Christi) haben Recht. „Fesseln wurden, auch nach römischem Brauche, nur den Ueberführten angelegt." Ist das wahr? Lässt der Chiliarchus, der Tribunus nicht den Apostel Paulus in Eisen schlagen, sobald er ihn den Händen der wüthenden Menge entrissen hat, und fragt dann erst, wer er wäre und was er gethan hätte? Act. 21, 33. Grotius will hier *δήσαντες* gleich *δεδεμένον* fassen: *ita solent ἀόριστοι significare etiam id, quod ante contigerat. Nam vinctus erat Christus statim post prehensionem, ut ex Joanne discimus.* Allein man nimmt es jetzt strenger mit der Grammatik: eine solche plusquamperfekte Bedeutung des Aoristpartizips ist nicht möglich. Gerhard, Elsner, Bynaeus, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Meyer, Bleek u. A. nehmen an, dass während des Verhörs die Fesseln ganz oder doch wenigstens theilweise gelöst worden seien. Das empfiehlt sich bei Weitem besser als Keils Auskunft, dass die beiden Evangelisten die Fesselung jetzt erwähnten, weil sie davon noch nicht gesprochen hätten: als ob, wenn sie diese nachträgliche Bemerkung hier hätten einflechten wollen, sie nicht richtiger *δεδεμένον* gesagt hätten, wie Joh. 18, 24. So wie es hier lautet, kann nur an eine Fesselung, die jetzt stattgefunden hat, gedacht werden. Den auf's Neue gefesselten Heiland führen sie nun, wie die Synoptiker alle erzählen,

dem Pilatus, oder, wie Matthäus noch genauer schreibt, *Ποντίῳ Πιλάτῳ, τῷ ἡγεμόνι* zu. *Ποντίῳ* fehlt allerdings im Codex Sinaiticus und Vaticanus, es soll nach Keim aus Tacitus ann. 15, 44 eingetragen sein: ist das menschenmöglich? Ueber den Charakter dieses Mannes zu sprechen, ist hier noch nicht der Ort: jetzt handelt es sich allein um seine Person. Nachdem Valerius Gratus, welchen Tiberius nach dem Tode des Augustus (19. August 14) zum Prokurator ernannt hatte, nach elfjähriger Amtirung nach Rom zurückgekehrt war, folgte ihm Pontius Pilatus nach, welcher sicher dem Ritterstande angehörte (Winer, Keim), vielleicht auch dem aus dem Samniterlande nach Rom übersiedelten edlen Geschlechte der Pontier entsprosst war (Keim). Joseph. Ant. 18, 2, 2. Als er mit Truppen von Cäsarea nach Jerusalem kam, brachte er Bildsäulen des Kaisers mit, welches das fromme Gefühl der Israeliten schwer beleidigte. (l. c. 3, 1. b. jud. 2, 9, 2.) Diese Kaiserbilder, *signa* genannt, dem Legionsadler zugefügt, und für die *numina legionis* (Tacitus, ann. 2, 17) gehalten, liessen ihnen keine Ruhe, sie erschienen in Cäsarea vor ihm mit der Bitte: die Bilder zu entfernen. Er schlug es aber ab und nun warfen sie sich auf den Boden und blieben fünf Tage und Nächte regungslos liegen. Am sechsten Tage liess er das Volk vor seinen Richterstuhl kommen, den er in der grossen Rennbahn hatte aufschlagen lassen, und eröffnete ihm, er werde sie auf der Stelle von den rings umher aufgestellten Soldaten niedermetzeln lassen; da erst, als sie ihm alle ihre Hälse entgegenstreckten, gab er nach und liess die Bilder entfernen. (Joseph. b. jud. 2, 9, 2 und 3 und ant. 18, 3, 1.) Neue Unruhen erregte er später, als er mit dem Tempelschatze, den man Korban nannte, eine Wasserleitung vierhundert Stadien lang baute. Das Volk war hierüber unwillig, umringte seinen Richterstuhl, als er nach Jerusalem kam: er hatte das aber geahnt und Soldaten in bürgerlicher Kleidung mit Knütteln in die Nähe postirt, diese schlugen auf seinen Wink so barbarisch zu, dass Viele unter ihren Streichen umkamen, Viele von den Fliehenden zu Boden gerissen und zertreten wurden. (Jos. b. j. 29, 4. Ant. 18, 3, 2.) Die Samariter beschwerten sich nach Jos. Ant. 18, 4, 2 über seine Misshandlungen bei Vitellius, dem Statthalter von Syrien. Er wird hier *ὁ ἡγεμίον* genannt, er war das strenggenommen nicht, sondern nur *ἐπίτροπος* (cf. Philo *ad Caium. Mang. 2, 591), procurator*, wie ihn Tacitus heisst: doch wird er hier so genannt und Luk. 3, 1 sein Amtiren mit *ἡγεμονεύειν* bezeichnet, weil die *procuratores* bei den häufigen Abwesenheiten der Legaten, der Statthalter, denen sie unterstanden, mit ausserordentlichen Vollmachten ausgestattet waren und der Orientale gern jedem Beamten einen höheren Titel zuertheilt, als ihm von Rechtswegen zukommt. Josephus nennt ihn übrigens auch einen *ἡγεμών*, cf. Ant. 18, 3, 1. Der Landpfleger hielt sich also damals zu dem Osterfeste in Jerusalem auf: wir wissen nicht, was ihn bestimmt hat, von Cäsarea, wo er für gewöhnlich residirte, sich dorthin zu begeben. War es zufällig, oder absichtlich geschehen, etwa, weil er Unruhen unter den Festfeiernden befürchtete und, um sie gleich zu unterdrücken, selbst zur Stelle sein wollte? Diese Vorsicht hätte einen guten Grund gehabt, denn Josephus schreibt b. j. 1, 4, 3: *μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται*, und zu diesem Worte bietet er auch die Belege Ant. 17, 9, 3. 20, 5, 3. Wo hielt er sich in der Stadt auf? Der Gedanke, welchen Augustinus (tr. 114 in Jo.) ausspricht, verdient keine Beachtung, dass er nämlich mit dem Kajaphas in einem Palast zusammen-

gewohnt habe. Es bleiben nur zwei Wohnungen für den Landpfleger übrig: entweder, was Ewald's, Lange's, Krafft's (Die Topographie Jerusalems, S. 164), Caspari's, Langen's, Godet's Meinung ist, die Burg Antonia, welche, auf der Nordseite der Tempel Area (Joseph. b. j. 1, 5, 4. 1, 21, 1. Ant. 15, 11, 4) gelegen, ein Quadrat mit Thürmen an den vier Ecken (b. j. 5, 5, 8) bildete und der römischen Besatzung als Standquartier diente, oder der den Tempel an Pracht noch übertreffende Palast des Herodes, welcher, von dem sogenannten grossen Herodes in der obern Stadt erbaut, aus zwei prächtigen Flügeln bestand, von denen der eine von ihm *Kaisarion*, der andere aber *Agrippeion* genannt worden war. (Josephus b. j. 1, 21, 1.) Eine genaue, sicher aber übertriebene Beschreibung des letzterwähnten Prachtbaues ist Jos. b. j. 5, 4, 4 zu lesen. Johannes nennt den Aufenthaltsort des Landpflegers τὸ πραιτώριον, was, verglichen mit Act. 23, 35, wo von einem πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου in Cäsarea die Rede ist, uns die Vermuthung nahelegt, dass dieses *Praetorium* zu Jerusalem auch des Herodes Wohnung gewesen sei. Pontius Pilatus hatte, wie wir aus Matth. 27, 19 erfahren, seine Gemahlin mitgenommen, sollte er da wohl, wenn zwei Wohnungen ihm zur Verfügung standen, die Kaserne, die Citadelle, und nicht jenes herrliche Königsschloss sich auserkoren haben? Denn Lange's Ansicht, dass Herodes in dem Palaste seines Vaters gewohnt habe, entbehrt alles Grundes, da die Römer die Königspaläste in den okkupirten Ländern als Staatseigenthum betrachteten und nicht der entthronten Familie überliessen. Unsere Annahme wird durch Philo bestätigt, derselbe sagt nämlich, dass Pilatus ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρώδου βασιλείοις goldene Schilde habe aufgestellt *(ad Cai. M. 2, 589)*, die er, obschon die ἀνάθεσις ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων ἦν (p. 591), auf Befehl des Kaisers wieder entfernen musste. So noch Kühnöl, Hug, Hengstenberg, Luthardt, Keim, Friedlieb, Winer, Hase, Wieseler.

Aus dem Hause des Kajaphas nach dem Palaste des Herodes, den Berg Zion weiter hinauf, geht dieser Zug mit dem gefesselten Heiland noch am frühen Morgen. Johannes schreibt ausdrücklich: ἦν δὲ πρωΐα. Nach Winer (Bibl. Realwörterbuch, vgl. Nachtwache), Wieseler (Synopse 406) bezeichnet πρωΐ Mark. 13, 35 die vierte Nachtwache, und darnach lässt Lichtenstein schon Nachts drei Uhr, Luthardt noch vor sechs Uhr den Zug aufbrechen. Keim spricht viel richtiger von etwa sieben Uhr Morgens: dieses passt zu den Zeitbestimmungen der Synoptiker hinsichtlich des Anfangs der letzten Hohenrathssitzung und hat auch den Sprachgebrauch von πρωΐ und πρωΐα für sich, cf. Mark. 16, 2. Joh. 21, 4. Es ist ein stattlicher Zug, nicht sowohl durch die Menge der Amtsdiener, welche den Gefangenen begleiten, als vielmehr durch die hochansehnlichen Männer, welche denselben in die Hände des Pontius Pilatus überantworten wollen. Man könnte fast auf die Vermuthung kommen, dass das ganze Synedrium sich dorthin begebe, denn Lukas sagt ausdrücklich: ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν, doch ist, wie selbst Keil meint, dieses nicht streng, sondern in dem populär-hyperbolischen Sinne zu nehmen. Wenn Neander, Friedlieb, Renan u. A. aber bloss an Abgeordnete denken, so missachten sie jenen lukanischen Ausdruck: wir kommen mit ihm nicht zurecht, wenn wir nicht annehmen, dass die ganz überwiegende Mehrzahl der Synedristen, welche jener Schlusssitzung beiwohnten, sich auf den Weg gemacht habe. Warum kommen sie in so grosser Zahl? Sehr gut sagt Gerhard: *procul dubio id*

factum est propterea, ut autoritate praesentiae suae prohiberent, ne, tumultu in populo excitato, Christus ex manibus ministrorum eriperetur. Voluerunt etiam augusto totius synedrii conspectu praesidem permovere, ut absque ulteriori causae cognitione mortis sententiam executioni daret, quam a tot prudentibus et circumspectis iudicibus uno ore in Christum pronuntiatam audiret. — Denique voluerunt negotium maturari propter festum paschatis proxime instans ac praesentia sua prohibere, ne quidam ex populo causam Jesu coram Pilato agerent vel ad liberationem ipsius quicquam conferrent. Die Häupter des ganzen Volkes geleiten den verheissenen König Israels zu dem Königspalaste, aber nicht, um ihn dort auf den Thron zu setzen und ihm zu huldigen, sondern um ihn dort den Heiden zu überliefern, dass er getödtet werde. Sie gehen aber nicht hinein, sie schicken auch nicht, wie Lücke, Meyer und Godet noch wollen, Jesum allein hinein, sondern sie bleiben mit ihrem Gefangenen vor dem Palaste halten. Es war ein Mal Sitte, dass unter freiem Himmel Recht gesprochen wurde. Josephus erzählt uns b. j. 2, 14, 8, dass der römische Landpfleger Festus, welcher auch in dem königlichen Palaste seine Wohnung genommen hatte, vor demselben sich seinen Richterstuhl habe aufstellen lassen, vor welchem sodann die Hohenpriester und die Vornehmen, wie überhaupt der angesehenste Theil der ganzen Bürgerschaft getreten seien. Aber es ist noch etwas anderes, was sie abhält, hineinzugehen, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ (das in dem recipirten Texte noch stehende ἵνα ist nach den besten Zeugen mit Lachmann, Tischendorf u. A. zu löschen) φαγῶσι τὸ πάσχα.

Wir stehen hier vor einer *crux interpretum.* Eine Verunreinigung befürchten die Synedristen, desshalb bleiben sie vor dem Palaste des Pontius Pilatus stehen. Das Gesetz enthält aus dem naheliegenden Grunde, dass es für das Volk berechnet ist, welches, von den Heiden geschieden, im eigenen Lande wohnte, keine Stelle, welche aussagte, dass der Israelit durch Verkehr mit den Heiden, durch das Betreten eines heidnischen Hauses sich levitisch verunreinige. Erst später machte sich die Nothwendigkeit geltend, hierüber etwas festzusetzen. Ausser dieser Stelle haben wir noch zwei Stellen in dem Neuen Testamente, welche sich auf den Verkehr mit den Heiden beziehen. Aus Galater 2, 12 ersehen wir, dass die Juden, denen die Judenchristen aus Jerusalem es nur nachmachten, mit den Heiden keine Tischgemeinschaft pflegten, und aus Act. 10, 28: ἀθέμιτον (gesetzwidrig!) κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ, wozu noch V. 20. 11, 3 und 12 zu vergleichen ist, dass sie sich selbst ein Gewissen daraus machten, in ein heidnisches Haus hineinzugehen. Damit ist Meyers Behauptung widerlegt, dass der Eintritt in das heidnische Haus nur darum, weil es vom Gesäuerten nicht gereinigt war (Deut. 16, 4), die Hohenpriester und Obersten des Volkes levitisch unrein gemacht hätte. Der Eintritt in ein Heidenhaus verunreinigte nicht bloss an dem ersten Tage der ungesäuerten Brote, sondern überhaupt an jedem Tage. Denn der Heide ward für unrein geachtet. Maimonides sagt in seiner Erläuterung zur Mischna (*tr. de siclis 8, 1*): *idololatras vero apud nos habentur ut seminiflui, ita enim dictum est: decreverunt sapientes idololatras haberi seminifluos in omnibus causis.* Hiernach wären die Juden bis zu dem Abende dieses Tages unrein geworden, wenn sie hineingegangen wären, denn Num. 19, 22 steht geschrieben: und Alles, was der Unreine anrührt, soll unrein sein: und wer ihn anrühret, soll unrein sein bis an den Abend. Diess wird durch Judith 12, 7—9 be-

stätigt: dieselbe geht des Nachts aus dem heidnischen Lager, reinigt sich von der Befleckung, welcher sie dort ausgesetzt war, und bleibt den ganzen Tag über rein, bis dass sie das Nachtmahl zu sich nimmt.

Wenn aber die Juden den Palast des Pilatus nicht betreten wollen, weil sie sich sonst verunreinigten, diese Verunreinigung aber nur bis zu dem Abend desselben Tages, d. h. also bis zu dem Schlusse des Tages, an welchem sie sich verunreinigt hatten, dauerte, so kann das *πάσχα*, welches die Juden sonst nicht hätten essen dürfen, auf keinen Fall das Osterlamm sein, denn das Osterlamm wurde durchaus nicht schon an dem Nachmittage verzehrt, sondern erst, nachdem die Sonne untergegangen und damit ein neuer Tag angebrochen war. Dauerte die Verunreinigung, die man sich durch das Betreten eines heidnischen Hauses zugezogen hatte, nur bis zum Abende und konnte sie, wie wir aus Judith 12, 7 ersehen, durch ein Bad schon entfernt werden, so war die Furcht der Juden, das Passa nicht essen zu dürfen, ohne Grund. Da diess erst an dem Anfange des folgenden Tages gegessen wurde, so konnten sie sich vor demselben hinlänglich reinigen. Das Schlachten des Passalammes ward ja in jenen Zeiten meist nicht mehr von den Hausvätern selbst besorgt, sondern von geringeren Leuten und Dienern des Hauses. Wenn diess aber der Fall ist, so muss *φαγεῖν τὸ πάσχα* etwas anderes nothwendig bedeuten, als man gewöhnlich annimmt. Kann *φαγεῖν τὸ πάσχα* noch etwas anderes heissen, als das bekannte Osterlamm essen?

Meyer stellt diess rund in Abrede. Er bemerkt zu Joh. 18, 28: „da *φαγεῖν τὸ πάσχα* durchgängig im Neuen Testamente (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12 und 14. Luk. 22, 11 und 15; vgl. *ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα* Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 8; *θύειν τὸ πάσχα* 1 Kor. 5, 7. Luk. 22, 7. Mark. 14, 12) nichts Anderes bezeichnet, als das Passahlamm essen, wie אָכַל הַפֶּסַח (2 Chron. 30, 18, vgl. 3 Esra 1, 6, 12. 7. 12), so erhellt, dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Prokurator führte, das Passahlamm noch nicht *gegessen war* (wie die Synoptiker berichten), sondern *gegessen werden sollte*, dass mithin Jesus am Tage *vor dem Feste* gekreuzigt wurde.“ Er ist seiner Sache sehr gewiss. „Es ist kaum,“ sagt er weiterhin, „ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, anerkannt auch von Lücke, Neander, Krabbe, Theile, Sieffert, Usteri, Ideler, Bleek, de Wette, Ebrard, Ewald, Baur, Hilgenfeld, Hase, Weisse, Rückert, Steitz, Kössing u. M. (Es lassen sich noch anführen: Bunsen, Pressense, Caspari, Weizsäcker, Schenkel, Keim, Beyschlag.) Gleichwohl hat auch hier die Harmonistik das Mögliche gethan, um Uebereinstimmung nachzuweisen, entweder der Synoptiker mit Johannes (so besonders die alte Harmonistik, s. Weitzel, Passafeier S. 305 f. — neuerlich besonders Movers in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, 1833, 7. S. 58 ff. 8. S. 92 ff. Maier, Aechtheit des Ev. Johannes, 1854, S. 429 ff., auch Weitzel selbst), oder des Johannes mit den Synoptikern (so die meisten neueren Harmonisten).“ Wir lassen uns durch diese sehr bestimmten Erklärungen nicht im Geringsten einschüchtern und treten ganz unbefangen in die Untersuchung ein.

Was nun den von Meyer sogenannten durchgängigen Sprachgebrauch des Neuen Testamentes anlangt, so kann, wie schon Keil u. A. bemerkt haben, von einer Durchgängigkeit gar nicht die Rede sein, denn die angezogenen Stellen reduciren sich, wenn man die Parallelstellen als eine

Stelle rechnet, auf drei einzige Stellen. Der Satz, welchen Wieseler, Hengstenberg und Keil vor allen Anderen mit allem Nachdruck ausgesprochen haben, dass aus dem Alten Testamente die Bedeutung dieses *terminus technicus*, dieser heiligen Formel *φαγεῖν τὸ πάσχα* zu entnehmen sei, kann nicht umgestossen werden, denn dass das *φαγεῖν τὸ πάσχα* nur eine Nachbildung, nur die Gräcisirung des Hebräischen אָכַל הַפֶּסַח ist, liegt auf der flachen Hand. Ebenso darf man behaupten, dass, wenn in dem Alten Testamente die Phrase זָבַח הַפֶּסַח in dem Sinne: das Osterlamm opfern, nicht ausschliesslich vorkommt, sondern auch in der weiteren Bedeutung, irgend ein Thier zu dem Osterfeste opfern, diess unserem *φαγεῖν τὸ πάσχα* auch zu Gute kommt, denn allgemein bekannt ist es, dass die Hebräer, wie die Griechen und Römer, überhaupt wie alle heidnischen Völker mit den Opfern Opfermahlzeiten verbanden.

Nun lesen wir Deuter. 16, 2 ff. nach der de Wette'schen Uebersetzung, welcher, da er *φαγεῖν τὸ πάσχα* ausschliesslich von dem Essen des Osterlammes versteht, Parteilichkeit für die entgegengesetzte Ansicht nicht vorgeworfen werden kann: „und schlachte das Passah Jehova, deinem Gotte, Schafe und Rinder, an dem Orte, welchen Jehova erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen. Du sollst dabei kein Gesäuertes essen, sieben Tage sollst du dabei ungesäuertes Brot des Elends essen. — Du kannst das Passah nicht schlachten in einer deiner Städte, welche Jehova, dein Gott, dir geben wird, sondern an dem Orte, welchen Jehova, dein Gott, erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen, daselbst sollst du das Passah schlachten am Abend, beim Untergang der Sonne, zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten. Und koche und iss es an dem Orte, welchen Jehova, dein Gott, erwählen wird, und am Morgen wende dich und ziehe zu deinen Zelten. Sechs Tage sollst du Ungesäuertes essen, und am siebenten Tage ist Festversammlung Jehova, deinem Gotte.“ Wir legen hier den Finger zuerst auf die Worte: schlachte Passa (פֶּסַח) Jehova, deinem Gotte, Schafe und Rinder (צֹאן וּבָקָר). Nach Meyer, dem Lücke schon vorausgegangen war, soll hier פֶּסַח ebenfalls nichts Anderes als *agnus paschalis* heissen, von welchem dann צֹאן וּבָקָר als sonstige Opfer- und Ostermahlsthiere unterschieden würden. Allein wenn diess hier gesagt werden sollte, so hätte, wenn man auch darauf nicht bestehen will, dass vor צֹאן dann ein ausserdem sich gebührte, פֶּסַח nothwendig den Artikel haben müssen, da das Passa im engeren Sinne nur aus Schafen bestand. Schafe und Rinder (צֹאן וּבָקָר) durften dann auch nicht so ohne Weiteres neben einander gestellt werden, ein ו war vor צֹאן unerlässlich. Es würde schliesslich auch in V. 3 nicht lauten: du sollst dabei (עָלָיו) kein Gesäuertes essen: hier ist das *Suffixum* nicht zu übersehen, es steht im Singular und bezieht sich also auf einen Singular und nicht auf eine Pluralität: es geht demnach nicht auf פֶּסַח צֹאן וּבָקָר, sondern lediglich auf פֶּסַח. Meyer glaubt, V. 6 und 7 hielten das Passa von dem Kleinvieh und den Rindern aus einander, aber er befindet sich im Irrthume: denn, wenn eben erst wiederholt V. 3 und 4 und sofort V. 8 gefordert wird, dass das Passafest ganze sieben Tage gefeiert werden soll, kann unmöglich V. 7: koche und iss es (das Passa, פֶּסַח geht unmittelbar vorher) an dem Orte, welchen Jehova, dein Gott, erwählen wird, und am Morgen wende dich und ziehe zu deinen Zelten: sagen wollen, an dem Morgen nach jenem abendlichen Passalammessen ziehe heim. Es muss das Kochen und Essen des Passas durch alle sieben Festtage hindurch statt-

gefunden haben. Wir erkennen in jenen beiden Worten צאן ובקר nur eine Exegese des פסח: das Passa, welches die Kinder Israel schlachten oder opfern sollten, denn זבח wie *θύειν* und *mactare* vereinigen beide Bedeutungen in sich, bestand demnach aus צאן, Kleinvieh, Schafen, und aus בקר, Rindern, Grossvieh: da aber Rinder nicht an die Stelle des Passalammes treten durften, dieselben aber hier doch unter פסח subsumirt werden, so erhellt, dass das Gebot זבחת פסח sich sowohl auf das Schlachten oder Opfern der Osterlämmer als auch auf das der Rinder bezieht, dass also die Formel זבח פסח auch in dem Sinne vorkommt, dass es das Schlachten und Opfern aller in der österlichen Festzeit dargebrachten Thiere bezeichnet. Diess erkennt selbst Ritter Michaelis an.

Diese weitere Bedeutung von פסח wird auch durch 2 Chron. 35, 6—9 bestätigt. Dort, ich führe wieder de Wette an, heisst es: „schlachtet das Passah und heiliget euch und bereitet es euren Brüdern, so dass ihr thut nach dem Worte Jehovas durch Mose. Und Josia spendete den Söhnen des Volkes Lämmer und junge Ziegen (alles zu Passahopfern für alle, die sich da fanden), an der Zahl 30,000 und von Rindern 3000, alles von der Habe des Königs. Und seine Obersten spendeten freiwillig dem Volke, den Priestern und Leviten. Hilkia und Sacharja und Jehiel, die Obervorsteher des Hauses Gottes, gaben den Priestern zu Passahopfern 2600 (Lämmer) und Rinder 300. Und Chananja und Semaja und Nathaneel, seine Brüder, und Hasabja und Jegiel und Josobad, die Obersten der Leviten, spendeten den Leviten zu Passahopfern 5000 (Lämmer) und 500 Rinder." Hier ist offenbar, dass das Gebot שחטו הפסח in der Weise erfüllt wird, dass צאן und בקר, Kleinvieh und Grossvieh, Schafe und Rinder, von dem Könige Josia und den Würdenträgern im Staat und in dem Tempel gespendet und zu Passaopfern (לפסחים) verwandt werden. Meyer wendet hiergegen ein, dass in V. 11 und 12 es heisst: „und (die Leviten) schlachteten das Passah und die Priester sprengten (das Blut) aus ihrer Hand und die Leviten zogen die Haut ab. Und sie brieten das Passah am Feuer nach dem Gebrauche und das Geheiligte kochten sie in den Töpfen und den Kesseln und den Pfannen u. s. w." Wir geben sehr gern zu, dass hier „sie schlachteten das Passah (וישחטו הפסח) und sie brieten das Passah" (ויבשלו הפסח) sich auf die Passalämmer *in specie* bezieht, allein ebenso entschieden behaupten wir, dass in dem vorhergehenden שחטו הפסח das Schlachten von Schafen und Rindern verstanden und zu לפסחים alle Opfer, aus Schafen und Rindern bestehend, gerechnet werden. Johann David Michaelis sagt in seiner Uebersetzung des Neuen Testamentes (Anmerkungen zu Joh. 18, 28): „alsdann wird das Passa essen so viel sein, als an den Opfermahlzeiten Theil nehmen, die während des ganzen Festes gehalten wurden und bei den Juden ein Hauptstück der Festfeier waren. Wirklich so wird Passa 5 Mos. 16, 2 und 2 Chron. 35, 7 und 9 gebraucht, wo auch Rinder Passa oder Passaopfer genannt werden, also gewiss nicht bloss das Osterlamm."

Hengstenberg verweist noch auf 2 Chron. 30, 22: hier lesen wir: „und Hilkia redete freundlich allen Leviten zu, die kundig waren in der schönen Kunde (des Dienstes) Jehovas und sie assen die Festopfer (את־המועד) sieben Tage lang, indem sie Dankopfer opferten und lobsangen Jehova, dem Gott ihrer Väter." Er bemerkt hierzu: „hier haben wir unsere Redensart geradezu, nur dass statt des Passa das Fest steht, nach V. 21 das Fest der unge-

säuerten Brote, eine Differenz, die gar nichts zu bedeuten hat, da erweislich und zugestanden das ganze Fest auch Passa genannt wurde. Wie sehr Bleek durch diese Stelle belästigt wurde, erhellt schon aus seinem Versuche, die Lesart zu ändern.“ Ich denke, diese Stellen des Alten Testamentes lassen darüber keinen Zweifel, dass man פֶּסַח in einem zweifachen Sinne gebrauchte, in einem engeren, wornach es das Osterlamm, so zu sagen den Kern der ganzen Passafeier, bezeichnete, und in einem weiteren Sinne, wornach es alle Opfer, welche die Festzeit hindurch dargebracht und alle Opferfestmahlzeiten, welche die sieben Tage über genossen wurden, in sich schliesst. An diesem doppelten Sprachgebrauche kann nicht gerüttelt werden, er steht, die Gegner mögen sich noch so sehr dagegen wehren, unerschütterlich fest. Bestätigt wird er übrigens noch dadurch, dass, wie ich früher schon nachgewiesen habe, der Name Passa, welcher ursprünglich nur dem ersten Tage, an welchem das Passamahl gefeiert wurde, zugehörte, auf alle Tage der ungesäuerten Brote übertragen ward.

Wenn also in dem Alten Testamente die Formeln זָבַח פֶּסַח, שָׁחַט פֶּסַח, אָכַל הַמּוֹעֵד, לַפְּסָחִים eine solche Weite besitzen, dass sie das Schlachten und Opfern von Schafen und Rindern, das Essen das ganze Fest über bezeichnen, so kann der Sprachgebrauch in den Zeiten des Herrn und seiner Apostel unmöglich ein so enger gewesen sein, dass unter *φαγεῖν τὸ πάσχα* lediglich das Verzehren des Osterlammes gemeint ist. Kommt an den anderen Stellen, wo diese Redensart im Neuen Testamente erscheint, dieselbe in diesem engsten Sinne vor, so beruht das auf Zufälligkeiten und nicht auf einem vernünftigen, in der Sache selbst liegenden Grunde und reine Willkür ist es, dem *φαγεῖν τὸ πάσχα* in unserer Johannesstelle jenen engen Sinn aufzuzwingen.

Wir stellen uns ganz entschieden zu Chrysostomus (er sagt wenigstens *ἤτοι οὖν τὸ πάσχα τὴν ἑορτὴν πᾶσαν λέγει*), Alcuinus, Thomas Aquinas, Baronius, Bellarminus, Cornelius a Lapide, Frischmuth, Bynaeus, Lightfoot, Bochart (Hieroz. 2, 50), Otho, *Lex. rabb. s. v. pascha*, Reland, Bengel, Olshausen, Guericke, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, Wieseler, Luthardt, Wichelhaus, v. Hofmann, Lichtenstein, Friedlieb, Lange, Langen, Riggenbach, Kirchner, Keil und dieses um so mehr, als wir aus den Rabbinen den Nachweis zu liefern im Stande sind, dass sie jene weite Bedeutung des Wortes Passa kennen; dieselbe hat sich erhalten wie bis auf ihre, so bis auf unsere Tage.

Hören wir, was Lightfoot beibringt: *τὸ πάσχα igitur hic apud evangelistam nostrum, non agnum paschalem denotat, sed Chagigam paschalem, de qua haec pauca observemus.*

Deuter. 16, 2 וזבחת פסח*, et sacrificabis pascha domino Deo tuo oves et boves. Ubi R. Solom.: oves (sicut dicitur: de agnis aut hoedis, boves) pro Chagigah. Et R. Bechai in locum, oves* לחיוב פסח*, in debitum Paschatis, boves* לשלמי חגיגה*, in sacrificia Chagigae. Sic et R. Nachmanid, boves* לחוג חגיגה*, ad celebrationem Chagigae.*

Pesachin fol. 70, 2 צאן זה פסח*, oves pro paschate* בקר זה חגיגה*, boves pro Chagigah.*

Glossa ibi p. 1. Nonne Pascha est solum de agnis aut hoedis? Exod. 12, 5. Si ita, quare dicitur בקר*, boves? Ad adaequandum omne, quod adhibetur ad Pascha.* מה פסח דבר שהוא חובה*. Sicut Pascha (i. e. agnus*

paschalis) est ex debito et non fit nisi מן החולין, *de pecoribus communibus (i. e. nec de primogeniis, nec decimis): ita et hoc (de bobus) est ex debito et non nisi de communibus.*

Leicht liessen sich diese Stellen noch vermehren: ich will nur noch auf Gemara Sebachim f. 99, 3 und Rosch Haschana f. 5, 1 verweisen, wo die Frage, מאי פסח, *quid Pascha* beantwortet wird, שלמי פסח, *sacrificia salutaria Paschatis, i. e. sacrificia Chagigae.* Doch höheren Werth lege ich auf eine andere Stelle, welche Lightfoot gänzlich entgangen ist. Die Mischna *(tr. de Pasch.)* zieht in *caput 9* einen Vergleich zwischen dem ersten, dem ägyptischen, und dem zweiten, dem im heiligen Lande gefeierten Passa, hier heisst es § 5: *quae differentia est inter Pascha Aegyptiacum et Pascha seculorum. Pascha Aegyptiacum sumitur a decimo die et requirit aspersionem cum fasciculo hyssopi super limine, et duobus postibus, et comeditur cum festinatione una nocte. Pascha seculorum vero in usu est omnes septem dies.* Hier werden alle Opfermahlzeiten in der Osterwoche פסח genannt. Nach Reland in den *antiquitates sacrae vet. Hebr. 4, 11* laden die Juden jetzt noch zum Essen der ungesäuerten Brote so ein: *edat quisque panem, veniat,* ויפסח, *et Pascha celebret.*

Die Chagiga wurde von den Israeliten ausserordentlich hoch geschätzt: der Osterabend war ein Abend voll ernster, trauriger Erinnerung, der fünfzehnte Nisan, an welchem die Chagiga geopfert und genossen wurde, war ein Tag allgemeiner Freude und hellen Festjubels. Dieses Chagigamahl wollten die Juden geniessen, es ward schon an dem Nachmittag, nicht nachdem die Sonne untergegangen war, zu sich genommen, darum blieben sie draussen vor dem Palaste des Pilatus, denn sie wären sonst bis auf den Abend unrein geworden und hätten für diesen Tag auf dieses Hauptstück der ganzen Passafeier Verzicht leisten müssen. Chrysostomus ruft (hom. 83 in Joh.) aus: *καὶ σκόπει τῶν Ἰουδαίων τὸ καταγέλαστον. Τὸν ἄθῳον συλλαβόντες καὶ ὅπλα βαστάσαντες, εἰς τὸ πραιτώριον οὐκ εἰσέρχονται, ἵνα μὴ μιανθῶσι. Καίτοι ποῖος μολυσμός, εἰπέ μοι ἐπιβῆναι δικαστηρίῳ, ἔνθα δίκην οἱ ἀδικοῦντες διδόασιν. Οἱ ἀποδεκατοῦντες τὴν ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον, φονῶντες μὲν ἀδίκως οὐκ ἐνόμιζον μιαίνεσθαι· δικαστηρίῳ δὲ καὶ ἐπιβαίνοντες μιαίνειν ἑαυτοὺς ἡγοῦντο. O impia coecitas!* ruft Augustinus (tr. 114 in Joh.) aus. *Habitaculo videlicet contaminarentur alieno, et non contaminarentur scelere proprio? Alienigenae iudicis praetorio contaminari timebant, et fratris innocentis sanguine non timebant?* Vortrefflich sind Luthers Bemerkungen, mit denen wir abschliessen. „Da machen sie ihnen enge Gewissen und achten's grosse Unheiligkeit zu sein; aber dass dieses eine viel grössere Sünde wäre, unschuldig Blut vergiessen, gedenken die blinden Leute nicht. Gottes Sohn kreuzigen, das ist bei ihnen keine grosse Sünde, sondern lauter Heiligkeit. Nun aber wollen wir kommen auf ein subtileres Stücklein: das ist auch des Teufels Art, dass er kann grosse Sünde klein machen, dass man sie ja nicht sehen soll; und wiederum eine kleine Sünde gross machen, dass man sich damit beisse, zermartere und sich selbst tödte. Darum soll ein Christ lernen, dass er ihm nicht leichtlich lasse ein böses Gewissen machen, sondern, so er an Christum glaubt und gerne wollte fromm sein, streitet wider die Sünde, so viel er kann, versieht es doch, dass er zuweilen strauchelt; da lasse er ihm solch Stolpern sein gut Gewissen nicht verderben, sondern spreche: es fahre dahin dieser Irrthum und diess Stolpern mit anderen meiner Gebrechen

und Sünden, die ich bringen muss in den Artikel des Glaubens: ich glaube Vergebung der Sünden: und in die fünfte Bitte des Vater Unsers: vergib uns unsere Schuld. So unser Herr Gott mit mir kann Geduld haben, dass ich an ihn nicht fest glaube, sondern oft zapple und zweifle, was plagst du mich denn, du Teufel, mit anderen geringen Stücken und Sünden? Ich merke deine Kunst und bösen Tücken wohl; du thust solches darum: die grossen Sünden und die groben Knoten deckst du zu, dass ich dieselbigen nicht achte, mir kein Gewissen darin mache noch Vergebung darüber begehre, und unterdess mit anderen geringen und kleinen Stücken mich bekümmere, Mücken seige und Kamele verschlinge."

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

DIE

LEIDENSGESCHICHTE

UNSERS

HERRN JESU CHRISTI

NACH

DEN VIER EVANGELIEN

AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR, PROFESSOR UND PFARRER.

ZWEITER BAND.

WIESBADEN,

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1881.

DIE

LEIDENSGESCHICHTE

UNSERS

HERRN JESU CHRISTI

NACH

DEN VIER EVANGELIEN

AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR, PROFESSOR UND PFARRER.

ZWEITER BAND.

WIESBADEN,

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1881.

Inhaltsverzeichniss.

18. Das Ende des Verräthers.

Matth. 27, 3—10.

Da das sah Judas, der ihn verrieth, dass er verdammt war zum Tode, gereute es ihn und brachte herwieder die dreissig Silberlinge den Hohenpriestern und Aeltesten (4) und sprach: ich habe übel gethan, dass ich unschuldig Blut verrathen habe. (5) Sie aber sprachen: was gehet es uns an? Da siehe du zu! Und er warf die Silberlinge in den Tempel, hob sich davon, ging hin und erhängte sich selbst. (6) Aber die Hohenpriester nahmen die Silberlinge und sprachen: es ist nicht recht, dass wir sie in den Gotteskasten werfen, denn es ist Blutgeld. (7) Sie hielten aber einen Rath und kauften den Töpfersacker darum zum Begräbniss der Fremden. (8) Daher ist derselbige Acker genannt der Blutacker bis auf den heutigen Tag. (9) Da wurde erfüllt, das gesagt ist durch den Propheten Jeremias, der da spricht: sie haben genommen die dreissig Silberlinge, den Werth des Werthgeschätzten, welchen sie schätzten von Seiten der Kinder Israel, (10) und haben sie gegeben zu dem Acker des Töpfers, wie mir der Herr befohlen hat.

Mit einem *τότε* verknüpft Matthäus seinen Bericht über das unglückselige Ende des Judas mit der im Vorhergehenden erzählten Ueberlieferung des Herrn an den Pontius Pilatus: damals, wo das geschah, in jener Zeit ereignete sich auch dieses. Man sollte nicht denken, dass Ausleger auf andere Gedanken gekommen seien, und doch ist es geschehen. Origenes war schon nahe daran, hier fehl zu gehen, Calvin, dem J. G. Vossius, um nur den namhaftesten zu nennen, nachgefolgt ist, fasst dieses *τότε* sehr weit. *Hoc adverbio non designat Matthaeus*, schreibt er, *certum temporis articulum: nam paulo post subiunget, quia videbat Judas proditionis mercedem a sacerdotibus respui, in templo eam proiecisse. Atqui ex aedibus Caiphae recta in praetorium venerunt, illicque steterunt usque ad Christi damnationem. Vix ergo eo die fuissent in templo reperti, sed quia de tragico synedrii furore agebat, mortem quoque Judae (in qua melius apparuit coeca eorum obstinatio et quasi ferrea durities) inseruit.* Allein es ist nicht möglich, dem Reformator Recht zu geben. Die Hohenpriester und (fügen wir, um gar nichts auszulassen, hinzu) Aeltesten konnten die dreissig Silberlinge nach ihm nicht sofort zurücknehmen, da dieselben jenen ganzen Tag mit Pontius Pilatus und Jesus zu schaffen hatten, jene Verweigerung muss also später erfolgt sein. Aber wer sagt denn dem Reformator, dass an jenem Tage keine Hohenpriester und Obersten des Volkes in dem Tempel waren? Ist es denkbar, dass sie alle an diesem Festtage, da die Chagiga dargebracht wurde und das Volk in dichten Massen das Heiligthum besuchte, dort fehlten? Mussten nicht immer welche von ihnen, was Paulus und Meyer schon

sagten, gegenwärtig sein, um die Aufsicht zu führen und die Ordnung zu handhaben? Und sind unter den *ἀρχιερεῖς* nur Mitglieder des Hohenrathes zu verstehen, heissen so nicht alle, welche zu den *ἀρχιερατικὸν γένος* gehören? Der Evangelist deutet übrigens noch sehr deutlich an, dass Judas an diesem Tage und zwar an dem Morgen dieses Tages zu den Hohenpriestern und Aeltesten kam, denn er sagt: *τότε ἰδὼν Ἰούδας, ὁ παραδιδοὺς αὐτόν, ὅτι κατεκρίθη*. Hätte er wohl von einer *κατάκρισις* gesprochen, wenn die Hinrichtung schon vollzogen war? Jene ist doch nur die Einleitung zu diesem Akte! Woraus sah er aber, *ὅτι κατεκρίθη*, natürlich nicht, dass er selbst verdammt sei, was Origenes noch für möglich hält? *Alius autem dicet*, sagt er Com. ser. in Matth. 117, *hoc modo, quoniam scriptum est: videns autem Judas, quia condemnatus est: ad ipsum Judam refertur. Cum enim tradidissent Jesum principes sacerdotum et seniores plebis Pilato, tunc sensit malum suum Judas et intellexit, quoniam, qui talia ausus est, sine dubio iudicatus et condemnatus a Deo est.* Er meint, dass nur einer, *vim faciens,* behaupten könne, *quoniam consideratione mentis suae vidit exitum rei, quia condemnatus est ex eo, quod traditum adspexit a principibus sacerdotum et senioribus plebis.* Thut man damit wirklich dem Texte Gewalt an? Kein namhafter Ausleger hat das geglaubt: Judas, wenn er nicht ganz den Verstand verloren hatte, konnte es sich nicht verbergen, dass mit dem Beschlusse des Hohenrathes, Jesus sei des Todes schuldig und dem Landpfleger zu überliefern, auch der Tod des von ihm um dreissig Silberlinge Verrathenen versiegelt sei. Woher hatte er aber so schnelle und sichere Kunde von den Verhandlungen des Synedriums? Ich glaube auch nicht, dass er denselben beiwohnte; allein er, der bei der Gefangennahme in dem Garten beschaulich dabeistand (Joh. 18, 5), wird in dem Hofe des Hannas und Kajaphas, wohin er ohne Beschwerde gelangen konnte, in nächster Nähe und aus sicherster Quelle Alles erfahren haben. Das, was er erfuhr, afficirte ihn gewaltig. Die Sünde hat ja eine doppelte Farbe, ein zwiefaches Angesicht: sie erscheint vor der That in einer ganz anderen Gestalt als nach der That, vorher hat sie ein gleissend schönes Antlitz, was das Blut in Wallung versetzt, und hinterher zeigt sie ihr wahres Antlitz erst, ein Antlitz, welches das Blut in dem Herzen erstarren lässt. Das haben die alten Heiden schon erkannt und vielfach bekannt, so singt Menander:

οὐδεὶς ξύνοιδεν ἐξαμαρτάνων πόσον
ἁμαρτάνει τὸ μέγεθος, ὕστερον δ' ὁρᾷ.

Aehnlich Juvenalis Sat. 13, 236 ff.:

mobilis et varia est ferme natura malorum.
Quum scelus admittunt, superest constantia. Quid fas
atque nefas, tandem incipiunt sentire peractis
criminibus. Tamen ad mores natura recurrit
damnatos, fixa et mutari nescia.

So wissen wir, dass Alexander der Gr., als er von seinem Rausche, in dem er den Clitus ermordet hatte, nüchtern geworden war, *magnitudinem facinoris sera aestimatione perspexit* (Curtius 8, 2, 1), und dass von Nero, nachdem er seine Mutter Agrippina hatte um das Leben bringen lassen, *perfecto demum scelere magnitudo eius intellecta est* (Tacitus Ann. 14, 10).

„Diess ist die erste Farbe,“ sagt Luther, „damit man die Sünde malen soll, wenn man sie recht und eigentlich malt, dass sie ein leicht, schlecht

ungefährlich Ding scheint. Man besorgt nicht dabei Gottes Zorn, man fürchtet sich nicht vor Unglück, es scheint keine Last, sondern ein leicht Federlein zu sein, welches man mit dem Odem wägen und förder treiben könne. Anfänglich schläft die Sünde (1 Mos. 4, 7: sie ruhet vor der Thür); aber sie schläft nicht lange und wenn sie erwacht, wird's eine unerträgliche Last; die dir unmöglich ist zu tragen, wo Gott nicht sonderlich hilft. Das ist die andere Art der Sünde. Solches siehe hier am Verräther Judas. Denn da er den Herrn sieht hin zu Pilatus führen und nun muss er besorgen, es werde ihm das Leben gelten, gereut es ihn und sieht allererst, was er habe gethan. Da wacht die Sünde auf und stellt ihrer Art und Natur nach sich so grimmig und greulich, dass er sie nicht dulden kann. Zuvor hatte ihn das Geld dermassen geliebt, dass es ihm ein schlecht Ding war, den Herrn Christum zu verkaufen; jetzt kehrt sich's um: wenn er aller Welt Geld und Gut hätte, so gäbe er's Alles darum, nur dass dem Herrn Christo das Leben möchte errettet werden. Nun wird er dem Gelde so feind, dass er weder Rast noch Ruhe davor kann haben, läuft den Hohenpriestern nach in den Tempel, bekennt, er habe übel gethan, will das Geld ihnen gern wiedergeben, sie sollen nur Jesum ledig lassen. Und da sie nicht wollen, wirft er es ihnen vor die Füsse, dass er nur fein abkomme."

Als Judas sah, dass Jesus verdammt war — es hindert uns nichts, dieses *ἰδών* in seinem buchstäblichen Sinne zu fassen, er sah mit seinen eigenen Augen die Abführung des Herrn zu dem Pontius Pilatus, die Möglichkeit, sich ihm vor die Füsse zu werfen und ihn um Vergebung zu bitten, war ihm also geboten —, *μεταμεληθεὶς ἀπέστρεψε* (so lautet die *recepta*, welche den Codex Alexandrinus und Ephraemi für sich hat, andere Handschriften lesen *ἔστρεψε*) *τὰ τριάκοντα ἀργύρια*. Calvin will dieses *μεταμεληθείς* nicht gleich *μετανοήσας* nehmen. Er bemerkt: *qui serio dolent, ut resipiscant, non tantum dicuntur μεταμελεῖν, sed etiam μετανοεῖν, unde et μετάνοια, quae vera est hominis ad Deum conversio.* Allein diese Behauptung ist falsch, wie Gerhard und Grotius schon darthun. Suidas und Hesychius wissen von solch einem Unterschiede nichts: der Erstere sagt: *μεταμελεῖ· μετανοεῖ, μετάμελος γίνεται*, der Letztere: *μεταμέλεια· μετάνοια.* Und das Neue Testament bestätigt diess als richtig: cf. Matth. 21, 29, 32, denn hier ist die *μεταμέλεια* eine solche, welche zum Glauben (V. 32) und zu dem Reiche Gottes (V. 31) den Weg bahnt. Darin wird man dem Reformator natürlich nur beipflichten können, dass diese Reue des Judas keine rechte, gottgefällige war; aber in dem Worte *μεταμεληθείς* ist das nicht ausgesagt. Wunderliche Gedanken trägt Origenes vor: *videns igitur Judas magnitudinem facinoris sui poenituit quidem et locutus est ex poenitentia cordis, confessus peccatum suum ex eo, quod tradiderit sanguinem iustum: non autem secundum scientiam poenituit, sicut debuit poenitere. Existimavit enim praevenire in morte moriturum magistrum et occurrere ei cum anima nuda, ut confitens et deprecans misericordiam mereretur.* Er meint, Satan, der in ihn gefahren gewesen, habe ihn verlassen und so sei er zur Reue gekommen, hernach aber sei der Bösewicht wieder zu ihm zurückgekehrt und habe seine Traurigkeit über das rechte Mass hinaus gesteigert, so dass er sinnlos handelte. Selbst Calvin spricht noch von einer *contritio cordis* bei dem Verräther: eine *attritio* ist bei ihm gewesen, aber im Leben keine *contritio.* Was ist denn an seiner Reue auszusetzen, warum war diese Traurigkeit bei ihm eine Traurig-

keit, die den Tod wirkte? Sehr bedeutsam ist es, dass die Reue bei Judas sich erst einstellte, als er sah, dass der Herr zum Tode verdammt sei und des Todes sterben werde — hier gilt sicher *post hoc, ergo propter hoc.* Er hatte diesen Ausgang nicht vorausgesehen, nicht gefürchtet. Hatte er auch nicht, wie Viele meinen, durch sein Eingreifen Jesum veranlassen, ja zwingen wollen, sich nunmehr als den Messiaskönig zu proklamiren, welcher Plan allerdings durch die willige Dahingabe in die Hände seiner Feinde und durch das Ausbleiben von Wundern und Zeichen gründlich vereitelt worden wäre: so hatte er doch aus dem Verrathe seines Meisters Kapital schlagen wollen. Er hatte seine dreissig Silberlinge erhalten: schwerlich kommt ihm hinterher diese Summe zu lumpig vor, dass er einen vergeblichen Versuch gemacht hätte, von den Hohenpriestern und Aeltesten noch mehr zu erpressen: er hat wohl auch nicht gehofft, in dem Prozesse wider Christum eine bedeutende Rolle zu spielen, die seinen Ehrgeiz kitzeln konnte, was z. B. Lange noch vermuthet; auch das ist es nicht, was ihm diese dreissig Silberlinge verleidet, dass es ihm klar geworden ist, dass er dazu ausersehen war, das Schicksal des Messias zu erfüllen, und diese Verflochtenheit seiner Schuld in das göttliche Verhängniss ist es doch wohl nicht, welches ihm die Verzweiflung und das Ende der Verzweiflung einträgt, was Steinmeyers Meinung ist. Wohl aber haben diese dreissig Silberlinge jetzt keinen Werth mehr für ihn. Er hat das Geld lieb, aber dieses Geld kann er nicht lieb haben, denn dieses Geld ist Blutgeld. Wenn es einen anderen Ausgang genommen hätte, wenn der Verrathene zu allem anderen, nur nicht zum Tode verdammt worden wäre, so brennte ihm dieses Geld nicht in seinen Händen; so spürte er nichts von Gewissensbissen. Ist das aber eine rechte, tiefe Reue, wenn nur die Folgen der Sünde unser Herz bewegen und erschüttern? Wenn wir über die Triebfedern, die in unseren Sinnen und Gedanken liegen, kein Herzeleid empfinden? Die Folgen unserer Thaten ruhen in Gottes Hand; an die Wurzeln unserer Thaten, die in dem Herzen stecken, können wir allein die Axt legen: der Mensch, welchem die Folgen der Sünde leid thun, hadert und murrt mit Gott, dass er solch einen Ausgang es nehmen liess, nur der, welchem die Sünde selbst leid ist, hadert und murrt wider seine eigene Sünde. Jenes Leid über die Folgen der Sünde ist wohl ein selbstempfundenes, aber nicht ein von uns selbst erzeugtes Leid: es ist nur eine Kraftwirkung Gottes an und in uns, nur der Beweis, dass er des Sünders Herz in seiner Gewalt hat, dass er ihm den erträumten und sehnlichst begehrten Genuss verderben und in Schrecken und Entsetzen verwandeln kann. Das Gewissen, diese Gottesmacht, die den Menschen in der Gewalt hat, erwacht bei dem Judas in einer Zeit, wo es ihm lieber gewesen wäre, es schliefe noch: denn er hatte die dreissig Silberlinge und wollte nun ihrer froh werden. Es erwacht allein in ihm: in Petrus erwachte mit dem Gewissen auch das Gedenken an die Gnade und Treue seines Herrn; in Judas ist jede Erinnerung an den, der die Sünder und Zöllner zu sich kommen lässt, wie ausgelöscht. Er hat seinen Meister nie herzlich lieb gehabt, sonst wüsste er jetzt noch etwas von seiner herzlichen Liebe. Das rächt sich furchtbar. „Da folgt denn," sagt Luther, „der dritte und letzte Jammer. Denn wo es also zugeht, dass die Sünde anhält dem Gewissen zu predigen, da säumt sich der Teufel nicht lange, der schürt und bläst also in's Feuer, dass eitel lichterloh wird und alle Rettung vergeblich scheint. Der treibt den Judam, dass

er in solcher Angst und Marter flugs auf den Fusstapfen hingeht und vor Leid sich selbst erhängt." Gut sagt Calvin: *taedium igitur et horrorem concepit Judas, non ut se ad Deum reciperet, sed potius ut desparatione obrutus exemplum esset hominis a Dei gratia prorsus abdicati. Merito quidem Paulus salutarem tristitiam esse praedicat, quae ad poenitentiam adducit (II Cor. 7, 10): verum si quis in ipso limine impingat, nihil ei proderit confusus et informis dolor. Quin potius hac iusta vindicta impios tandem persequitur Deus, qui iudicium eius contumaciter spreverunt, quod Satanae sine spe solatii cruciandos tradit. Vera poenitentia est peccati displicentia, concepta ex metu et reverentia Dei, quae simul amorem et desiderium iustitiae ex se gignit. Ab hoc affectu procul absunt impii: cuperent enim nullum peccandi facere finem, imo quantum in se est, sibi ac Deo illudere conantur: sed invitos et calcitrantes coeco horrore torquet conscientia, ut peccatum suum, quamvis non oderint, tamen cum dolore et anxietate sibi grave et molestum esse sentiant. Hinc fit, ut inutilis sit eorum dolor: quia non liberaliter se ad Deum convertunt, neque etiam aspirant in melius, sed pravae suae cupiditati affixi in tormento, quod effugere non possunt, tabescunt.*

Die Reue, welche den Judas ergriffen hatte, kam nicht aus der rechten Quelle, die Sünde that ihm nicht leid in ihrem Wesen, sondern nur in ihren Folgen: es kann uns daher nicht wundern, dass dieselbe einen ganz verkehrten Weg einschlug. Die dreissig Silberlinge *ἀπέστρεψε*, liess er zurückkehren, brachte er also zurück (es entspricht dem Hebräischen הֵשִׁיב, was Gerhard, Kühnöl bereits erkannt haben) den Hohenpriestern und Obersten. Gewiss ist es nur zu loben, dass er das Blutgeld nicht in seinen Händen behalten will, dass er es wegschafft und zwar noch an diesem Morgen. Wir wissen, wie er das Geld liebt, wie er seit langer Zeit schon ein Dieb ist, er hat also mehrfach, vielfach unrechtes Geld in den Händen gehabt, und es hat ihm keine Beschwerde bereitet. Wir wissen, wie schwer es selbst dem Menschen, der seine Sünde erkannt hat, fällt, von dem Sündenlohne sich zu scheiden: solche Zachäusseelen, welche die Hälfte ihrer Güter den Armen gegeben und vierfältig den Betrug zurückerstatten, sind selbst unter den Gläubigen nicht allzu zahlreich. Judas will von den dreissig Silberlingen nichts mehr wissen: sie haben auf die Länge das Auge ihm nicht fesseln können, er hat immer ein Mal wieder nach dem sich umblicken müssen, den er für sie verrathen hat: sie betäuben mit ihrem hellen Klange die Stimme in seiner Brust nicht mehr völlig. Er bringt sie den Hohenpriestern und Aeltesten zurück: was will er damit erreichen? Fast sieht es wie ein Reukauf aus. Will er den Handel wirklich rückgängig machen? Meint er, die Hohenpriester und Obersten des Volkes lieferten ihm den Herrn wieder aus, wenn er ihnen das Geld für den Verrath ausgeliefert hat? Soll Judas Iskariot sich so wenig auf Menschen verstehen: soll er nicht wissen, dass, wenn er auch alle Schätze der Welt böte, sie den nicht losgeben, welchen er ihnen in die Hände geliefert hat? Und wenn er das wollte, wie thöricht war es da, mit den dreissig Silberlingen zu den Hohenpriestern und Obersten in den Tempel zu gehen; er musste dann an den ganzen Haufen herantreten, der Jesum zu Pontius Pilatus führte. Dort lag die Entscheidung und nicht hier. Kann er erwarten, dass auf eine etwaige Mittheilung hin, dass er die dreissig Silberlinge richtig wieder abgeliefert habe, jene ihre Anklage bei Pilatus aufgeben und

sich unsterblich lächerlich machen vor dem stolzen, höhnischen Römer? Judas müsste, was mehrere Ausleger auch annehmen, ganz von Sinnen gekommen sein unter der Angst und dem Gerichte seines Herzens, wenn er sich noch mit der Hoffnung schmeichelte, den Hohenrath in seinem Vorgehen gegen Christus aufzuhalten: wir müssen daher diese Rückgabe der dreissig Silberlinge uns anders deuten. Eine Wendung in dem Geschicke Jesu herbeizuführen, hofft er nicht, aber er kann dieses Sündengeld nicht in seinen Händen behalten. Es vermehrt seine Pein: er denkt, es werde wieder still und ruhig in seinem Herzen, wenn er dem, was zur Sünde ihn gereizt und gelockt hat, entsagt habe. Fallen wir aber bei der Sünde bloss so, dass wir in eine Schlinge hineingerathen, fallen wir nicht auch, dass wir von Gott abfallen, dass wir auf unsern Nächsten fallen und ihm Schaden thun? Wer Reue über seine Missethat empfindet, der kommt nicht dadurch zum Frieden, dass er den Sündenlohn dahinwirft, sondern nur so, dass er Gott und seinem Nächsten seine Missethat bekennt. *Vellet*, sagt Bengel sehr richtig, *si posset, factum infectum reddere:* aber so ist das nicht möglich. Menschen können nichts ungeschehen machen, Gott kann das nur durch die Vergebung der Sünden; aber zu dieser gelangt man nicht, wenn man den Sündenlohn aus der Hand wirft, sondern, wenn man entschlossen ist, die Sünde aus dem Herzen zu reissen.

Auch darin zeigt sich Judas gross in seinem furchtbaren Falle, dass er das Blutgeld nicht stille in dem Tempel irgendwo niederlegt, sondern es offen thut und dabei den Hohenpriestern und Obersten seine Sünde bekennt. Er spricht: *ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον*. Wie Gott der Herr durch seine allmächtige Kraft, durch die Schrecken, welche er der Seele einjagt, durch die Unruhe, welche er in dem Herzen erregt, dem Missethäter das Blutgeld aus den Händen reisst, so versteht er es auch, ihn so zu quälen und zu foltern, dass er ein Bekenntniss seiner Sünde ablegt. Vor den Hohenpriestern und Aeltesten bekennt Judas, dass er unschuldiges Blut, das Blut eines Unschuldigen, Eines, welcher keinerlei *θωή*, keinerlei Strafe verdiene, verrathen habe: ob noch Andere, was z. B. Gerhard sehr wahrscheinlich findet, dieses Geständniss in dem Tempel hören, fragen wir nicht, sondern darauf achten wir, dass der Mensch, welcher, wenn irgend ein Mensch ein Interesse haben konnte, eine Schuld bei dem Herrn zu finden, das allergrösste Interesse hatte, um sein Gewissen wenigstens in etwas zu stillen, laut bekennt, dass der, dessen Blut er verrathen habe, denn von *αἷμα* redet er mit Fug und Recht, weil er weiss, dass es dem Verrathenen an's Leben geht, unschuldig, gerecht und heilig ist. Dieses Zeugniss des Judas wiegt viel mehr, als das des Pilatus, denn dieser hatte Christum erst kennen gelernt, seitdem er ihm überantwortet war, jener aber war Jahre lang ihm nicht von der Seite und dem Tische gekommen, so dass er seine geheimsten Gedanken kannte. Die Unschuld des Herrn bekennt Judas und sieht seine Sünde darin, dass er dieses unschuldige Blut verrathen habe. Bengel macht zu *ἀθῷον* die feine Bemerkung: *non iam Messiam agnoscit, tenebris suis misere involutus.* Ja, es ist hochbedeutsam, dass er von Jesus nichts anderes zu sagen weiss, als *αἷμα ἀθῷον*: nur einen Unschuldigen schaut er in ihm, den Messias, den Heiland, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Sohn Gottes kennt er nicht in ihm. Es ist dieser *ἀθῷος* ihm nicht näher getreten, er hat dem Zuge, der die andern auserwählten Apostel zu Christus so gewaltig

hinzog und zu seinen Füssen niederzog zu dem Bekenntniss des Glaubens, böswillig widerstanden. Man stelle dieses Wort neben das Wort der Maria Magdalena zu den Engeln in dem Grabe des Auferstandenen: *ἦραν τὸν κύριόν μου καὶ οὐκ οἶδα, ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* (Joh. 20, 13) und ein jeder wird sofort aus diesem Judasworte den kalten Hauch der Gleichgültigkeit gegen Jesum lebhaft empfinden. Jesus ist ihm nie mehr gewesen, als ein *ἀθῷος*, er ist ihm also im Grunde gar nichts persönlich geworden. Diese Klage des Judas ist eine entsetzliche Anklage seiner selbst: er, der da klagt, richtet und verdammt sich selbst. Gut sagt Bengel zu *ἥμαρτον*: *sic in inferno quoque sentient damnati*, und sehr verkehrt war es von Origenes in diesem *peccavi* einen Rest *ex bona plantatione mentis et ex seminatione virtutis* zu suchen. Wie die Teufel auch bekennen, dass es einen Gott gibt, so bekennen sie auch, von Gottes Gericht getroffen, dass sie gesündigt haben, aber dieses Bekenntniss hat, da es ihnen ausgepresst wird und nicht als ein freiwilliges Opfer kommt, keinen Werth.

In grösster Seelennoth steht Judas vor den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes: wir verstehen, wie Priester und Levit an dem, der unter die Mörder gefallen war, erbarmungslos vorübergehen konnten, haben doch diese Obersten des Volkes nicht das geringste Mitleid mit dem Manne, welchem die helle Verzweiflung unheimlich aus den Augen stiert. Wie furchtbar ist der Verfall in dem Hause Gottes: wie ganz haben diese *ἀρχιερεῖς* ihrer Pflicht vergessen! Tröstet, tröstet, mein Volk, verbindet die zerschlagenen Herzen: so lautet die Mahnung, aber die Pfleger des Heiligthums haben nur frechen Spott und kalten Hohn, nur ein Wort der Zurückweisung und das Hohngelächter der Hölle für den Unglückseligen, der in seiner Herzensangst zu ihnen seine Zuflucht nimmt. Sie weisen ihn mit eisiger Kälte und verächtlichen Minen fort: *τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψῃ*, so wird statt *ὄψει* nach den bessern Zeugen zu lesen sein. *Impii in facto consortes, post factum deserunt*, sagt Bengel ganz richtig. Welche schöne Worte haben sie vorher dem Verräther gegeben, wie haben sie ihn da als ihren lieben, besten Freund behandelt: nun der Mohr seinen Dienst gethan hat, kann er seiner Wege gehen: sie wollen mit ihm nichts mehr zu schaffen haben. Sie haben sich seiner wider Jesus bedient, hat er sich etwas vorzuwerfen, so mag er es thun, so mag er zusehen, wie er damit fertig wird. Grotius und Bynaeus haben in diesem *σὺ ὄψῃ* einen Latinismus gefunden, aber mit Unrecht: es ist gut hebräisch, worauf Kühnöl, Olshausen, Hengstenberg aufmerksam machen, vgl. 1 Sam. 25, 17. 4 Macc. 9, 1. Act. 18, 15. Die Kirchenväter finden in diesem *σὺ ὄψῃ* der Hohenpriester und Aeltesten eine furchtbare Schuld. Chrysostomus sagt (in Matth. 85): *ὃ καὶ αὐτὸ μέγιστον ἦν αὐτῶν ἔγκλημα· τοῦτο γὰρ καὶ μαρτυρούντων μέν ἐστι τῇ τόλμῃ καὶ τῇ παροινίᾳ, ὑπὸ δὲ τοῦ πάθους μεθυόντων καὶ οὐκ ἐθελόντων ἀποσχέσθαι τῆς σατανικῆς ἐγχειρήσεως, ἀλλὰ πεπλασμένης ἀγνοίας παραπετάσματι περιστέλλοντας ἑαυτοὺς ἀνοήτως.* Neuere Exegeten sehen diese Worte nicht so an: Keil, sich an Hengstenberg anschliessend, selbst bemerkt: „die Sünde — meinen sie — gehört dir allein an, der du den uns Ueberlieferten für unschuldig hältst. Wir, die wir ihn für schuldig halten und desshalb den Prozess gegen ihn fortsetzen müssen, können dir darin nicht helfen.“ Ich kann mich nur auf die Seite der Väter stellen: zu denken gibt schon, worauf Bengel hinweist, *vide, quam transsiliant τὸ innocentem.* Mit Absicht thun sie das: wenn sie ein gut

Gewissen hätten, würden sie wohl anders reden und dem Judas einreden, dass, wenn das Verrathen auch ein böses Ding sei, seine Schuld dadurch bedeutend gemindert würde, dass Jesus durchaus nicht so unschuldig sei, als er in seiner Gewissensangst sich einbilde. Sie stellen sich, als ob sie das *αἷμα ἀθῷον* nicht gehört hätten: wie sollten sie, die von den Verhören sicher Kunde haben, wirklich an eine Schuld Christi glauben können? Heuchler und verhärtete Bösewichter sind sie: sie stellen sich, als ob sie von der Schuld Christi sich überzeugt hätten, und schieben dem Judas, wenn irgend in dem Verfahren gegen Jesus etwas gefehlt sei, die Verantwortung allein zu. Gut sagt Calvin: *hic describitur sacerdotum stupor et vecordia, dum formidabili Judae exemplo admoniti, non tamen ad se ipsos redeunt. Fateor quidem, sicut hypocritae sibi blandiri solent, colorem illis fuisse in promptu, quo suam causam et Judae distinguerent: quia sceleris socios se non putabant, licet abusi essent proditoris perfidia. Atqui Judas non modo se fatetur peccasse, sed Christi innocentiam praedicat: unde sequitur, homini iusto exitium molitos ideoque nefariae caedis reos esse. Nec vero dubium est, quin Deus cauterio mordere voluerit ipsorum conscientias, quod occultam saniem detegeret. Nos vero discamus, quoties terreri videmus sceleratos, quibuscum aliquid nobis commune est, totidem esse ad poenitentiam incitamenta, quorum neglectu culpam duplicant obstinati.* Sicher ist dieser Judas mit seiner Gewissensangst und seinem Sündenbekenntniss von Gott den Hohenpriestern und Aeltesten als Prediger der Busse zugesandt: er soll sie mahnen, wohl zu bedenken, was sie thun. Er hat die Sünde, welche er plante, vollbracht und Gottes Gericht hat ihn schon ereilt: sie können noch innehalten und sich besinnen. Haben sie den Herrn auch schon vor Pilatus Richtstuhl gestellt, so bietet sich dort immer noch die Möglichkeit, ihre Anklage fallen zu lassen; ja nach Gottes wunderbarem Rathe bietet sich diese Möglichkeit so, dass sie noch den Dank des Landpflegers sich verdienen, wenn sie es thun. Aber sie wollen sich nicht warnen lassen: Gewissensangst macht auf sie nicht den geringsten Eindruck, denn sie haben kein Gewissen; daher haben sie auch keinen besseren Trost für arme, geängstete, verzweifelte Gewissen, als: was geht uns das an? da siehe du zu!

Die Hohenpriester und Aeltesten wollen die dreissig Silberlinge nicht annehmen, da schleudert Judas seine dreissig Silberlinge von sich *ἐν τῷ ναῷ*. Die Aelteren haben sich um dieses *ἐν τῷ ναῷ* wenig gekümmert: sie lassen uns ohne Bescheid auf die Frage, was denn dieser *ναός* sei. Später erst fing man an, zwischen *ὁ ναός* und *τὸ ἱερόν* zu unterscheiden. Bengel, Fritzsche, Olshausen, Bleek, Hengstenberg wollen aber davon hier nichts wissen, *ναός* soll hier nicht das Tempelgebäude, sondern überhaupt das ganze Heiligthum, den Tempel mit seinen Vorhöfen bezeichnen. Allein in dem Neuen Testamente bedeutet *ὁ ναός* konstant (cf. Matth. 23, 16, 17, 21, 35. 27, 51. Mark. 15, 38. Luk. 1, 9, 21, 22. 23, 45. Joh. 2, 20) den Tempel: es muss demnach auch hier mit Kypke, Michaelis, Meyer, de Wette, Lange, Weiss, Keil so verstanden werden. Es ist also nicht daran zu denken, dass Judas in das Versammlungszimmer des Hohenrathes, das Gazith, welches übrigens dazu nicht mehr diente und geschlossen war, so Grotius, oder in einen Opferstock, so Lange, die dreissig Silberlinge hineinwarf: in das Tempelgebäude schleuderte er sie. Kypke meint, dass er sie *ἐν τῷ ναῷ, prope templum, vel in terram vel alio utcunque* hingeworfen habe, da die Schatzmeister sie nicht hätten annehmen wollen: allein wie

kann ἐν τῷ ναῷ das bedeuten? Konnte Judas sein Geld nicht anders in den Tempel hineinbringen, als dass er in seiner schrecklichen Verzweiflung in das Heiligthum eindrang, das die Priester nur betreten durften, was Meyer und Weiss glauben? Keil vermuthet nicht schlecht, dass er, vor der Tempelthüre stehend, den Moment abgepasst habe, wo sich dieselbe öffnete: so liess es sich ganz einfach bewerkstelligen, ohne dass er sich eines Sakrilegiums schuldig machte, welches an diesem Tage schwerlich ungeahndet geblieben wäre, zumal da diejenigen, welche einen Menschen zu ihrer Schandthat benutzt haben, sich desselbigen nicht bloss gern entledigen, sondern, wenn er anfängt ihnen unbequem und fürchterlich zu werden, ihn auch festsetzen.

Judas, berichtet Matthäus nun weiter, ἀνεχώρησε καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο. Nicht Lange zuerst, was Meyer zu glauben scheint, fasst dieses ἀνεχώρησε von einem Sichzurückziehen in die Einsamkeit, von einem Versuche, ein Einsiedlerleben zu beginnen, sondern in sehr alten Zeiten hat es schon zu dergleichen Träumereien Anlass gegeben. Dieses ἀνεχώρησε hat mit einem anachoretischen Leben nicht das Mindeste zu thun, in welchem Judas etwa seine Sünde hätte abbüssen wollen, sondern es ist wie 2, 12, 13, 14 zu verstehen, als weggehen, sich fortbegeben. Weiss fasst es als entweichen. Judas ist nach ihm wirklich in's Heiligthum eingedrungen und entweicht, damit man seinen Frevel nicht entdeckt und ihn zwinge, das Geld zurückzunehmen. Doch ein glückliches Entkommen, wie in dem ἀπελθών auch schon angedeutet ist, und ein listiges, heimliches Eindringen in den Tempel, ganz abgesehen von dem, was vorhin bemerkt wurde, ist um so weniger glaublich, als ein Mensch in heller Verzweiflung nicht Schleichwege vorsichtig sucht, sondern sein Ziel auf dem schnellsten Wege gewaltsam erstürmt. Der Evangelist schreibt recht umständlich: καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο. Das Partizip ist eigentlich überflüssig, denn was es aussagt, ist schon in dem ἀνεχώρησε enthalten; oder hat man beide Aussagen etwa so auseinander zu halten, dass ἀνεχώρησε auf das Verlassen des Tempels und ἀπελθών auf das Verlassen Jerusalems sich bezieht? Wenn man nur den Bericht des Matthäus über das Schreckensende des Judas hätte, so würde schwerlich eine solche Menge von Deutungen des Wortes ἀπήγξατο zum Vorschein gekommen sein: wir haben aber bekanntlich eine Art von Parallele in der Apostelgeschichte 1, 16 ff. Petrus, welcher noch vor dem Tage der Pfingsten die Wahl eines neuen Apostels befürwortet, erwähnt in seinem darauf abzielenden Vortrage den Tod des Verräthers. Er sagt von demselben, der denen, welche den Herrn fingen, den Weg zeigte: οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ τοῦ μισθοῦ τῆς ἀδικίας καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. Man hat, da Petrus des gewaltsamen Todes nicht besonders gedenkt, sondern nur eines unglücklichen Falles (πρηνὴς γενόμενος kann nicht anders als von einem Sturz vorn über, also auf das Angesicht, auf die Brust verstanden werden), dieses ἀπήγξατο so ausgelegt, dass es nichts weiter aussagt, als er sei vor Angst, vor Gewissensqualen gestorben. Wir leugnen weder das Eine, dass die Angst und Pein eines bösen Gewissens einen solchen Höhegrad erreichen kann, dass der Tod erfolgt, noch das Andere, dass bei dem Judas eine solche Verzweiflung undenkbar ist, aber dennoch vermögen wir nicht dieser von Heinsius, Grotius, Wakefield in allerschärfster Fassung aufgestellten Ansicht beizupflichten. Diese finden hier nur im Allgemeinen die Aussage,

dass Judas, von seinem Gewissen arg geplagt und in Schwermuth verfallen, vor Traurigkeit gestorben sei: so sagt Grotius: *videamus igitur, an hoc loco Matthaeus non agat de morte Judae, ut quae serius contigerit et forte post resurrectionem, ut multorum fert coniectura: sed de gravissimo exulceratae conscientiae tormento. Nam compressionem spiritus e moerore summo hac voce indicari, vel unus Tobiae liber nos doceat, ubi de Sara dicitur c. 3, 10 ἐλυπήθη σφόδρα ὥστε ἀπάγξασθαι. Et de Ahitophele, in quem, quae dicta sunt a Davide, in Judam apprime congruunt, et de quo similiter legimus ἀπήγξατο, ubi in Hebraeo est* וַיֵּחָנַק*, quod verbum et Syrus et Arabs hic usurpant, sentiunt Hebraeorum non ineruditi, non laqueo, sed moestitia eum periisse.* Pricaeus, Vorstius, Vossius, Perizonius u. A. sagen, *ἀπάγχεσθαι* bedeute: *aegritudine angoreque animi confici, aut mortem sibi consciscere:* und hier stehe es in diesem letzteren Sinne, *Judam ex animi desperatione mortem quaesivisse et reperisse qualemcunque, quam noster reticuerit, sed Lucas descripserit.* Allein *ἀπάγχεσθαι* bedeutet weder aus Seelenangst eines natürlichen Todes sterben, noch aus Seelenangst sich das Leben nehmen, sondern ganz bestimmt, wie der jüngere Gronovius schon in einer besonderen Schrift: *de morte Judae τοῦ προδότου, Lugduni Bat. 1702*, mit holländischer Gelehrsamkeit nachgewiesen hat, *suspendio vitam finire* (cf. Homeri Odyss. 19, 230. Herodot. 7, 232. Xenoph. Cyrop. 3, 1, 14. Hier. 7, 13. Aeschyl. suppl. 463. Theocritus 3, 9. Suidas, *ἀπήγξατο· βρόχον ἧψεν*), was nach dem Vorgange der Kirchenväter (Eusebius hat in der h. e. 5, 16 aus der Schrift eines Anonymus gegen die Montanisten das erste Zeugniss für Judas Tod durch einen Strick: jene bekannten Häupter der Montanisten haben wie Judas geendet — *ἀναρῆσαι ἑαυτούς* trieb sie der Teufel an) die Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Gerhard, Casaubonus, Raphel, Krebs, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, überhaupt alle Neueren annehmen.

Wir sind aber nicht der Meinung vieler älteren Väter, welchen Einige in neuer und neuester Zeit, wie z. B. noch Lange, beigestimmt haben, dass der Tod des Judas nach einer geraumen Zeit erst erfolgt sei, sondern der Ansicht, dass, wie der Evangelist hier Alles in einem Athem erzählt, es mit ihm auch sehr rasch zu Ende ging. Judas ist in seiner Natur, wie wir uns schon mehrfach überzeugt haben, mit dem Petrus sehr verwandt, es ist ein Mann leicht erregbar und reizbar, rasch und hitzig in seinen Entschlüssen. Er will der inneren Qualen mit einem Male ledig werden und legt sofort Hand an sich. Origenes glaubt das auch, nur motivirt er dieses eilige Vorgehen sehr wunderlich, wie wir uns erinnern. Er hatte keinen menschlichen Richter zu fürchten, haben ja die, welche Recht und Gerechtigkeit zu pflegen haben im Lande, ihren Bund mit ihm geschlossen, und dennoch ereilt ihn seine gerechte Strafe schon auf Erden: er trägt den Richter in seiner eigenen Brust und den Henkersdienst leisten ihm seine eigenen Hände. Er verurtheilt sich, der unschuldiges Blut verrathen, selbst zum Tode und zwar zu dem schimpflichsten, welchen die alte Welt kennt. Virgilius singt Aen. 12, 599 ff. von der Königin Amata, der Mutter des erschlagenen Turnus:

subito mentem turbata dolore,
Se caussam clamat crimenque caputque malorum,
Multaque per maestum demens effata furorem,
Purpureos moritura manu discindit amictus
Et nodum informis leti trabe nectit ab alta.

Ein *letum informe,* wozu Servius bemerkt: *sciendum, quia cautum fuerat in libris pontificalibus, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiiceretur*, ist also der Tod durch den Strick und diess bei den Kindern Israel um so mehr, als der Einzige, welcher sich, so weit wir aus dem Alten Testamente erfahren, aufknüpfte, — dass Hingerichtete noch an einen Baum gehängt wurden, um sie noch mehr zu beschimpfen, habe ich in Bd. I, Abschn. 1, S. 6 schon beigebracht, — jener Ahitophel ist, der den David in die Hände Absaloms verrieth (2 Sam. 17, 23). Wie wunderbar, dass, da die menschliche Gerechtigkeit ihren Dienst versagt, die göttliche Gerechtigkeit eingreift und dass der Jünger, welcher in seinem Leben dem Ahitophel so glich, dass der Herr Davids Klage und Schmerz zu seiner Klage und seinem Schmerze machen konnte, auch bei dem Sterben in diesem Gleichniss verharret! Der Teufel, welcher in den Verräther gefahren war, erweist sich recht als einen Betrüger, als einen Vater der Lügen. Was hat er nicht mit den dreissig Silberlingen dem Unglückseligen vorgeschwindelt! Sie brachten ihm aber keine frohe Stunde, sondern nur Angst und Qual. Und was lügt er ihm jetzt, da er den Selbstmordgedanken ihm eingibt, nicht von der sühnenden Kraft des eigenen Blutes vor? Wie der Schatten nur von dem Lichte zeugt, so auch die Lüge von der Wahrheit: es gibt allerdings einen Tod, der alle Sünde sühnt, ein Blut, das alle Missethat bedeckt, aber das ist nicht der Tod, welchen der Sünder sich selbst gibt, nicht das Blut, welches er, lebenssatt, dahingibt, sondern allein der Tod und das Blut des Herrn Christus. Gut sagt Calvin: *hoc pretio vendit Satan illecebras, quibus impios ad tempus demulcet, quod illos in furorem vertit, quod ipsi spem salutis ultro sibi abscindentes non alibi quam in morte solatium inveniant. Judas triginta argenteos, quibus non minus suam salutem, quam Christum prodiderat, ipse proiicit, quamquam per alios frui licebat: nec modo se privat eorum usu, sed cum sacrilega mortis Christi mercede vitam quoque suam proiicit. Ita quamvis manum Deus non admoveat, impios tamen suae cupiditates frustrantur, ut votorum suorum potiti non modo se abdicent inanium bonorum fruitione, sed inde potius laqueos sibi conficiant. Caeterum quamvis sint sui carnifices, poenam a se exigendo, nihil de atrocitate irae Dei levant aut minuunt.*

Wie stimmt nun aber mit diesem Berichte des Matthäus das, was Petrus in der Apostelgeschichte über das Ende des Judas sagt? Haben wir, was Salmasius schon anempfahl, Heinrichs, Schleiermacher, de Wette, Hase, Strauss, Zeller, Winer (s. v. Blutacker), Meyer, Keim u. A. billigen, zwei verschiedene Traditionen anzuerkennen? Die Unterschiede zwischen beiden Berichten fasst Keim kurz und bündig so zusammen: 1) Nach Matthäus Erhängung, nach Lukas Unglücksfall. 2) Nach Matthäus Geldbesitz, nach Lukas Ackerkauf Judas. 3) Nach Matthäus rascher Verzicht auf's Geld, nach Lukas längerer Besitz des vom Geld Erkauften. 4) Nach Matthäus Kauf des Ackers durch die Hierarchen, nach Lukas durch Juda. 5) Nach Matthäus Name des Ackers vom Blutgeld, nach Lukas vom Blutende des Verbrechers. Von diesen fünf Differenzpunkten sind einige von sehr geringer Bedeutung, andere von grösserem Gewichte. Was den letzteren Punkt anlangt, so hebt sich der Widerspruch so, dass der Acker, welcher anfänglich wegen des Endes, das der Verräther auf ihm genommen, Blutacker genannt wurde, später — denn Matthäus schreibt ja doch viele Jahre, nachdem Petrus diess gesagt hat —, auch um des Umstandes willen, welchen

Matthäus angibt, jenen Namen führte. Es gab einen doppelten Grund für diese Bezeichnung Hakeldama. Der vierte Differenzpunkt wird von Chrysostomus, Euthymius, Glassius, Wolf, Elsner, Krebs, Kühnöl, Olshausen, Fritzsche, Baumgarten u. A. so beseitigt, dass sie das *ἐκτήσατο χωρίον ἐκ τοῦ μισθοῦ τῆς ἀδικίας* so verstehen, dass er es nicht selbst erkauft, sondern nur dadurch, dass er, wie Matthäus bemerkt, die dreissig Silberlinge in den Tempel geworfen, das Geld zu dem Ankaufe jenes Grundstücks geboten habe: Bengel will so helfen, dass Judas den Ankauf geplant oder verabredet habe. Ich kann aber nicht leugnen, dass mir diese Auskunft wenig zusagt: wie Petrus es darstellt, muss man glauben, dass Judas selbst dieses *χωρίον* erhandelt habe. Sollte man nicht aus dieser Schwierigkeit sich so ziehen dürfen, dass der Apostel, welcher wenige Wochen nach des Judas Tod, die er dazu grössten Theils in Galiläa zugebracht hatte, hier so spricht, wie er es von Andern gehört hatte, und dass später erst der wahre Sachverhalt, welchen wir von Matthäus hören, an das Licht kam? Jenes *χωρίον*, auf welchem Judas gefunden wurde, ist von dem Judasgelde von dem Hohenrathe nach meiner Ansicht erst gekauft worden. Hiermit sind auch der zweite und dritte Differenzpunkt erledigt. Judas selbst hatte nur die dreissig Silberlinge, die er den Hohenpriestern vor die Füsse warf, den Morgen nach seinem Verrathe: die Erwerbung jenes Grundstückes, welche nicht durch das Geld geschehen sein kann, welches er aus der ihm anvertrauten Kasse entwandte, denn dasselbe wird ganz bestimmt und nicht misszuverstehen der Lohn seiner Ungerechtigkeit genannt, schliesst übrigens, was Keim zu dritt betont, durchaus nicht einen längeren Besitz ein. Die Hauptverschiedenheit zwischen Matthäus und Lukas ist die, dass nach dem Ersteren Judas sich erhängt und nach dem Letzteren durch einen unglücklichen Sturz entzwei berstet, so dass seine Eingeweide hervorquellen. Ist er unausträglich! Die Allermeisten sind der Ueberzeugung, dass sich beide Aussagen leicht mit einander verbinden lassen. Euthymius, von welchem Theophylactus nur in dem Punkte abweicht, dass sich der Baum unter der schweren Last zu Boden neigt, sagt: *ὁ δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὸν θάνατον κατέφυγεν, ὅπως θᾶττον ἀπαλλαγείη τῆς κατεγνωσμένης καὶ ἐπωδύνου ζωῆς· καὶ οὐδὲ τούτου παραυτίκα τετύχηκεν, ὡς ἐγλίχετο· διαγνωσθεὶς γὰρ ὑπό τινων καθῃρέθη τῆς ἀγχόνης· εἶτα ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ διέζησε καιρὸν ὀλίγον καὶ πρηνὴς γενόμενος, εἴτουν, πεπρησμένος, ἐξωγκωμένος, ἐλάκισε καὶ διεῤῥάγη μέσος κτλ.* Der alte Papias, welcher so manche Sage erzählt, weiss von dem Leben, welches Judas nach seiner Befreiung von dem Stricke führte, schreckliches zu berichten. In der *catena in acta s. apostolorum ed. Cramer. 1838 p. 12* heisst es nämlich: *μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας· πρησθεὶς ἐπιτοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα διέρχεται ῥαδίως ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν· ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ· τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν· τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας· τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι· φέρεσθαι δὲ δι᾽ αὐτοῦ ἐκ παντὸς τοῦ σώματος συῤῥέοντας ἰχῶρας τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι᾽ αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων· μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας, ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα· καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς ὀδοῦ ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι· ἀλλ᾽ οὐδὲ*

μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ· τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς κρίσις ἐχώρησεν. Nach Oecumenius *in acta ap.* hat Papias über den endlichen Tod des Verräthers noch überliefert: *ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη, ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι.*

Wir verzichten auf diesen Weg: lässt sich die Aussage des Lukas nicht leichter mit der des Matthäus vereinigen, als durch diese sehr abenteuerliche Hypothese? Der jüngere Gronorius meint, die, welche den gehängten Judas gefunden, hätten den Leichnam aus der Schlinge genommen und in einen Abgrund hinabgestürzt, in den man alle Selbstmörder geworfen habe: allein Perizonius hat ihm schon geantwortet, dass wir von solch einem Loche für Selbstmörder absolut nichts wissen. Besser nehmen Andere, wie Casaubonus, Raphel, Gerhard, Krebs, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, Paulus, Ebrard, Baumgarten-Crusius, Lange, Hengstenberg, Keil u. A., an, dass die Leiche des Judas, sei es, da er sich an einen zu schwachen Ast (Olshausen) eines Feigenbaumes, sagt der Dichter Juvenkus, oder an einem zu dünnen Stricke (Casaubonus) aufgehängt habe, herabgefallen sei, nach den Einen nur auf den Boden, wo nach Casaubonus spitze Steine lagen oder alte Baumstumpfe noch in der Erde staken, nach den Andern (z. B. Lange), da der Baum am Rande eines Abgrundes stand, in denselben; so würden sich Matthäus und Lukas gleichsam in den Bericht über den Tod des Judas theilen, dass der Erstere die erste und der Zweite die zweite Hälfte erzählte. Wenn eingewandt wird, dass Petrus in seiner Rede von diesem Selbstmorde schweige und er also nicht stattgefunden haben könne, so hat man ganz übersehen, dass derselbe nicht den Versammelten über den Tod des Verräthers einen Bericht erstatten, sondern sie nur durch den Hinweis, dass Judas an seinen Ort gegangen ist und zwar auf diese entsetzliche Weise, welche das Gericht Gottes über den Apostel, welcher das Los seines Dienstes nicht recht in Acht nimmt, einem Jeden vor die Seele rückt, bewegen will, den rechten Mann zu erwählen. Wir ziehen daher weder den Matthäusbericht dem Lukasberichte mit Schenkel, noch den des Lukas dem des Matthäus mit Weisse, Bleek, de Wette, Ewald u. A. vor, sondern verbinden sie ungezwungen als gleichwerthig mit einander.

Der Verräther hat sein Ende gefunden, welches Ende finden die dreissig Silberlinge, für welche er seine Seele dem Satan verkaufte, welcher ihn nach Lightfoot gar in die Luft hinaufgetragen und auf die Erde herabgestürzt haben soll, dass er zerschellte und zerborst? Es liegt in dem Heiligthume, aber die Hüter desselben wollen dieses Geld nicht in die heilige Kasse legen. Sie sprachen: *οὐκ ἔξεστι βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν.* In dem Tempel zu Jerusalem wurden die Gelder, welche theils aus der von einem jeden mündigen Israeliten in der Höhe von einem halben Sekel alljährlich zu entrichtenden Tempelsteuer, theils durch freiwillige Opfer und Gelübde einkamen, als heiliger Schatz verwahrt: man nannte sowohl die einzelne Einlage, cf. Mark. 7, 11, wo es ausdrücklich heisst: *κορβᾶν, ὅ ἐστι δῶρον,* wozu Matth. 15, 5 und vornehmlich Joseph. Ant. 4, 4, 4: *καὶ οἱ κορβᾶν αὑτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ — δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν* — verglichen werden kann, als auch den aus diesen Einlagen gewonnenen Schatz, cf. Joseph. b. i. 2, 9, 4: *τὸν ἱερὸν θησαυρόν — καλεῖται δὲ κορβανᾶς,* wozu Suidas und Phavorinus zu vergleichen sind, welche erklären: *κορβανᾶς· παρὰ Ἰουδαίοις*

ὁ ἱερὸς θησαυρός, ὁ κορβᾶν oder κορβανᾶς, welches Wort von קָרַב *accessit, Hiphil obtulit* abgeleitet ist. Da der Schatz sehr bedeutend war, wesshalb Josephus de b. j. 6, 5, 2 von γαζοφυλάκια redet, ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος, ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες καὶ ἄλλα κειμήλια, συνελόντι δ' εἰπεῖν, πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος, hatte er seine eigene Verwaltung, welche unter einem γαζοφύλαξ, Jos. b. j. 6, 8, 3. (Ant. 20, 8, 11, der hier mit dem Hohenpriester zu Nero abgeordnet wird), stand. Die Hohenpriester, welche sich weigern, die dreissig Silberlinge anzunehmen, können recht gut die aus hohenpriesterlichen Geschlechtern genommenen Hüter dieses heiligen Schatzes sein. Sie sagen: οὐκ ἔξεστι und das Gebot Deuter. 23, 18: Du sollst nicht den Lohn einer Hure bringen, noch den Preis eines Hundes in das Haus Jehovas, deines Gottes, nach irgend einem Gelübde: denn ein Gräuel Jehovas, deines Gottes, sind beide: schwebt ihnen wohl vor den Augen. Denn an diesen dreissig Silberlingen klebt schwere Sünde und Ungerechtigkeit: ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν. Es ist also ein Preis für Blut, für Menschenblut, welches vergossen wird, es ist das Geld, für welches eine Menschenseele erkauft worden ist, dass sie den Tod erleide. Sicher wollen die Hohenpriester nicht ihre eigene That brandmarken mit dieser Bemerkung: sie sind weit davon entfernt, ein Unrecht darin zu erkennen, dass sie das Blut Jesu von dem Verräther erkauft haben: nur desshalb haben sie Bedenken, diese dreissig Silberlinge in den Schatz zu legen, weil der Mann, der sie hingeworfen hat, indem er um diesen Preis einen Menschen verrieth, einen Treubruch, eine Sünde begangen hat. Nicht ihre Schandthat — denn sie sind es ja doch gewesen, welche mit diesem Gelde den Judas lockten und fingen —, sondern die Schandthat des Verführten erkennen und bekennen sie. Die alten Väter haben schon ihre Verwunderung nicht bergen können über diese Mückenseiger und Kameelverschlucker. Hieronymus bemerkt das eine Mal: *si autem peccavit ille, qui tradidit sanguinem iustum, quanto magis Judaei peccaverunt, qui emerunt sanguinem iustum et offerendo pretium ad proditionem discipulum provocarunt?* Und das andere Mal: *si enim ideo non mittunt pecuniam in corbonam, hoc est in gazophylacium et dona Dei, quia pretium sanguinis est, cur ipse sanguis effunditur?* Calvin sagt: *hinc clare patet, hypocritas externam modo larvam sectando crasse cum Deo ludere: modo ne suum Corban profanent, in reliquis se puros esse fingunt, nec solliciti sunt de nefaria pactione, qua se Dei vindictae non minus quam Judas obstrinxerant. Quodsi pretium sanguinis in sacro thesauro recondere nefas erat, cur potius licuit inde sumere? neque enim nisi ex templi oblationibus divites erant, nec aliunde sumptum erat. quod nunc tamquam pollutum rursus miscere dubitant. Unde autem pollutio nisi ab ipsis?* Bynaeus u. A. wollen dieses Letztere nicht anerkennen: es sei gar nicht erwiesen, dass sie die dreissig Silberlinge aus dem Tempelschatze genommen hätten. Wenn man das beweisen könne, so sei allerdings diese Heuchelei flagrant — erst aus dem Tempelschatz das Blutgeld entnehmen und nicht zu denken, dass derselbe dadurch profanirt werde, und hernach sich sträuben, das Blutgeld in den Schatz zu legen, weil derselbe sonst entweiht würde. Allein woher werden die Hohenpriester und die Hauptleute des Tempels wohl jene dreissig Silberlinge genommen haben? Aus ihren eigenen Kassen oder aus dem Gotteskasten? Wenn Einer den Handel mit dem Verräther abgeschlossen hätte, könnte man wohl glauben, dass er es auf seine Kosten gethan habe: allein da es ihrer viele thun und

unter ihnen die Strategen des Tempels erwähnt werden, liegt es am Nächsten, dass aus dem Tempelschatze das Blutgeld entnommen worden ist. Der Tempel ist jetzt eine Mördergrube geworden: die Hohenpriester erklären selbst, dass das Geld, welches sie dem Tempelschatze entnahmen, Blutgeld ist, sie die gebietenden Herrn in dem Tempel haben also mit heiligem Gelde Mörder gedungen.

Was soll mit diesem Gelde, an welchem Blut klebt, angefangen werden? Es kann ja doch nicht liegen bleiben. Sie treten zu einer Berathung zusammen und *ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις*. Sie wollen mit diesem Sündengelde ein gutes Werk thun: die Schuld, welche ihm anklebt, soll dadurch gesühnt werden. Sie kaufen mit diesen dreissig Silberlingen *τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*, nicht einen Acker eines Töpfers, sondern den Acker des Töpfers, also, wie Bynaeus, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Bleek, Meyer, Keil u. A. richtig erklären, den bekannten Acker des Töpfers. Dreissig Silberlinge ist kein hoher Preis für ein Grundstück (*χωρίον* heisst dieser Acker Act. 1, 18) in der Nähe einer grossen Stadt, wie Jerusalem eine ist, und zwar für ein Grundstück, welches gross genug ist, zu einer Begräbnissstätte zu dienen. Mehrere Ausleger haben daher die Vermuthung ausgesprochen, dass dieses Grundstück ausgegraben gewesen und somit für den besitzenden Töpfer werthlos geworden sei: Fritzsche, Kühnöl u. A. weisen diesen Gedanken des Grotius, Bynaeus, Winer u. A. mit der kurzen Bemerkung von der Hand, dass es dann nicht heissen dürfe *τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*, sondern *τὸν ἀγρὸν τῶν κεραμέων*. Ich kann diesen Einwand nicht begreifen: soll nicht ein einziger Töpfer, der sein Geschäft schwunghaft betreibt, im Stande sein, einen Acker vollständig, wie der Bergmann sagt, auszubauen? Fremde kamen in jenen Zeiten schon vielfach nach Jerusalem: Heiden, Judengenossen und Juden. Heiden: weil Jerusalem eine Stadt des römischen Weltreichs geworden war, lag eine heidnische Besatzung dort, hielten sich dort Zöllner und andere Beamte auf. Sind die *ξένοι*, für welche die Hohenpriester in so freundlicher Weise Fürsorge treffen, Heiden? Hilarius hat das schon gemeint: Paulus, Baumgarten-Crusius, Glöckler, Hengstenberg haben es wiederholt. Allein lag den Hohenpriestern die Pflicht auf, für die in Jerusalem sterbenden Heiden einen Begräbnissplatz zu beschaffen? Sollten sie, welche befürchteten, verunreinigt zu werden, wenn sie in ein heidnisches Haus hineingingen, dicht bei ihrer heiligen Stadt den Heiden einen Ort gekauft haben, da sie in Gräbern ruhen könnten? Dass Heiden in Jerusalem aus- und eingingen, dass Heiden dicht bei Jerusalem begraben wurden, musste jedem Juden, der Jerusalem lieb hatte, ein Schmerz, ein Gräul sein. Sie gönnten nur Juden und Judengenossen dort die Ruhe im Grabe: wir verstehen daher mit den andern Vätern, Calvin, Beza, Bynaeus, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Winer, Bleek, Meyer, Keil unter diesen *ξένοις* solche Ausländer, und nicht bloss ausländische Juden mit Grotius, Fritzsche oder Proselyten allein mit Gerhard. Diese kamen wohl nicht bloss zu den Festzeiten dorthin, sondern begaben sich, wie sie es ja jetzt noch lieben, aus den Ländern der Heiden, wenn sie merkten, dass ihr Ende sich nahe, zahlreich dorthin, um in dem Lande ihrer Väter, in dem Lande, welches ja noch die Verheissung hatte, dass der Messias dort sein Reich aufrichten und sein Volk besuchen wolle, in Frieden dahinzufahren. Viele von solchen Festbesuchern, welche in Jerusalem von dem

Tode überrascht wurden, viele von solchen Frommen, die dort auf ihre Erlösung aus dem Leibe dieses Todes harrten, mochten nicht die Mittel besitzen, dass sie sich oder Andere aus ihrem Nachlasse ihnen ein Grab dort kaufen konnten. Ein gutes Werk thaten die Hohenpriester sicher mit diesem Blutgelde: aber vertilgt man den Makel, der dem Mammon der Ungerechtigkeit anhaftet, dadurch, dass man damit etwas gutes stiftet? Sie meinten, ihre Sache sehr gut gemacht zu haben, aber Gott fängt die Klugen in ihrem Rathe. Das Blutgeld war weggeschafft, es zeugte in dem Heiligthume Gottes nicht mehr gegen sie — aber der Acker, den sie damit erstanden, übernahm es nun, gegen sie zu zeugen und über ihre Sünde gen Himmel zu schreien. Die Zeugen der Schuld lassen sich so leicht nicht beseitigen, verschwindet auch einer, so erhebt sich bald wieder ganz ungeahnt ein neuer. Der Evangelist sagt: *διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον*. Jener Todtenacker, der vorher *ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως* und nicht, was Strauss und Keim ohne Grund annehmen, חֲקַל דְּמָא geheissen hatte, erhielt einen neuen Namen und verlor diesen neuen Namen *ἀγρὸς αἵματος* nicht mehr. Matthäus schreibt *ἕως τῆς σήμερον*: es lässt sich daraus allerdings nicht erschliessen, wie bald er darauf sein Evangelium schrieb. Hengstenberg wendet sich gegen de Wette und Bleek, welche meinen, dass er nicht so sehr frühe an's Schreiben gegangen sei, und will nur einen kurzen Zwischenraum zwischen dem Ankauf des Ackers und dem *σήμερον* statuiren. Allein so sehr bald kann Matthäus nicht geschrieben haben, denn offenbar will er es als etwas Besonderes darstellen, dass bis heute der Acker seinen Namen noch trägt: das aber liesse sich wohl behaupten, dass dieses *σήμερον* vor die Zerstörung Jerusalems fällt, denn nicht gut glaublich ist es, dass ein Grundstück, nachdem die ganze Umgegend durch die langwierige Belagerung umgewühlt und verwüstet worden war, und die Einwohner der Stadt erschlagen und in alle Winde zerstreut waren, noch den Namen trug. Das *σήμερον* setzt wie den Bestand Jerusalems so auch den guten Zustand seiner Gemarkung voraus. Petrus weiss auch, dass jener Acker, welcher mit dem Judasgelde erworben wurde, *ἀγρὸς αἵματος* heisst; er lässt aber, wie schon bemerkt wurde, diesen Namen nicht von dem Blutgelde herkommen, sondern von dem blutigen Ende, welches Judas dort fand. *Ἀκελδαμά, τουτέστι χωρίον αἵματος* ward jener Acker *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν* genannt: der Name ist also nicht von den Galiläern, nicht von den Jüngern Jesu Christi, die aus Galiläa ihm waren nachgefolgt, jenem Grundstücke beigelegt worden, aber auch nicht von in Jerusalem wohnenden Anhängern des Herrn: dieselben sind dadurch ausgeschlossen, dass der Apostel, von der ganzen Schaar der Gläubigen in Jerusalem redend, nicht von *ἡμῖν*, sondern von *πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ* spricht. Die Bürger Jerusalems haben den Acker des Töpfers, weil (*διὸ*) er von jenem Blutgelde erkauft wurde, Acker des Blutes benannt. Nicht von den Christen, was Paulus, Ewald u. A. wähnen, sondern von den Juden selbst kam diese Bezeichnung Hakeldama in Umlauf: so schon Calvin, dem Bengel, Gerhard u. A. beistimmen. Gut bemerkt Chrysostomus: *εἶδες πάλιν αὐτοὺς κατακρινομένους αὐτόθεν ὑπὸ τοῦ συνειδότος; Ἐπειδὴ γὰρ ᾔδεσαν, ὅτι τὸν φόνον ἠγόρασαν, οὐκ ἔβαλον εἰς τὸν κορβανᾶν, ἀλλ' ἠγόρασαν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. Ἐγίνετο δὲ καὶ τοῦτο μαρτυρία κατ' αὐτῶν καὶ τῆς προδοσίας ἔλεγχος. Τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ χωρίου σάλπιγγος*

λαμπρότερον ἐκήρυττε πᾶσι τὴν μιαιφονίαν αὐτῶν. Καὶ οὐδὲ ἁπλῶς αὐτὸ ποιοῦσι, ἀλλὰ συμβούλιον λαβόντες, καὶ πανταχοῦ δὲ οὕτως, ἵνα μηδεὶς ἀθῷος ᾖ τοῦ τολμήματος, ἀλλὰ πάντες ὑπεύθυνοι. Ein langes Versäumniss und der arge Geiz der Hohenpriester scheinen sich auf die empfindlichste Weise jetzt an ihnen zu rächen. Jedermann wusste, dass die Hohenpriester, trotzdem dass ein so reicher Schatz in dem Tempel gehegt wurde, keinen Heller bis dahin hatten herausrücken wollen, um dem längst und tief empfundenen Nothstande hinsichtlich der Beerdigung der Juden und Judengenossen, welche in der Stadt in Armuth verstarben, abzuhelfen: man hat so lange schon Vorstellungen gemacht und keine Erhörung gefunden, dass man auf das Höchste überrascht ist, als sie jetzt auf ein Mal an das Werk gehen. Die Sache wird besprochen: was ihrem Herzen den Stoss gegeben hat, will man entdecken. Man erfährt den Kaufpreis: merkwürdig stimmt er mit dem Gelde, das Judas empfangen und, wie man es gesehen hat, in den Tempel hineingeschleudert hat. Jetzt geht den Leuten eine Ahnung auf: der Name des Ackers ist leicht erfunden, er verbreitet sich schnell: theils mag Aerger, dass die grossen Herrn sich so lange bitten liessen, theils aber auch Reue, den Heiland auf Antrieb dieser Blutmenschen dem Kreuze überantwortet zu haben, das Ihre noch mit beitragen. *Sperabant*, so schreibt Calvin, *honesto integumento sepultum iri crimen, si agrum sterilem sepeliendis hospitibus emerent. Atqui hoc admirabilis Dei providentia in contrarium eventum convertit, ut ager ille quasi aeternum memoriale foret eius proditionis, quae prius obscura fuerat. Neque enim nomen ipsi loco indiderunt, sed postquam vulgo res innotuit, publico consensu vocatus est ager ille sanguinis: acsi Deus illorum probrum iussisset volitare in omnium linguis. Sepulturam vero peregrinis curare plausibile fuit, si quos Hierosolymae mori contingeret, qui ex longinquis regionibus sacrificandi causa illuc ascenderant.*

Dieses Hakeldama zeigte man zu Hieronymus Zeiten an der Südseite des Berges Zion: derselbe schreibt *de locis Hebraicis: Acheldama, ager sanguinis, qui hodie quoque monstratur in Aelia ad australem plagam montis Sion: et hactenus iuxta Judaeorum consilium mortuos ignobiles alios terra tegit, alios sub dio putrefacit.* Hiermit stimmt Eusebius nicht, nach ihm hat dieser Acker im Norden (*ἐν βορείοις τοῦ Σιὼν ὄρους*) gelegen: ob es ein Irrthum des alten Kirchenhistorikers, oder eine andre Tradition ist, lässt sich nicht bestimmen. Das Erstere ist aber wahrscheinlicher, da sich von jener andern Ueberlieferung sonst keine Spur mehr aufweisen lässt. Hakeldama wird von dem Thale Hinnom unterschieden, so z. B. von Quaresmius, der da schreibt: *ager sanguinis est supra vallem Gehennon ad austrum montis Sion:* es liegt also in der Schlucht, welche, meist kurzweg jetzt Thal Hinnom genannt, von Westen her in das Kidronthal hineinmündet. (Winer, Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde 2, 2, 261. Robinson, Palästina 2, 178 ff. Krafft, Topographie Jerusalems 193, letzterer fand dort ganz in der Nähe noch sehr schönen Töpferthon.)

Eine alte Weissagung findet Matthäus in dem Ankaufe dieses Töpferackers mittelst des Geldes, welches Judas für den Verrath Christi empfangen hatte, erfüllt: *τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέ μοι κύριος.*

An der Lesart *τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου* ist nichts zu ändern. Mag in einzelnen Handschriften wie 33, 157, in der Persischen und Syrischen Uebersetzung *Ἰερεμίου* auch fehlen, mag in andern Handschriften dafür *Ζαχαρίου* stehen: so ist die recipirte Lection doch so überwiegend bezeugt, dass sowohl Beza, Musculus, Alexander Morus, Stephan le Moyne, Bengel, welche *Ἰερεμίου* für ein späteres Einschiebsel erklären, als auch Piscator und Huetius, welche Abschreibern, die den abgekürzten Prophetennamen falsch auflösten, indem sie statt *Ζριου* lasen *Ἰριου*, was Origenes unter Andern auch als möglich angibt, dieses *Ἰερεμίου* zur Last legen, sich hätten besinnen sollen. Augustinus hat in seiner Schrift de cons. ev. 3, 29 schon mit Recht an der recipirten Lesung festgehalten. *Si quis autem movetur*, sagt er, *quod hoc testimonium non invenitur in scriptura Jeremiae prophetae et ideo putat fidei evangelistae aliquid derogandum, primo noverit, non omnes codices evangeliorum habere, quod per Jeremiam dictum sit, sed tantummodo per prophetam. Possemus ergo dicere, his potius codicibus esse credendum, qui Jeremiae nomen non habent: dictum est enim hoc per prophetam, sed Zachariam: unde putatur, codices esse mendosos, qui habent nomen Jeremiae, quia vel Zachariae habere debuerunt, vel nullius, sicut quidam, sed tantum per prophetam dicentem, qui utique intelligitur Zacharias. Sed utatur ista defensione, cui placet: mihi autem cur non placeat, haec causa est, quia et plures codices habent Jeremiae nomen: et qui diligentius in graecis exemplaribus evangelium consideraverunt, in antiquioribus graecis ita se perhibent invenisse. et nulla fuit causa, cur adderetur hoc nomen, ut mendositas fieret: cur autem de nonnullis codicibus tolleretur, fuit utique causa, ut hoc audax imperitia faceret, cum turbaretur quaestione, quod hoc testimonium apud Jeremiam non inveniretur.* Der alte Kirchenvater hat vollständig Recht, die Stelle, welche Matthäus als eine Stelle des Propheten Jeremias citirt, befindet sich nirgends in diesem Propheten. Aber da der Evangelist, welcher sonst mehrfach den Namen des Propheten nicht angibt, aus dessen Schriften er ein bedeutsames Wort heraushebt, vgl. 21, 4. 26, 31, hier den Propheten Jeremias ausdrücklich nennt, so haben Einige angenommen, dass die Juden diese Weissagung aus dem kanonischen Buche des Jeremias kurzer Hand getilgt hätten: so Eusebius in der demonst. ev. 10, 4 und neuerdings wieder Ewald. Man hat das ausgemerzte Stück gesucht und angeblich gefunden. Bengel schreibt in seinem apparatus criticus zu dieser Stelle: *praetereundum non est, quod Dominicus Magrius in Antilogiis apparentibus s. scripturae et ex eo Henricus de Bukentop l. 2 de vulg. p. 268 memorat, apud Abraham Ecchellensem Maronitam inter complures libros Arabicos manuscriptos exstitisse aliquem; de operibus Domini, hac inscriptione: liber margaritarum pretiosarum. Auctor huius libri ait, odio ac malitia Judaeorum istam prophetiam erasam fuisse, unde cap. VII. loquens de Christi passione, Jeremiae verba citat, quae ex Arabico in Latinum conversa, talia sunt. Tum dixit Jeremias ad Pesciur seu Phassur: iam diu cum patribus vestris estis contrarii veritati: filii autem vestri, qui venient post vos, perpetrabunt peccatum magis enorme, quam vos: quoniam appretiabunt illum, qui non habet pretium, et pati facient, qui sanat morbos et dimittit peccata, et accipient triginta argenteos, pretium illius, quem emerunt filii Israel.* Eben dieses Fragment entdeckte der gelehrte Woide in einem Sahidischen Lektionare der Bodleyanischen Bibliothek und im folgenden Jahre 1774

in einem koptischen der Bibliothek von S. Germain. Allein an die Aechtheit dieses Stückes, welches sich nur Jeremias 21 zwischen V. 10 und 11 oder zum Schluss des Kapitels etwa einschieben liesse, glaubt kein Mensch: jene Weissagung ist offenbar aus dem Matthäus erst geschöpft worden. Andere denken an eine apokryphische Schrift des Propheten Jeremias: so schon Origenes *(videat, ne alicubi in secretis Jeremiae hoc prophetatur)* und Hieronymus: dieser schreibt zu unsrer Stelle: *legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Hieremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi: sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium.* Später Euthymius, G. J. Vossius, Kühnöl. Allein jenes Apocryphum, welches dem Hieronymus zugetragen wurde, stammte sicher aus einer Apocryphen- und Pseudepigraphenfabrik des zweiten Jahrhunderts n. Chr.: und soll der Evangelist, wo er hier ein Mal den Propheten mit Namen nennt, auf eine Schrift desselben zurückgreifen, welche gar nicht in den Kanon aufgenommen ist? Grotius u. A. denken an eine Weissagung des Propheten Jeremias, welche sich nur von Mund zu Mund vererbt hat: allein lässt sich ein Wort aus so unreiner Quelle mit aller Bestimmtheit als ein Wort eines gewissen Propheten ankündigen? Erasmus und Seb. Münster wollen sich so aus der Verlegenheit helfen, dass sie dem Propheten Sacharja noch den Namen Jeremias beilegen. Wer kann das glauben? Das Vorkommen eines ähnlichen Doppelnamens in jenen alten Zeiten ist unerweislich: und durchweg erscheint dieser kleine Prophet nur unter dem kanonischen Namen. Einen Irrthum des Evangelisten (ein Irrthum eines Abschreibers, zu welchem Gerhard seine Zuflucht nimmt, schafft keine Hülfe, da sich derselbe Fehler in allen Haupthandschriften wiederholt) nahm Origenes schon an, wenn wir anders seine Worte *(com. ser. 117: suspicor aut errorem esse scripturae et pro Zacharia positum Jeremiam)* recht verstehen, bestimmt aber Hieronymus, dieser sagt zu Ps. 77: *dicamus aliquid simile et de alio loco secundum Matthaeum, quando Judas retulit triginta argenteos. Requisivimus in Jeremia propheta et hoc penitus invenire non potuimus. Sed invenimus in Zacharia. Videtis ergo, quia et hic error fuit, sicut ibi.* Augustinus theilt dieselbe Ansicht: er sagt und Beda, die Glossa ordinaria, Gerhard stimmen ihm vollkommen bei, *de cons. ev. 3, 30: quid ergo intelligendum est, nisi hoc actum esse secretiore consilio providentiae Dei, qua mentes evangelistarum sunt gubernatae? Potuit enim fieri, ut animo Matthaei evangelium conscribentis pro Zacharia Jeremias occurreret, ut fieri solet, quod tamen sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui ipso adhuc in carne vivente hoc legere potuerunt, nisi cogitaret, recordationi suae, quae sancto spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetae, nisi quia ita Dominus hoc scribi constituit.* Die neueren Ausleger folgen fast ohne Ausnahme diesen Vorgängern, zu welchen noch Calvin tritt: ich nenne nur neben Paulus und Griesbach, noch Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Weiss, Keil, der ganz unumwunden von einem Gedächtnissfehler redet. Man hat diese Klippe gemeint so umschiffen zu können, dass man offen eingestand, Matthäus citire eine Stelle des Propheten Sacharja, aber zugleich könne dieselbe auch eine Stelle des Propheten Jeremias heissen. Es soll diess möglich sein, weil sowohl das Buch Sacharjas mit dem Buche Jeremias äusserlich verbunden ist, als auch diese Stelle im Sacharja mit einer andern Stelle im Jeremias

im engsten Zusammenhange steht. Lightfoot verweist auf *Bab. Baba Bathra fol. 14, 2: traditio est Rabbinorum. Hic est ordo prophetarum. Liber Josuae, Judicum, Samuelis, Regum Jeremiae, Ezechielis, Esajae et duodecim.* Und bald darauf: *cum autem tempore praecesserit Esajas Jeremiam atque Ezechielem, praeponendus rite esset Esajas. Cum vero liber Regum terminaret in excidio Jeremiasque totus agat de excidio, cumque initium Ezechielis sit de excidio finiaturque in consolatione cumque totus Esajas sit de consolatione: coniunxerunt excidium cum excidio et consolationem cum consolatione.* Hierauf gründet er die Behauptung: *cum ergo textum Zachariae sub nomine Jeremiae proferat Matthaeus, verba e volumine prophetarum citat tantum sub istius nomine, qui primum locum tenuit in volumine prophetarum.* Kühn ist diese Behauptung, welche Sagittarius noch vertheidigt hat, uns zu kühn, denn sie entspricht nicht der Art, wie der Evangelist sonst Stellen aus genannten Propheten citirt: niemals gibt er die prophetische Büchersammlung nach dem, welcher zuerst steht, im Allgemeinen an, sondern stets das einzelne Buch nach seinem Verfasser, vgl. 3, 3. 4, 14. 12, 17 u. s. w.

Sanctius, Grotius, Glassius, Heinsius, Frischmuth, Hengstenberg folgen einem Winke Augustins, welcher de cons. ev. 3, 30, wo er sich so eingehend mit unsrer Stelle beschäftigt, schon einen Zusammenhang intimster Art zwischen den beiden Propheten, überhaupt zwischen allen Propheten anerkennt, *ut omnium libros tamquam unius unum librum acciperemus.* Er findet aber noch einen besonderen Grund für diesen durch Gottes Providenz zugelassenen Irrthum: *est apud Jeremiam,* sagt er § 31, *quod emerit agrum a filio fratris sui et dederit ei argentum; non quidem sub hoc nomine pretii, quod positum est apud Zachariam triginta argenteis; verumtamen agri emtio non est apud Zachariam: quod autem prophetiam de triginta argenteis ad hoc interpretatus sit evangelista, quod modo de domino completum est, ut hoc esset pretium eius, manifestum est, sed ad hoc pertinere etiam illud de agro emto, quod Jeremias dixit, hinc potuit mystice significari, ut non hic Zachariae nomen poneretur, qui dixit triginta argenteis, sed Jeremiae, qui dixit de agro emto; ut lecto evangelio atque invento nomine Jeremiae, lecto autem Jeremia et non invento testimonio de triginta argenteis, invento tamen agro emto, admoneatur lector, utrumque conferre et inde sensum enucleare prophetiae, quomodo pertineat ad hoc, quod in Domino impletum est.* Hengstenberg behauptet die Weissagung des Propheten Sacharja, welche hier citirt wird, sei nur eine Wiederaufnahme der Weissagung, welche wir bei Jeremias Kap. 19 finden, er kündige nur eine zweite Erfüllung derselben an, die mit ihr nicht etwa in einer zufälligen, sondern in einer nothwendigen Verbindung stehe, weil sie auf der Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit beruhe, welche eine neue Realisirung derselben herbeiführen müsse, sobald sie von Neuem gereizt werde. Diese Worte machen schon in hohem Grade bedenklich: besteht desshalb schon eine nothwendige Verbindung zwischen unsren beiden Weissagungen, weil sie auf der Idee der göttlichen Gerechtigkeit beruhen, so besteht zwischen jenen beiden Stellen durchaus kein näherer Zusammenhang als zwischen allen andern Stellen, in welchen die Idee der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrer Darstellung gelangt. Doch lassen wir das fallen: Hengstenberg behauptet ja ausdrücklich, dass Sacharja die Weissagung des Jeremias Kap. 19 wieder aufnehme. „Der Prophet,“ sagt er in der Christologie 3, 1, 458 f.,

„zerwirft dort eine leere irdene Flasche im Thale Hinnom, in Begleitung mehrerer von den Aeltesten des Volkes und von den vornehmsten Priestern. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung wird so angegeben: weil sie gefüllt haben diesen Ort mit dem Blute der Unschuldigen — so leere ich aus den Rath Judas und Jerusalems an diesem Orte, und ich mache sie fallen durch das Schwert vor ihren Feinden und durch die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten und gebe ihre Leichname zur Speise den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde. So will ich zerbrechen dieses Volk und diese Stadt, wie man zerbricht das Geräthe des Töpfers, welches nicht mehr geheilt werden kann, und in Tophet soll man begraben, weil kein Raum mehr ist. — Also werde ich thun diesem Orte und seinen Bewohnern und machen diese Stadt Tophet gleich. Und sollen sein die Häuser von Jerusalem und die Häuser der Könige Juda unrein, wie der Ort der Tophet.“ Dass gerade die Besitzung des Töpfers in dem Thale Hinnom gewählt sei, soll mit Rücksicht auf Jeremias 18, 2 geschehen sein.

Hat, das ist die erste Frage, der Evangelist wirklich diesen Zusammenhang der Weissagungen Jeremias und Sacharjas, den Hengstenberg behauptet, hier im Auge? Wir müssen ganz entschieden antworten: seine Seele denkt nicht daran. Keil sagt sehr richtig mit Steinmeyer: „die Kongruenz der Weissagung mit ihrer Erfüllung liegt in dem *ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια* V. 9, welches auf *λαβόντες τὰ ἀργύρια* V. 6, und in dem *ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* V. 10, welches auf das *ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τ. κ.* V. 7 zurückweist. Auf diese beiden Momente will das *τότε ἐπληρώθη* bezogen sein, womit angedeutet war, dass beides nach göttlichem Willen geschehen sei.“ Ein Jeder sieht, dass von diesen beiden Momenten auch nicht ein Schatten in jener Weissagung Jeremias zu finden ist. Tritt der von Hengstenberg behauptete Zusammenhang in der Grundstelle bei Sacharja hervor? Das ist die zweite Frage. Ich kann es nicht finden. Alles, was Hengstenberg beibringt, ist 1) die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, welche aus beiden Stellen hervorleuchtet, und 2) dass Jeremias von einem Töpfer in dem Thale Hinnom (19, 2) spricht und hier bei Sacharja von einem Töpfersacker die Rede ist. Tophet, Thal Hinnom, Hakeldama sind ihm identisch, Bezeichnungen für eine und dieselbe Lokalität. Ist das richtig? Der Ort Tophet, da die Bürger Jerusalems begraben werden sollen, weil ihre Stadt selbst ein Tophet wird, ist eine Stätte in dem Thale Hinnom, welche dadurch, dass so viele Israeliten dort dem Moloch ihre Kinder geopfert hatten (2. Reg. 23, 10. Jerem. 7, 31) unrein war in den Augen jedes frommen Israeliten, wie wir aus der angezogenen Jeremiasstelle ersehen haben. Ob das Thal Hinnom auch diesen theologischen Charakter theilt, ob also von jenem Theile die Verunreinigung sich über das im engeren Sinne so genannte Thal Hinnom ausgebreitet hat, haben wir nicht zu untersuchen, sondern es genügt vollkommen, wenn wir fragen, wie es in dieser Beziehung mit dem Acker des Töpfers stand. Hengstenberg lässt denselben unter demselben Fluche stehen: zum Töpfer, was in unsrer Grundstelle bei Sacharja 11, 12 zwei Mal steht, soll heissen: „zum Henker oder zum Schinder, ein unreiner Ort soll sein Arbeitsfeld sein.“ Wie ist das in aller Welt nur möglich? Für das Haus Gottes soll nach Hengstenberg dieser Töpfer dicht unter dem Zionsberge arbeiten, und zwar ausschliesslich und er soll seinen Thon aus einem un-

reinen Orte holen und an einem profanirten Orte seine Werkstatt aufgeschlagen haben? Das ist unmöglich: war der Acker des Töpfers theologisch unrein, so musste auch Alles, was aus und auf ihm gearbeitet wurde, ein Scheul und Gräul sein in den Augen Gottes.

Es besteht hiernach zwischen den Weissagungen des Jeremias und Sacharjas weder ein innerer noch ein äusserer Zusammenhang: der Acker des Töpfers hat mit dem Tophete nichts gemein, was übrigens noch daraus erhellt, dass die Hohenpriester diesen Töpfersacker zur Begräbnissstätte für ausländische Juden und Judengenossen ankaufen, denn diess wäre nicht angegangen, wenn jener Acker unreines Land war, und die allgemeine Idee der göttlichen Gerechtigkeit ist kein absonderliches Band der Gemeinschaft. Wir können nur auf Sacharja rekurriren, mit Jeremias hat das Wort der Weissagung trotzdem, dass Matthäus es unter seinem Namen anzieht, nichts zu schaffen. Ein Gedächtnissfehler ist nach meiner Ueberzeugung hier offen und ehrlich zuzugeben: das Heil unsrer Seelen hängt davon nicht ab, ob Jeremias oder Sacharja von dem Ankaufe des Töpferackers einst geweissagt hat. *Quomodo Jeremiae nomen obrepserit, me nescire fateor, nec anxie laboro: certe Jeremiae nomen errore positum esse pro Zacharia, res ipsa ostendit: quia nihil tale apud Jeremiam legitur, vel etiam quod accedat*, so sagt Calvin und wir mit ihm. Mit Recht drückt sich der Reformator so vorsichtig aus *nihil tale*, denn bei Sacharja steht durchaus nicht wörtlich, was Matthäus hier als Wort der Weissagung anführt. Der Evangelist citirt weder den Urtext, noch die Septuaginta: offenbar aber hat er nicht die Uebertragung, sondern das Original im Auge, wie wir, um nur auf eins aufmerksam zu machen, daraus ersehen, dass er *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως* schreibt und nicht mit der 70 *εἰς τὸ χωνευτήριον* (Schmelzofen). Die Grundstelle lautet nach Hengstenberg's Uebersetzung (Sach. 11, 13): Und es sprach der Herr zu mir: „wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen Preis, den ich von ihnen geschätzt (dessen ich von ihnen werthgeachtet) bin, und ich nahm die dreissig Silberlinge und warf sie in das Haus des Herrn zum Töpfer.“ Der Herr redet den Hirten an, welcher mit dem Stab Huld und Eintracht das unglückliche Volk ohne Erfolg, weil es nicht hören wollte, geweidet und desshalb den Dienst gekündigt und seinen Lohn gefordert hat: dreissig Silberlinge wogen sie ihm dar. Da ergrimmt Jehova, der diesen Hirten seinem Volke erweckt hat und also in der Person des Hirten selbst verachtet und beschimpft wird: wirf ihn, den Lohn, sagt er, אֶל־הַיּוֹצֵר. Das Wort ist dunkel. Die 70 denkt an einen Schmelzer: soll das Silber, welches der Knecht Gottes empfangen hat, in dem Schmelzofen etwa gereinigt werden, weil es dadurch, dass es von unreinen Händen und undankbaren Herzen ihm dargewogen wurde, verunreinigt worden ist, oder soll es in dem Schmelzofen zu Staub und Asche verbrannt werden? Vatablus, Hitzig, Ewald, Bleek u. A. mehr fassen יוצר = אוצר, der Schatz, mit dem Targum und Kimchi: allein, wie kann das, was der Hirte nicht in seiner Hand behalten, sondern weit von sich schleudern soll, in den Schatz des Hauses Gottes aufgenommen werden? Was für den Knecht eine Schmach ist, das ist für den Herrn, dem der Schatz gehört, auch eine Schmach. Wir kommen daher doch nicht von הַיּוֹצֵר, dem Töpfer los, denn jenes hebräische Wort bedeutet 2. Sam. 17, 28. Ps. 2, 9. Jesaj. 29, 16. Jerem. 18, 2, 3, 4, 6. 19, 1 den Thonarbeiter. Aber was soll es heissen: wirf es zum Töpfer? Sicher soll dadurch eine

wegwerfende Behandlung des Geldes mit Keil zu reden ausgedrückt werden, aber in wiefern kann diese Phrase diesen Sinn haben? Lange vermuthet, dass in dem Tempel die verschiedenen Opferbüchsen ihre besondere Bezeichnung gehabt hätten und eine von ihnen habe die Inschrift: Zum Töpfer, getragen, weil sie dazu bestimmt gewesen, das schlechte und entweihte Geld in sich aufzunehmen, das der Töpfer in dem Thale Hinnom, der für den Tempel arbeitet, habe einschmelzen müssen. Allein kann eine Opferbüchse wirklich so genannt worden sein? Ist es möglich, dass die, welche ihre Opfer in dem Tempel darbrachten, über ihre Gabe selbst solch ein Gericht gehalten haben? Höchstens die, welche die Opferbüchsen zu öffnen hatten, welches nach Mischna, de siclis 3, 1 und 2 drei Mal im Jahre geschah, konnten schlechtes Geld dahinein thun. Nach Neumann soll der Hirte das Geld nur in der Richtung nach dem Töpfer im Thale Ben Hinnom wegwerfen, wodurch symbolisch ausgesagt wird, es solle dort auf Scherben und Mist (das Targum nennt das Ziegelthor das Mistthor) fallen und nichtig werden wie sie. Hengstenberg glaubt, weil der Töpfer an jenem unreinen Orte arbeite, sei zum Töpfer so viel als zum Schinder, zum Henker. Allein alle diese Auslegungen sind gesucht und scheitern daran, dass der Hirte die dreissig Silberlinge nicht aus dem Hause Gottes heraus auf das Grundstück des Töpfers wirft, sondern in dem Hause Gottes zum Töpfer. Die Dunkelheit wird erst licht, da die Weissagung zur Erfüllung gelangt. Während Jehova bei dem Propheten nun das, was der Hirte hinwerfen soll als den herrlichen Preis schildert, welchen er von ihnen geschätzt ist, und so auf ein Mal die Maske fallen lässt und sich selbst als den Hirten, der so schnöde behandelt worden ist, zu erkennen gibt, und der Hirt bei dem Propheten nun fortfährt: und ich nahm die dreissig Silberlinge, lässt der Evangelist mit diesen Worten die Weissagung erst beginnen. Er verfährt sehr kühn, er springt mit grösster Freiheit mit dem Prophetenworte um: er nimmt nämlich nicht bloss eine Erweiterung vor, indem er diesen Satz: ich nahm die dreissig Silberlinge, aus dem Vorhergehenden ausfüllt durch die Zufügung *τὴν τιμὴν κτλ.*, sondern auch eine Aendrung, da er, was der Prophet in der ersten Person des Singulars den Hirten sagen lässt von dem, was er thut, in die dritte Person des Plurals umsetzt, so dass es jetzt aussagt, was die thun, welchen man den erbärmlichen Lohn vor die Füsse wirft. Der Hirte erzählt bei dem Propheten: וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף, und ich nahm die dreissig Silberlinge: bei dem Evangelisten heisst es: *καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου.* Offenbar nimmt diese Appositio die Worte Sacharjas אֶדֶר הַיְקָר auf. Bei dem Propheten ist unbedingt eine Ironie anzunehmen: der Herr nennt den Lohn von dreissig Silberlingen buchstäblich *magnificentiam pretii*, eine Pracht von einem Preise, einen herrlichen Preis, einen köstlichen Lohn. Der Evangelist behält die Ironie nur theilweise, nämlich bloss bei *τιμήν*, welches nicht mehr den Ehrensold, sondern den Ehrenpreis bedeutet, bei, lässt אֶדֶר also in seinem Rechte, allein הַיְקָר fasst er nicht mehr als *Epitheton ornans*, sondern als Genetiv: er versteht unter הַיְקָר, dem Theuren, Herrlichen, Kostbaren, den Hirten und überträgt es desshalb mit *τετιμημένου.* Wenn Grotius, Bengel, Meyer, Bleek, Weiss meinen, der Evangelist habe sich hier eine Verwechselung des יְקָר mit יָקָר, des Preises mit dem Gepriesenen zu Schulden kommen lassen, so bürden sie demselben diess doch wohl mit Unrecht auf, denn יְקָר heisst nicht bloss *pretium*, sondern,

weil Alles, was einen Preis hat, im Preise steht, auch einen Werth besitzt, auch *praestantia*, *magnificentia*, wie Gesenius schon angibt. Das Abstractum war für das Konkretum bei dem Propheten gesetzt nach dem Dafürhalten des Evangelisten. Wir können daher schon den Auslegern (Gerhard, de Wette, Lange, v. Hofmann) nicht beipflichten, welche dem *τετιμημένου* hier nur die Bedeutung: des Geschätzten, Taxirten zugestehen, es ist mit Euthymius (*τοῦ παντίμου Χριστοῦ*), Theophylactus, Bengel, Ewald, Bleek, Meyer, Weiss in dem Sinne zu nehmen, in welchem *τιμᾶν* auch bei griechischen Klassikern, cf. Stallbaum zu Platos Crit. 47, A vorkommt. Jesus heisst also hier der *magni aestimatus*, der Hochgeschätzte, natürlich nicht mehr in ironischem Sinne, sondern im Ernste, weil er der Sohn Gottes, der Heiland der Welt ist. Der Prophet hat bei אֶדֶר הַיְקָר noch den Zusatz אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם, den ich von ihnen geschätzt bin: der Evangelist nimmt auch diesen Satz auf, aber wieder in freister Weise, denn er sagt: *ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*. De Wette glaubt, derselbe habe sich verwirrt, da er für יָקַרְתִּי *ἐτιμήσαντο* gesetzt habe, so hätte er מֵעֲלֵיהֶם damit nicht mehr verbinden können und es mit *τετιμημένου* in Verbindung gebracht. Die Schatzung des Geschätzten von Söhnen Israels, welchen sie geschätzt haben, so will er hier übertragen, *ἀπό* sei = מִן = *ὑπό*. Leider lässt sich de Wette nicht weiter über den Sinn aus, welchen er in diesem Satze gefunden hat. Sind die Söhne Israels diejenigen Kinder Israels, welche, dem Nathanael, dem wahren Israeliten gleich, den Herrn wahrhaft werthschätzten, oder sind diese artikellosen Söhne Israels die Hohenpriester und Obersten des Volkes, welche nur dreissig Silberlinge, das Wehrgeld eines Knechtes, für Christus dem Judas boten? Doch was wollen wir dergleichen Fragen aufwerfen? Die Hauptfrage ist, ob *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* überhaupt mit *τετιμημένου* verbunden werden kann. Meyer, Bleek, Keil wollen nichts davon wissen und mit Recht, denn dann müsste, ganz davon abgesehen, dass *τετιμημένου* nicht mehr die Bedeutung Werthgeschätzt haben könnte, es zu dem Partizip auch gestellt sein; so wie es nun ein Mal hier steht, kann es stylistisch nur zu *ἐτιμήσαντο* gehören. Und zweitens wüssten wir dann absolut nichts mit dem Relativsatze *ὃν ἐτιμήσαντο* anzufangen, derselbe hätte gar keinen selbstständigen Inhalt mehr, sondern wäre nichts als ein elegischer Nachklang.

Mit *ἔλαβον* verknüpft Fritzsche *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*, *sumserunt a filiis Israel* (von Söhnen Israels) *hoc est, ab Juda* (V. 5 und 6): allein hat Judas Genossen gehabt, dass hier von Söhnen im Plural gesprochen werden kann und hätte dann nicht diese nähere Bestimmung so untergebracht werden müssen, dass kein Zweifel über ihre Zugehörigkeit übrig blieb? Wie *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* hier steht, kann es wie alle älteren Ausleger und unter den Neuern die Allermeisten annehmen, nur zu dem Satze *ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* gehören. Als was gehört es dazu? Viele antworten: es gibt das Subjekt an. *Ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* soll Subjekt sein, wie ist das möglich? Einfach heisst es wieder: *τινές* ist zu ergänzen. So Euthymius, Beza, Gerhard, Grotius, Maldonatus, Paulus, Kühnöl, Ewald, Anger u. A.; allein diese Auslassung ist hart und diese seltsame Subjektsangabe ganz überflüssig, denn das Subjekt, welches in *ἐτιμήσαντο* stecken würde, wäre doch kein anderes, als das, welches in *ἔλαβον* enthalten ist, nämlich *οἱ ἀρχιερεῖς*. Auch würde *ἐκ* und nicht *ἀπό* in diesem Falle zu erwarten sein. Nach Baumgarten-Crusius soll *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* eine nähere Bestimmung

des Objektes sein, welches geschätzt wurde. „Man nahm die dreissig Schekel," sagt er, „den Preis des Geschätzten, welchen sie geschätzt hatten aus den Kindern Israel heraus. Mit Ironie: welche (30 Schekel) sie zum Preis gesetzt hatten für einen israelitischen Volksmann." Allein, wenn wir auch nicht mit Meyer ausrufen können: welche Bezeichnung des Messias wäre das! denn der jenenser Theologe wollte unter einem israelitischen Volksmann gar nicht den Messias des Volkes Israel, sondern überhaupt nur einen Volksangehörigen, einen Mann aus diesem Volke verstanden wissen, so sagen wir gegen Baumgarten-Crusius, mit welchem Linder, der *ἀπό* nimmt als *τινὰ ἐκ υἱῶν Ἰσραήλ*, übereinstimmt, dass dann vor *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* irgend etwas nothwendig war, wodurch angedeutet wurde, dass hier das Objekt zu *ἐτιμήσαντο* angegeben werde. Es bleibt somit nichts übrig als *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* als nähere Bestimmung des ganzen Satzes *ὃν ἐτ. κτλ.* zu fassen. Erasmus, Luther, Vatablus, Jansen, Lange u. A. verstehen *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ* nun so, dass es angibt, von wem sie den *τετιμημένον* erstanden, *quem licitati emerunt ab Israelitis.* Doch was berechtigt sie, den Gedanken eines Kaufes hier einzuschwärzen, und haben sie von Mehreren, oder nur von Judas allein den Heiland gekauft! Bengel scheint *ἀπό* hier in dem Sinne von „weg von jemandem" zu nehmen; wenigstens deutet seine Nota: *principes sacerdotum, quantum in ipsis erat, Christum abalienarunt a filiis Israel:* darauf hin, dass er geneigt war zu übersetzen: sie schätzten ihn von den Kindern Israel fort, sie entfernten ihn durch ihre Schätzung aus ihrer Mitte. Aber diess ist zu gesucht. Meyer versteht *ἀπό* ganz richtig als von Seiten, aber er bezieht es hernach falsch. Die Hohenpriester sollen Jesum dreissig Silberlinge werth geschätzt haben, als von Judas die Gelegenheit ihnen geboten wurde, auf die abseiten desselben gegebene Veranlassung, auf seinen Antrieb. Allein wir wissen hier wieder nicht, wie der Prophet zu dem Plurale kommt: der Grundtext kann ihn dazu nicht verleitet haben, denn ein Mal ist in ihm von Kindern Israel nicht die Rede, sondern nur von dritten ganz unbestimmt gelassenen Personen, und anderer Seits springt er ja mit demselben in souveräner Weise um. Hofmann, Bleek, Keil, Weiss fassen *ἀπό* auch von Seiten und sehen die Hohenpriester, welche 30 Silberlinge für den Heiland boten, als die Stellvertreter, die Mandatare des Volkes, der Gesammtgemeinde der Kinder Israel an: was sie thaten, thaten sie im Namen, im Auftrag *υἱῶν Ἰσραήλ.* Meyer urgirt hiergegen das Fehlen des Artikels vor *υἱῶν;* allein er thut Unrecht. Es heisst die Gesammtgemeinde auch ohne Artikel *οἶκος Ἰσραήλ* 10, 6. 15, 24 und die 70 lässt ebenfalls den Artikel vor *υἱοὶ Ἰσραήλ* fort, cf. Jos. 9, 26. 12, 7. 15, 12.

In der Grundstelle spricht der Hirt weiter von den dreissig Silberlingen, die man ihm zum Lohne gegeben hatte: וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּת יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר und ich warf sie in das Haus Gottes zum Töpfer. Der Evangelist bleibt sich auch hier wieder vollkommen treu: wie er vorher aus der ersten Person וָאֶקְחָה die dritte des Plurals *ἔλαβον* machte, so wird hier auch mit dem וָאַשְׁלִיךְ verfahren, es erscheint als *ἔδωκαν*: mit בֵּת יְהוָה weiss er nichts anzufangen, daher schiebt er es ganz zur Seite, dafür bestimmt er aber das von Sacharja ganz unbestimmt gelassene אֶל־הַיּוֹצֵר näher durch *εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως,* wo *εἰς*, wie so oft die Zweckbestimmung angibt, zum (Ankaufe) des Töpferackers. Die Schlussworte des Evangelisten *καθὰ συνέταξέ μοι κύριος* entsprechen dem Anfange der Weissagung: der Pro-

phet sagt dort nämlich: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי: aber es hatte aus diesem doch nicht sogleich jenes *καθὰ* (so wie, das einzige Mal hier im Neuen Testamente, in dem klassischen Griechisch steht *καθάπερ* meistentheils, *καθά* nur ausnahmsweise) *συνέταξέ μοι κύριος* werden können, wenn in der Grundstelle nicht gesagt worden wäre, dass der Hirte dem, was der Herr ihm sagte, getreulich nachgekommen sei. Die Obern des Volkes, welche vollständig frei handelten, haben doch nichts anders thun können als den wunderbaren Rath Gottes auszurichten. Ohne es zu wissen und zu wollen haben sie seinen verborgenen Willen, sein Gebot erfüllt. Der Böse handelt vollständig frei und doch gehorcht er auch mit all seinem Thun und Lassen dem Allerhöchsten, denn er ist nur ein Werkzeug in Gottes Hand, durch welches die ewigen Rathschlüsse ausgeführt werden. Richtig merkt Calvin schon zu *καθά*, *sicut* an: *hac particula confirmat Matthaeus, non sine Dei providentia hoc esse factum: quia dum alio tendunt, inscii complent vetus oraculum. Nam qui fieri potuit, ut agrum a figulo emere veniret illis in mentem, nisi eorum errorem dominus ad sui decreti exsecutionem flexisset.* Dieser Gedanke drängt sich hier ganz unwillkürlich auf und kann durchaus nicht abgewiesen werden, denn wir erwarteten, dass das Wort der Weissagung schliessen würde: *καθὰ συνέταξε αὐτοῖς κύριος*, weil nicht er, der da spricht, gethan hat, was der Herr befohlen hatte, sondern sie, die da die Silberlinge nahmen und kauften. Es ist eine Art von Oxymoron: Andre, dem Propheten durchaus antipathische und Gott dem Herrn widerspenstige Menschen haben gerade das gethan, was der Herr ihm aufgegeben hatte. Bengel hat das *μοί* nicht übersehen, er merkt dazu an: *scribere vel dicere praecepit.* Was Gott der Herr dem Propheten geoffenbart hatte als etwas, das schlechterdings geschehen solle, das haben jene Gottesverächter buchstäblich in ihrer Unwissenheit gethan.

19. Das Verhör vor Pilatus.

Matth. 27, 11—14.	Mark. 15, 2—5.	Luk. 23, 2—5.	Joh. 18, 29—38.
			(29) Da ging Pilatus zu ihnen heraus und sprach: was bringet ihr für Klage wider diesen Menschen? (30) Sie antworteten und sprachen zu ihm: wäre dieser nicht ein Uebelthäter, hätten wir ihn dir nicht überantwortet. (31) Da sprach Pilatus zu ihnen: so nehmet ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetz. Da sprachen die Juden zu ihm: uns ist es

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 18.
			nicht erlaubt, jemanden zu tödten. (32) Auf dass erfüllet würde das Wort Jesu, welches er sagte, da er deutete, welches Todes er sterben würde.

Nicht erst in neuerer Zeit hat man eine Ehrenrettung des Pontius Pilatus versucht, sondern der alte Johann Gerhard findet an ihm schon Vieles, vornehmlich ein Dreifaches zu rühmen. *Conspiciuntur autem in Pilato tres insignes virtutes velut stellulae quaedam in ipso, licet ethnico, praeside refulgentes, omnibus magistratibus ad imitandum propositae. Prima est vigilantia, erat adhuc summum mane, cum Jesus adduceretur ad praetorium, iamdum tamen praesto erat Pilatus causis populi audiendi paratus. — Secunda est humanitas ac τροποφορία, non urget suum ius suumque statum, sed humaniter tolerat mores refractariorum sicut Mitio apud comicum dicit: non necesse habeo omnia pro meo iure agere. — Tertia est iustitia, non cedit Pilatus autoritati pontificum, ut absque causae cognitione Christum damnet, non damnat inauditum, sed reo alteram aurem reservat et capita accusationis articulatim proferri flagitat.* Ich bin nicht im Stande, bei dem römischen Landpfleger so viele Tugenden zu finden. Es ist ja wahr, es ist noch früh am Morgen, wie Joh. V. 28 ausdrücklich hervorhebt, als die Hohenpriester den Herrn zu Pilatus abführen, und sie finden ihn bereit, sofort die Gerichtsverhandlungen zu beginnen. Ist aber um desswillen von seiner *vigilantia* ein solches Aufheben zu machen? Wenn Friedlieb im Rechte wäre mit seiner Behauptung, dass Morgens 9 Uhr die bei den Römern übliche Zeit zu Gerichtsverhandlungen gewesen sei, so hätte ich nichts dagegen: allein er irrt sich. Die gerichtlichen Sitzungen begannen viel früher. Von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang waren die Gerichtshöfe wie der Senat geschlossen, *senatus consultum ante exortum aut post occasum solis*, sagt Aulus Gellius 14, 7, 8, *factum, ratum non fuisse*, aber Macrobius bemerkt in seinen Saturnalien 1, 3: *magistratus post mediam noctem auspicantur, et post exortum solem agunt* in Einklang mit Seneca, welcher de ira 2, 7, 3 schreibt: *haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quanto turpiores advocatos habent.* Auch in dem Morgenlande, sowohl bei den Juden, vgl. Jerem. 21, 12. Sephanj. 3, 5, als auch bei den Persern, vgl. Esth. 5, 14 ward das Gericht am Morgen am Liebsten gehalten. Es ist also durchaus nichts besonderes, dass der Landpfleger sofort auf dem Platze ist und ganz unnöthig sein Früheaufsein dadurch zu erklären, dass er schon am frühsten Morgen durch eine Botschaft ersucht worden ist, eine Gerichtssitzung vorzunehmen, was z. B. Augustinus de cons. ev. 3, 27 schon nahe legt und Schenkel mit Andern entschieden behauptet, oder dass noch am späten Abende, da man ihn um die Absendung der *σπεῖρα* anging, alles Weitere verabredet worden war, was z. B. Lücke und de Wette glauben. Der Römer war nach römischer Rechtsgewohnheit früh Morgens auf und bereit, seines Amtes zu warten. Gerhard lobt die Humanität des Pilatus, er nimmt auf die Vorurtheile der Hohenpriester Rücksicht, fordert nicht, dass sie zu ihm in das

Prätorium hineinkommen, sondern ist sofort willig, draussen in dem Freien ihre Anklage zu hören und zu Gericht zu sitzen: allein auch diese Tugend verschwindet bei genauerer Untersuchung. Dass der Landpfleger den Juden zu Gefallen aus dem Palaste des Herodes heraustrat, sagt der Evangelist nicht, sondern nur der Ausleger desselben; jener kannte die römische Sitte besser. „Der Charakter des römischen Prozesses," sagt Keim 3, 363 sehr richtig, „war die Oeffentlichkeit. Daher findet man, dass die römischen Prokuratoren in Jerusalem und Cäsarea, der Proconsul Achajas in Korinth, die städtischen Obrigkeiten in Macedonien und Kleinasien, auch der jüdisch-römische König Herodes, seine Söhne und Enkel vor dem Palaste, auf dem Markte, in dem Theater, in der Rennbahn oder gar auf der Landstrasse Gericht gehalten haben." Herodes (Theater) Joseph. ant. 17, 6, 3; Philippus (Landstrasse) 18, 4, 6; Agrippa 1 (vor dem Volk) Act. 12, 4; Pilatus (Rennbahn) Joseph. b. j. 2, 9, 3; Florus (Tribunal vor dem jerus. Palaste) b. j. 2, 14, 8; Magistrat in Philippi Act. 16, 19 (auf dem Markte) vgl. 17, 6 ff.; 18, 12 ff.; 25, 6. Ein geschlossener Ort ist Act. 25, 23 angezeigt: diese *auditoria* kamen nach Tacitus de orat. 39 in der Kaiserzeit immer mehr auf: anders war früher Brauch, wie bezeugen Dionysius Hal. 2, 29: *ἐδίκαζεν ἐν τῷ φανερωτάτῳ τῆς ἀγορᾶς*, und Cicero de harusp. resp. 6: *maxima frequentia amplissimorum ac sapientissimorum civium adstante* und Tacitus l. c.: *oratori autem clamore plausuque opus est et velut quodam theatro: qualia quotidie antiquis oratoribus contingebant, cum tot pariter ac tam nobiles forum coarctarent, cum clientelae quoque et tribus et municipiorum legationes ac partes Italiae periclitantibus adsisterent.* Wie es mit dem Eifer des Pilatus um Recht und Gerechtigkeit bestellt war, wird der Verlauf der Verhandlungen klar legen.

Der Landpfleger wendet sich, nachdem er den Gerichtsstuhl eingenommen hat, mit den Worten an die Hohenpriester: *τίνα κατηγορίαν φέρετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;* Der römische Prozess war nicht sowohl Inquisitionsprozess, als Anklageprozess, wie wir aus Cicero pro Roscio Am. schon erfahren: *nocens*, heisst es hier 20, 56, *nisi accusatus fuerit, condemnari non potest.* Die Synedristen stehen vor dem Tribunal, sie haben Jesum geschlossen, wahrscheinlich an Händen und Füssen, cf. Horatius, ep. 1, 16, 76 f.:

in manicis et
compedibus saevo te sub custode tenebo,

hierher gebracht: sie sind also in den Augen des Pilatus seine Ankläger. Sie sollen jetzt mit ihrer Klage hervortreten *κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου.* Es kann natürlich der ursprüngliche Sinn dieser Worte nicht sein, „wider solchen frommen, berühmten Mann," wie Luther paraphrasirt: der Richter erlaubt sich kein Urtheil, weder ein wegwerfendes noch ein belobigendes über Jesus, welcher sicher nicht drinnen im Palaste irgendwo bewacht wird, sondern jeden Falls hier vor demselben gegenwärtig ist. Das war nämlich ein Mal die römische Sitte: dem Angeklagten wurde auf dem Tribunale ein Sitz angewiesen, cf. Cicero ep. ad diversos 8, 8 *ad subsellia rei*, und zum Andern ist *τούτου* hier sicher *δεικτικῶς* gemeint, wie auch in dem folgenden Verse das *οὗτος*.

Pilatus will also eine förmliche Gerichtsverhandlung vornehmen: mit der förmlichen Anklage soll sie eröffnet werden. Die Synedristen aber sind nicht derselben Meinung: sie wünschen ein abgekürztes, ein summa-

risches Verfahren. Sie wollen keine Anklage erheben und begründen, sie haben in ihrer Sitzung diese Sache erledigt, sie begehren, dass der römische Landpfleger Vertrauen zu ihrem Sinn und Eifer für Gerechtigkeit habe; er soll das Urtheil, welches sie gefällt haben, nicht prüfen, weder nach seinem Inhalte noch nach seiner Form, sondern lediglich genehmigen. Was treibt sie zu diesem kühnen Vorgehen? Schützen sie den Festtag vor, den sie begehen und nicht durch langwierige, peinliche Handlungen sich verderben wollen? Sie sagen nichts davon. Es sind andre Gründe, welche sie natürlich dem römischen Landpfleger ebenso wenig wie irgend einem Menschen laut sagen wollen, sie würden sich damit ja selbst als Richter der Ungerechtigkeit darstellen. Chrysostomus hat diess schon erkannt, nach ihm fragt Pilatus, *ἄτοπον εἶναι λέγων τὴν μὲν κρίσιν αὐτοὺς ἁρπάσαι, τὴν δὲ κόλασιν χωρὶς κρίσεως ἐπιτρέψαι ἐκείνῳ*: Leo hat in dem Abendlande dieselbe Anschauung vertreten: *expetierunt*, sagt er in seinem 8. Sermone über die Passion, *executorem magis saevitiae, quam arbitrum causae.* Calvinus bemerkt: *at sacerdotes quasi satis auctoritatis habeant ad damnandum, quem reum faciunt, nihil aliud respondent, quam suo praeiudicio standum esse. Oblique enim de Pilato queruntur, quia non satis confidat eorum probitati. Cur non, inquiunt, ultro persuasum habes, morte dignum esse, quem nos persequimur? En, quomodo impii, quos Deus in sublimem honoris gradum extulit, splendore suo quasi excoecati, quidvis sibi permittant.* Jede Anklage ablehnend antworten sie: *εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιός, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.* Sie sind ja allesammt Mitglieder des Synedriums, des höchsten jüdischen Gerichtshofes, sie haben ein Gesetz, welches sie handzuhaben berufen sind, wie könnten sie einen Unschuldigen ergriffen, gerichtet und gefesselt haben! Und zu dem Landpfleger haben sie diesen Menschen gebracht und zwar fast der gesammte Hoherath vollzählig: er kann daraus schon entnehmen, dass dieser Mensch ein sehr gefährlicher Bösewicht ist, gegen welchen die Strafgewalt, welche ihnen zusteht, nicht mehr ausreicht, sondern mit solchen Mitteln eingeschritten werden muss, über welche er allein zu verfügen hat. Ein *κακοποιός* ist Jesus, denn diese Lesart, welche der Codex Alexandrinus Ephraimi und Cantabrigiensis empfiehlt, möchte dem *κακὸν ποιήσας* des Sinaiticus und dem *κακὸν ποιῶν* des Vaticanus vorzuziehen sein. Dieses Wort ist in der klassischen Gräcität in dem ethischen Sinne ausserordentlich selten: die 70 aber gebraucht es so Proverb. 12, 4 und 24, 19. Im Neuen Testamente erscheint es öfter; 1. Petr. 4, 15 liesse es sich allenfalls als gefährlich, gemeinschädlich fassen, sonst aber bezeichnet es einen Uebelthäter, einen Sünder von besonderem Charakter. Ein Missethäter ist der Herr! Wie verstehen sich diese Synedristen doch auf das Lügen, auf das schändlichste Verleumden. Gut plaidirt Augustinus also (tr. 114 in Jo.): *interrogentur atque respondeant ab immundis spiritibus liberati, languidi sanati, leprosi mundati, surdi audientes, muti loquentes, caeci videntes, mortui resurgentes, et, quod omnia, superat, stulti sapientes, utrum sit malefactor Jesus. Sed ista dicebant, de quibus per prophetam iam ipse praedixerat: retribuebant mihi mala pro bonis.* Ps. 34, 12. Als einen *κακοποιός* denuncirt der Hoherath den Heiland: wir erkennen hieraus, dass sie, die da falsche Zeugen gesucht haben, jetzt als falsche Ankläger deren Stelle eingenommen haben. Hat man denn irgend einer Missethat den Herrn beschuldigt, überwiesen? Hat man ihn nicht desshalb lediglich zum Tode

verdammt, weil er sagt, er sei Christus, der Sohn Gottes? Den Punkt, welcher bei ihnen in's Gewicht fiel und den Ausschlag gab, lassen sie auf sich beruhen und klagen Jesum als einen an, welcher schmähliche, todeswürdige Uebelthaten begangen habe. Wir wissen recht gut, was die Hohenpriester und Aeltesten bestimmte, jenen Punkt fallen zu lassen: der Landpfleger hätte solch einen Klagepunkt nicht angenommen, das war eine rein interne Frage, eine religiöse Angelegenheit und über solche masste er sich kein Urtheil an: aber es bleibt doch immer der Vorwurf, die Synedristen erklären, dass sie Jesum als einen Missethäter verurtheilt haben, und keines solchen Verbrechens wegen haben sie ihn ergriffen und gerichtet. Sie machen sich einer Fälschung offenbar schuldig: sie referiren über den Prozess, welchen sie selbst geführt haben, wissentlich Unwahrheit. Aus dem *κακοποιός* geht weiter hervor, dass sie, wenn es bei dem Landpfleger wider ihren Wunsch noch zu Verhandlungen kommen sollte, den Herrn solcher Thaten bezichtigen wollen, welche ihm den Hals kosteten.

Pilatus antwortet: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν.* Es ist die Frage, ob er ernstlich oder ironisch redet? Die Kirchenväter glauben, er habe den Herrn den Juden wirklich übergeben wollen, dass sie nach der ganzen Strenge des Gesetzes wider ihn nach ihrem Gefallen verführen. Neuere Ausleger gehen nicht so weit, nach Baumgarten-Crusius fordert er, dass sie formgerecht urtheilen, nach Meyer verweist er sie auf die ordentliche jüdische Instanz mit ihrer Klage, dann werde sich erst herausstellen, ob er einzuschreiten habe. Allein diese Auffassungen haben sehr viel gegen sich. Wir ersehen aus dem Folgenden, wie Pilatus sich sträubt in den Todesbeschluss des Hohenrathes zu willigen, er weiss, dass der Neid gegen den Unschuldigen sie allein treibt: sollte er da wohl Willens gewesen sein, ihnen ganz freie Hand zu lassen? Sollte er, welcher voll Stolz und Hochmuth war, den Mitgliedern des Hohenrathes, welche ihm eine Untersuchung der Sache nicht zugestehen wollten, wohl so weit entgegengekommen sein, dass er ein Recht, welches ihm allein in dem Lande zustand, für diesen Fall abtrat? Man darf aber nicht bloss den Stolz, sondern muss auch das Amtsbewusstsein des Landpflegers mit in Rechnung ziehen: das liess sich doch kein römischer Oberrichter bieten, dass er von dem Kaiser nur dazu sollte abgesandt sein, um den Henker für die einzelnen Gerichtshöfe in den Provinzen abzugeben. Sie wussten, welche Vollmachten sie hatten und diese gaben sie nie unverschämtem, trotzigem Andringen Preis. Was Baumgarten-Crusius will, ist mir nicht recht klar: die Form des Rechtes ist die Anklage bei den Römern, welche mündlich angebracht wird. Pilatus brauchte darum Jesum den Synedristen nicht noch ein Mal zu übergeben, es kam nur darauf an, sie dahin zu bringen, dass sie sich demüthigten vor seinem Tribunale, seine Obergerichtsbarkeit ohne Rückhalt anerkannten und mit ihrer Klage auftraten. Meyer ist mir unbegreiflich. Eine Verweisung an die jüdische Instanz findet er hier: aber ist denn das Synedrium, welches wenn nicht *in corpore*, so doch in überwiegender Zahl vor dem Landpfleger erschienen ist, nicht der oberste Gerichtshof, die letzte jüdische Instanz? Sollen sie noch ein Mal die Sache vornehmen! Ihre Gegenwart beweist ja, dass sie den *κακοποιός* verhört und des Todes schuldig befunden haben. Ich kann nichts anders hier finden, als was Calvin schon gefunden hat:

die Antwort des Pilatus ist ironisch. *Ironice dicit*, sagt der Reformator, *accipite eum vos. Neque enim passus esset, iudicium ab illis de capite hominis fieri, sed perinde est, acsi dixisset: si vestra esset potestas, traheretur subito ad supplicium indicta causa. Haeccine est igitur legis vestrae aequitas, hominem nullo crimine damnare? Ita impii dum falso nomen Dei obtendunt, sanctam eius doctrinam hostium calumniis subiiciunt et maledicendi occasio cupide a mundo arripitur.* Schwerlich hat aber Calvin darin das Richtige getroffen, dass er den Pilatus höhnen lässt über das Gesetz, welches die Juden den Heiden gegenüber immer so herausstreichen: sicher will er nicht sagen: was könnt ihr mit eurem Gesetze so viel Rühmens machen, wenn es euch gestattet, jemanden ohne förmlichen Prozess zu tödten; da haben wir Heiden bessere Gesetze, *indicta causa* dürfen wir keinen strafen.

Mit der Ohnmacht des Synedriums treibt er seinen Spass: er verhöhnt sie, die ihm so trotzig entgegentreten, wegen ihrer Abhängigkeit, welche ihnen nicht gestattet, gegen Jesus so zu verfahren, wie sie wollen. Ich glaube nicht, dass Kühnöl, Lücke, de Wette, Hengstenberg *κρίνειν* hier mit verurtheilen, hinrichten, treffend wiedergeben. Letzterer bemerkt: „Pilatus sagt ihnen auf Grund der gesetzlichen römischen Bestimmung: *ne quis indicta causa condemnetur*, vor römischem Gerichte könne nur auf Grund eines förmlichen gerichtlichen Verfahrens verurtheilt werden. Wenn sie das nicht wollen, so sollen sie ihn nach ihrem Gesetz richten. Das Richten schliesst die Exekution mit ein. Da es sich in dem vorliegenden Fall um Tod und Leben handelte, die Halssachen aber der jüdischen Behörde entzogen waren, so war die Antwort des Pilatus der Sache nach eine Zurückweisung des Ansinnens der jüdischen Oberen. Dass sie so zu fassen ist, zeigt auch die Vergleichung von Kap. 19, 6, wo Pilatus zu den Juden spricht: nehmet ihn und kreuziget ihn. Dass das mit dem Zusatze zu verstehen ist: wenn ihr anders könnt und dürft, erhellt schon daraus, dass die Kreuzesstrafe gar keine jüdische, sondern nur eine römische war. Pilatus hatte sich aber des zweideutigen *κρίνειν*, richten, bedient. Vielleicht geschah diess absichtlich. Vielleicht wollte er den Juden eine Falle legen. Folgten die Juden seiner nur scheinbaren Erlaubniss, so hatte er sie in seiner Hand. Sie verloren dann den Vortheil, den sie über ihn hatten.“ Sollten die Juden nicht zugegriffen haben, wenn Pilatus ihnen Jesum in dieser Weise zum *κρίνειν* angeboten hätte? Der Landpfleger hatte mit keiner Sylbe sein Recht sich vorbehalten: wollte er später wegen der Hinrichtung an sie, so konnten sie sich auf sein Wort berufen, und mit einem Missverständniss sich vollkommen entschuldigen, zu welchem der Landpfleger selbst den Anlass gegeben hatte. Es besteht seit lange schon nicht das beste Einvernehmen zwischen dem Statthalter und dem Hohenrathe, sollte der letztere durch dieses Wort gereizt, in diesem Worte nicht das Mittel gesucht und gefunden haben, um diesem empfindlich wehe zu thun? Die Synedristen verstehen selbst die Erlaubniss zum *κρίνειν* nicht so, dass sie ihn zu tödten jetzt Macht hätten, wir bleiben daher besser bei der gewöhnlichen Bedeutung von *κρίνειν*, welches doch nicht so selbstverständlich, wie Hengstenberg meint, die Exekution in sich schliesst. Juden stehen vor dem Richtstuhle des Pilatus; wenn er ihnen sagt, dass sie über Jesus zu Gericht sitzen sollen, so kann das natürlich nichts weiter sagen, als dass sie ihn richten sollen, soweit eben die ihnen belassene Ge-

richtsbarkeit reicht. Er weiss es und sie wissen es gleicher Weise, dass sie, wenn ihnen das Gericht über denselben übergeben wird, ihn nur aus dem Synagogalverbande ausschliessen und mit Ruthen streichen können. Damit ist ihnen aber nicht gedient. Der stolze Römer hat alle Mittel in der Hand, um den Hochmuth der Obersten des verhassten Volkes zu brechen: den Tod haben sie in ohnmächtiger Wuth dem Herrn geschworen, sie können nicht zum Ziel gelangen, wenn er den Prozess nicht in seine Hand nimmt. Zur Seite lässt er sich nicht schieben, seinem Willen müssen sie sich also fügen, wenn ihr Wille geschehen soll. So mit Recht Lange, Luthardt, im Ganzen auch Godet.

Die Juden verzichten darauf, das Gericht über Jesus zum Abschlusse zu bringen, sie wissen von der Erlaubniss des Landpflegers, den Gefangenen wieder an sich zu nehmen, keinen Gebrauch zu machen, denn, sagen sie, *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.* Da hören wir, was sie bei Pilatus wollen; das Todesurtheil, welches sie gefällt hatten, soll er einfach unterschreiben. Sie erklären, dass es ihnen überhaupt nicht zustehe, irgend jemanden vom Leben zum Tode zu befördern: an der Tonstelle vorn steht *ἡμῖν* und zu guter Letzt *οὐδένα.* Man beachte, dass sie nicht sagen, an diesem Tage, in dieser Festzeit sind uns die Hände gebunden, oder nur zu diesem und jenem Tode können wir verurtheilen; wir wollen aber, dass dieser Uebelthäter am Kreuze sein Leben lasse: alles und jedes Recht, auf den Tod zu erkennen, hatte das Synedrium schon verloren. Und ein solcher *κακοποιός* ist dieser Mensch, dass er seine Missethat nur mit dem Tode sühnen kann. Was nützt es ihnen, wenn sie ihn auf Pilatus Vorschlag wieder nehmen und nach ihrem Gesetze richten? Sie können nur in leiblichen Strafen bis auf eine bestimmte Anzahl von Streichen erkennen. Der Evangelist hebt ausdrücklich hervor, dass dieser Protest der Juden, den Herrn selbst abzustrafen, nach Gottes Willen geschehen sei, *ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ, ὃν εἶπε σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.* Es kann, wie alle Ausleger anerkennen, unter *ποίῳ θανάτῳ* nur der Tod am Kreuze verstanden werden. Der Evangelist weiss also von einem Worte Christi ganz bestimmt, in welchem er angedeutet, oder bestimmt gesagt hat, welches Todes er sterben werde. Nun aber finden wir in seinem Evangelium nur sehr versteckte Anspielungen auf den Kreuzestod, welche alle an den Ausdruck *ὑψοῦν* sich knüpfen. Kap. 3, 14 heisst es: *οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* 8, 28: *ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* und 12, 32: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*, wozu der Evangelist die Bemerkung fügt: *τοῦτο δὲ ἔλεγε, σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.*

Nach Hengstenberg bedürfen diese bloss andeutenden Stellen des Kommentars, welcher in den nur in den ersten Evangelien mitgetheilten Aussprüchen Christi vorliege, Matth. 10, 38. 16, 24. 20, 19. Mark. 8, 34. 10, 21. Luk. 9, 23. 14, 27 und nur auf Grund dieser bestimmteren Aussprüche habe Johannes jene bloss andeutenden auf die Kreuzigung beziehen können. Ich finde dazu aber keine Nöthigung. Wenn der Evangelist an bestimmtere Aussprüche Jesu gedacht hätte, welche den Schlüssel zu diesen Worten in seinem Evangelium erst darreichen, so hätte er sich doch wohl des Wortes *σημαίνων* nicht bedient, denn dieses Wort sagt nur, dass Jesus auf die Art und Weise seines Todes angespielt, nicht aber, dass er frei heraus von derselben geredet habe. Da unsere Stelle mit

12, 33 in dem Wortlaute vollkommen übereinstimmt, so dürfen wir nicht weiter gehen: jenes Wort 12, 32 hat Johannes ganz bestimmt, fast möchte ich sagen, ausschliesslich, denn er spricht nicht von λόγοις, sondern von einem einzigen λόγος, wie er auch nur zu jenem Worte die auf die Todesart Christi hinweisende Anmerkung setzt, in dem Auge. Christus hatte darauf angespielt, das bestimmt angedeutet, dass er am Kreuze sein Leben beschliessen werde, und um diese seine Voraussage der Erfüllung entgegenzuführen, müssen die Juden es ablehnen, Jesum zur Abstrafung dahinzunehmen, müssen sie den Pilatus bitten, ihn zu behalten und zu bestrafen. Hätten die Juden noch die Gewalt über Leben und Tod besessen oder hätte Pilatus dieselbe ihnen mit seinen Worten: nehmet ihr ihn hin und strafet ihn nach eurem Gesetze, eingeräumt, so wäre Christus gesteinigt und nicht gekreuzigt worden. Wie viel büssten wir ein, wenn wir einen gesteinigten, und nicht einen gekreuzigten Heiland hätten! Ich frage nicht darnach, wie die Kunst im Stande gewesen wäre, uns einen gesteinigten Christus würdig vor die Augen zu malen, denn das ist Nebensache: aber wohl darf man fragen, ob ein Christus, der unter den Steinen sein Leben lässt, ein solches Marterbild voll anhaltender Geduld unter den quälendsten Schmerzen, voll Frieden bei dem langsam heranrückenden Tode noch abgebe. Wer hätte ihm in sein Auge schauen können, wie hätte er noch seine sieben Worte reden können! Ich frage nicht darnach, wie durch die Kreuzigung das Bild von der Kreuzigung des eigenen Fleisches erst seinen rechten Gehalt empfängt, aber darauf muss hingewiesen werden, dass das Kreuz den Herrn als die eherne Schlange darstellt, die, an ein Holz erhöhet, allen denen, welche im Glauben zu ihr aufschauen, von dem Bisse der giftigen Schlange hilft, und wenn ich auch auf das Gleichniss, welches die Kirchenväter mit Vorliebe pflegen, keinen Werth lege, welches zwischen dem Passahlamme, das an einem Holze, an welches es wie an ein Kreuz geheftet war, gebraten wurde, und dem Herrn besteht, so muss ich aber doch auf das Wort des Alten Testamentes, darauf Paulus Gal. 3, 13 sich beruft, aufmerksam machen: verflucht ist jedermann, der am Holze hanget (Deuter. 21, 23). Als das Fluch- und Sühnopfer dokumentirt den Herrn dieser Tod an dem Kreuze jedem, der mit der Schrift des Alten Testamentes bekannt ist und sie glaubt. Und, lässt sich noch hinzusetzen, als das Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt. Nach dem jüdischen Gesetze hätte Jesus auch an ein Holz, selbst an ein Kreuz erhöht werden können, denn sie pflegten die Hingerichteten noch zu grösserer Beschimpfung aufzuknüpfen, allein es wäre dann seine Weissagung nicht in Erfüllung gegangen, denn er hatte nicht ganz im Allgemeinen gesagt, dass er überhaupt an das Kreuz kommen, sondern dass er an dem Kreuze sterben werde. Diess konnte nur durch einen römischen Richter über ihn verhängt werden, nur bei den Römern war das Kreuz eine für sich bestehende Todesstrafe. Die Heiden sollten nach Gottes Rath nicht bloss Zuschauer bei dem Tode Christi sein, sondern dabei mitwirken, handelnd eingreifen, denn als Gesammtschuld des ganzen menschlichen Geschlechtes sollte der Tod desselben erscheinen, damit die sühnende Kraft des vergossenen Blutes den Heiden ebenso gut wie den Juden zu Gute komme. Die Geschichte der Passion muss in dem Lichte der Weissagung gelesen werden, wenn sie das einfältige Gemüth nicht in seinem Glauben beirren und verwirren soll. Gut sagt Calvin: *et certe hoc praecipuum caput est, si cupimus mortis*

Christi historiam cum fructu legere, ut aeternum Dei consilium spectemus. Sistitur filius Dei ad tribunal mortalis hominis. Si hoc putemus geri hominum libidine, oculos autem non attollamus ad Deum, fidem nostram pudefieri et confundi necesse erit. Verum, ubi agnoscimus illo Christi reatu nostrum coram Deo abolitum esse, quia coelesti patri ita placuit reconciliare sibi humanum genus, hac sola cogitatione in sublime elati, intrepidi et sine pudore in ipsa Christi ignominia gloriamur. Discamus ergo in singulis huius historiae partibus sensus nostros in Deum redemptionis nostrae auctorem convertere.

Abgewiesen hat Pilatus das Ansinnen des Synedriums, den Herrn, ohne die Sache zu untersuchen, auf dessen Erkenntniss hin zum Tode zu verdammen: wollen sie, dass er sterbe, so müssen sie sich herbeilassen, ihn zu verklagen und den ganzen Handel dem Römer zum Entscheide vorzulegen. Sie thun dieses.

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 18.
		(2) Sie fingen an, ihn zu verklagen und sprachen: diesen haben wir gefunden, dass er unser Volk abwendet und verbietet, die Steuer dem Kaiser zu geben und spricht, er sei Christus, ein König.	
(11) Jesus aber stand vor dem Landpfleger, und der Landpfleger fragte ihn und sprach: bist du der König der Juden? Jesus aber sprach zu ihm: du sagest es.	(2) Und Pilatus fragte ihn u. sprach: bist du der König der Juden? Er antwortete aber und sprach zu ihm: du sagest es.	(3) Pilatus aber fragte ihn und sprach: bist du der König der Juden? Er aber antwortete und sprach zu ihm: du sagest es.	(33) Da ging Pilatus wieder hinein in's Richthaus und rief Jesus und sprach zu ihm: bist du der König der Juden? (34) Jesus antwortete: redest du das von dir selbst, oder haben's dir Andre von mir gesagt. (35) Pilatus antwortete: bin ich ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überantwortet. Was hast du gethan? (36) Jesus antwortete: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen, dass ich den Juden nicht überantwortet würde: aber nun ist mein Reich nicht von dannen. (37) Da sprach Pilatus zu ihm: so bist du dennoch ein Kö-

Matth. 27.

(12) Und da er verklagt ward von den Hohenpriestern und Aeltesten, antwortete er nichts. (13) Da spricht Pilatus zu ihm: hörest du nicht, wie sehr sie dich verklagen? (14) Und er antwortete ihm nicht auf ein Wort, so dass der Landpfleger sich sehr verwunderte.

Mark. 15.

(3) Und die Hohenpriester beschuldigten ihn vieles. (4) Pilatus aber fragte ihn abermals und sprach: antwortest du nichts? Siehe, wie sehr sie dich verklagen! (5) Jesus aber antwortete nichts mehr, so dass Pilatus sich verwunderte.

Luk. 23.

(4) Pilatus aber sprach zu den Hohenpriestern und dem Volke: ich finde keine Ursache an diesem Menschen. (5) Sie aber hielten an und sprachen: er hat das Volk erreget damit, dass er gelehret hat im ganzen jüdischen Lande, indem er in Galiläa anfing bis hieher.

Joh. 18.

nig? Jesus antwortete: du sagest es; ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. (38) Spricht Pilatus zu ihm: was ist Wahrheit? Und da er das gesagt, ging er wieder hinaus zu den Juden und spricht zu ihnen: ich finde keine Schuld an ihm.

Meyer will nicht zugestehen, dass vor Johannes 18, 33 zu setzen sei was wir Lukas 23, 2 und 3 lesen: die Frage des Pilatus: bist du der König der Juden? soll auch ohne diese von Lukas allein berichtete Anklage der Hohenpriester vollständig motivirt sein. Die Hohenpriester nämlich sollen wegen der *σπεῖρα* selbst bei dem Landpfleger vorstellig geworden sein und Jesum als einen Menschen, der sich zum Könige über die Juden aufwerfen wolle, angezeigt haben. Höchst unwahrscheinlich aber ist diese Annahme. Hatte Pilatus die *σπεῖρα* hergegeben, um den sogenannten König der Juden festzunehmen, so konnte er sich darauf nicht einlassen, dass der Hoherath die Voruntersuchung, das Gericht in seine Hand nahm: es gehörte dann diese ganze Angelegenheit nicht mehr vor jenes Forum, es war ja keine religiöse, keine privatrechtliche Sache mehr, sondern eine hochpolitische, in welcher der Statthalter des Kaisers allein zu erkennen hatte. Hatte er aber die Cohorte zur Verfügung gestellt, so beweist jene Ueberantwortung des Gefangenen an den Hohenrath unwiderleglich, dass derselbe ihm nicht als ein Staatsverbrecher, nicht als der König der Juden denunzirt worden war. Er hat also erst jetzt am frühen

Morgen von den Synedristen erfahren, was für ein gefährlicher Mensch dingfest gemacht worden ist. Es bleibt daher nichts übrig, als was die älteren Ausleger allesammt gethan haben und von den Neueren Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Baumgarten-Crusius, Lücke, Luthardt, Godet, Hengstenberg, Keil durchaus billigen: es ist hier die Anklage bei Lukas 23, 2 einzurücken. *Ἤρξαντο κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν* (dieses Pronomen wird auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis hinzuzufügen sein) *καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι καὶ* (diese Partikel hat den Codex Sinaiticus und Vaticanus für sich) *λέγοντα. ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.* Schwere Anklagen, die Marcion nach Epiphanius noch vermehrt, indem er nach *τὸ ἔθνος ἡμῶν* noch liest: *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* und nach *βασιλέα εἶναι: καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα*, erheben die Rathsherrn und diese Anklagen fallen um so schwerer in das Gewicht, weil sie die Klagepunkte nicht als Vermuthungen vortragen, sondern als ausgemachte, mit Zeugen und Zeugnissen belegte Thatsachen. Sie erklären *τοῦτον εὕρομεν.* Sie weisen mit dem *τοῦτον* gleichsam mit Fingern auf Jesus hin: er ist demnach als gegenwärtig zu denken. Was bedeutet nun *εὕρομεν?* Haben sie ihn ertappt, *in flagranti* abgefasst, als er gerade mit dem, das sie ihm zur Last legen, beschäftigt war? So kann es nicht gemeint sein, denn eine solche Lüge durften sie doch nicht wagen: Pilatus konnte ja jeden Augenblick erfahren, dass er in einem Garten aufgehoben worden sei, als nur 11 Leute bei ihm waren. Wir nehmen besser *εὑρίσκειν* in dem Sinne, welchen Kypke schon nachgewiesen hat. *Verbum εὑρίσκειν h. l. iudiciale est et mens hominum est, se caussa in consessu suo satis cognita et investigata, Christum talem invenisse et deprehendisse, ut emphasis voci insit adducere se Christum non facinoris forte accusatum sive suspectum, sed confessum et convictum. Sic profani. Xenophon Cyrop. 1, 7: κολάζουσι δὲ καὶ ὃν ἂν ἀδίκως ἐγκαλοῦντα εὑρίσκωσι.* Das Synedrium hat also in der gerichtlichen Verhandlung befunden, festgestellt und sich überzeugt, dass er ein höchst gefährlicher, staatsgefährlicher Mensch ist. Es ist die Frage, wie viel Klagepunkte vorgebracht werden. Keil meint, nur einer, die beiden Participien *κωλύοντα καὶ λέγοντα* sollten das erste *διαστρέφοντα* erklären; Bengel aber spricht von zweien, *λέγοντα* soll *τὶ pervertentem et prohibentem* deklariren; Baumgarten-Crusius nimmt drei an. Keil's Auffassung empfiehlt sich wenig, der Evangelist hat die drei Participien einander koordinirt; die Bengel'sche Auslegung, welche von allen getheilt wird, welche wie Ewald *καὶ* vor *λέγοντα* verwerfen, verträgt sich nicht mit der am Besten bezeugten Lesart: so bleibt nur übrig mit Baumgarten-Crusius, Bleek u. A. eine dreifache Anklage hier zu finden. Sie haben erstens Jesum erfunden *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν.* Elsner versteht *διαστρέφειν gentem ad defectionem solicitare et ab obsequio legitimi Domini avertere*, indem er sich auf 3 Reg. 18, 17. Num. 32, 7. Ezech. 13, 18. Polybius 5, 41, 1. Demosthenes. Phil. 4, p. 61 beruft. Allein Act. 13, 10 hat *διαστρέφειν* nicht diese bestimmte Bedeutung, sondern, wie 3 Reg. 18, 17, wo König Ahab den Propheten Elias fragt: bist du, der Israel verwirret (עֹכֵר זֶה)? nur die allgemeine: *pervertere, perturbare*, wie Kypke schon richtig bemerkt hat. Jesus hat also eine Verwirrung in dem Lande angerichtet: er hat den Sinn vieler Leute verdreht und verkehrt. Ja die durch ihn hervorgerufene Bewegung hat ausserordentliche Dimensionen

angenommen: es liess sich nicht mehr ruhig mitzusehen, es musste eingeschritten werden, denn diese Verwirrung hat das ganze Volk ergriffen. Die Rathsherren sagen: *τὸ ἔθνος ἡμῶν*, und nicht *τὸν λαὸν ἡμῶν*: sie sind vorsichtig, sie wollen den stolzen Römer mit keinem Worte beleidigen und den Handel wider Jesum als einen politischen darstellen. Der Israelit nennt sein Volk nicht gern *τὸ ἔθνος*, er bezeichnet es am Liebsten als *ὁ λαός*, durch den ersten Ausdruck stellte er es mit *τὰ ἔθνη* auf gleiche Stufe, als ein aus natürlichen Ursachen hervorgegangenes Gemeinwesen, der andere Ausdruck aber charakterisirt es als ein von Gott bevorzugtes, auserwähltes Volk, als das Volk des Eigenthums, welchem zugehört *ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ὁ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* (Rom. 9, 4). Jesus hat also nicht eine Verwirrung angerichtet in den religiösen Anschauungen des Volkes, in dem Volke, insofern es ein Volk Gottes, eine Religionsgemeinschaft ist, sondern in den politischen Anschauungen desselben. Dass es ihm gelungen sei, das ganze Volk zu seinen Ansichten zu bekehren, sagen sie nicht aus, aber dass diese Verwirrung sich nicht auf einzelne wenige Personen und auf einen bestimmten Theil des Landes beschränkt habe, deuten sie ganz bestimmt an. Seine Predigt hat das gesammte Volk verwirrt: er hat versucht, auf Alle einzuwirken und es ist ihm gelungen, das Volk, welches sonst einmüthig war und das Rechte that, zu spalten, auf verkehrte Wege zum Theil zu leiten. Er ist also recht eigentlich ein Landfriedensbrecher. Zweitens verklagen die Hohenpriester den Heiland als einen, der erwiesener Massen abhalte, verwehre, dem Kaiser die Steuer zu geben. Ob Meyer mit seiner Bemerkung zu *κωλύοντα*: „mittelbar nämlich, indem er sich selbst für einen König ausgibt," das Richtige getroffen hat, ist mir sehr zweifelhaft. Wenn man jemanden auf Leben und Tod verklagt, sogar angibt, dass man es durch gerichtliche Untersuchung konstatirt habe, so will man das, was man vorbringt, nicht als eine Konsequenz, welche man selber erst gezogen hat, sondern als thatsächlich, als den nackten Thatbestand darstellen. Jesus, das soll Pilatus als erwiesen annehmen, hat verboten, dem römischen Kaiser die üblichen Steuern zu zahlen. Es wird hier nur von *φόροι* geredet: der *φόρος* unterscheidet sich von *τὸ τέλος* so, dass er der Tribut ist, welcher von den Köpfen und Grundstücken erhoben wird, *τέλος* aber der Zoll ist, welcher von Waaren einkommt. Nachdem die Juden von Rom abhängig geworden, selbst in den Zeiten schon, wo ihre Könige als *socii* der Römer noch im Lande walteten, hatten sie wie alle Provinzialen auch Steuern zu entrichten. Pompejus machte, als er den gefangenen Hasmonäer Aristobulus nach Rom abführte, nicht bloss Jerusalem (Joseph. ant. 14, 4, 4), sondern das ganze Land (b. j. 1, 7, 6) tributär. Julius Cäsar bestimmte, dass sie jährlich mit Ausnahme des siebenten Jahres, weil man dann nicht ernte, eine Kopfsteuer und im zweiten Jahre (nämlich des Sabbathjahrcycluses oder eines siebenjährigen Steuerkreises) also alle sieben Jahre ein Mal den vierten Theil des Gesäeten in Sidon erlegen sollten (Joseph. ant. 14, 10, 6). Wie viel die Kopfsteuer betrug, erfahren wir aus Matth. 22, 19, wo der Denar als Münze des Zinses bezeichnet wird: Ulpianus lib. 3 pr. D. de censibus (50, 15) berichtet, wer alles diese Kopfsteuer zu zahlen hatte: *aetatem in censendo significare necesse est, quia quibusdam aetas tribuit, ne tributo onerentur, veluti in Syriis* (Judäa hiess vielfach Syria Palästina) *a quatuordecim annis masculi, a duodecim feminae usque ad*

sexagesimum (quintum) annum tributo capitis obligantur: aetas autem spectatur censendi tempore. Diese Steuern waren den Juden in hohem Grade verhasst: Judas hatte unter dem Statthalter Coponius das Volk gegen diese Abgaben aufgehetzt; er erklärte es für eine Schande, wenn man den Römern Steuern entrichte und ausser Gott noch Sterbliche als Gebieter anerkenne (Joseph. b. i. 2, 8, 1. ant. 18, 1, 1). Er machte viel Volks abfällig, seine Anhänger wurden, nachdem er umgekommen, zerstreut (Act. 5, 37), aber, wie Josephus b. i. 8, 2, 1 ausdrücklich erwähnt, hielten sie an ihren politisch-religiösen Ansichten fest, so dass er sie eine eigene Sekte nennt. Ein Pharisäer Namens Saddok (Jos. ant. 18, 1, 1) stand neben Judas an der Spitze jener Bewegung: Pharisäer waren es auch, welche ihre Schüler mit den Herodianern zu Jesus sandten mit der Frage: ist es Recht, dass man dem Kaiser Zins gebe oder nicht. Es war damals eine Streitfrage, wenn auch nur eine akademische: allein die Pharisäer, überhaupt alle strenggesinnten Juden zahlten die Steuer nur mit Widerwillen. Jesus theilte diese Anschauungen nicht: er fand es vereinbar, Gott zu geben, was Gottes ist und dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, er fand keine Irreligiosität darin, dass das Volk Gottes der heidnischen Obrigkeit den Zins entrichte. Konnten die Hohenpriester und Aeltesten des Volkes mit einigem Scheine über ihn klagen, dass er das Volk verwirre, denn allerdings war sein Absehen darauf gerichtet, dasselbe auf einen andern Weg überzuleiten, zu bekehren, so war diese Anklage ersonnen und böswilligst erlogen. Jener Judas heisst ein Galiläer (Act. 5, 37. Joseph. b. i. 2, 8, 1. ant. 20, 5, 2), obschon er aus Gamala in Gaulonitis stammte (Jos. ant. 18, 1, 1): aus Galiläa ist der Herr auch: wie sehr muss der Argwohn des Pilatus nicht erregt werden! Er verbietet dem Kaiser die Steuern zu zahlen: das ist der erste Schritt zur Empörung. Aber die Hohenpriester wissen noch besser zu verdächtigen. Drittens bringen sie vor, dass er, welcher die Oberherrlichkeit des Kaisers in Rom nicht anerkenne, von sich selbst aussage: *ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.* Meyer sieht ganz richtig, dass *βασιλέα* im Zusammenhange mit der politischen Wendung, welche sie der Klage gegeben, hinzugesetzt ist, allein er übersetzt nicht richtig: er sei der König Messias. Es würde in diesem Fall wohl der Artikel vor *βασιλέα* stehen, welches dann auch besser vor *Χριστόν* getreten wäre. Wir fassen es besser mit Luther, Calvin, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Godet, Keil als Apposition: das Verfängliche, Staatsgefährliche aus dem Bekenntnisse, der Christus zu sein, soll durch diesen Zusatz *βασιλέα* offenbar hervorgehoben werden. Olshausen meint, dass Lukas hier nicht richtig referirt habe: das Gespräch Joh. 18, 33 ff. bewege sich um den Begriff des messianischen Reiches, woraus deutlich hervorgehe, dass die Juden den Heiland zunächst nur als falschen Messias angeklagt hätten. Das nach Lukas gleich anfänglich hervorgehobene politische Moment müsse in den späteren Verlauf des Prozesses hineinverlegt werden. Wie die Juden als falschen Messias den Herrn vor Pilatus anklagen konnten, ist aber nicht abzusehen: war der Landpfleger das höchste Tribunal in Glaubenssachen? Das Gespräch zwischen Christus und Pilatus Joh. 18, 33 ff. verträgt sich vortrefflich mit dieser Anklage, denn in demselben wird festgestellt, was das für ein Reich ist, über welches Jesus ein König ist. Grotius bemerkt: *etiam mentitur, qui verum ad rem pertinens subticet, quod hic faciunt Judaei senatores. Jesus Christum se, id est,*

eximium promissumque regem dixerat, sed nempe regni coelestis, quod Romanorum potentiae non obstabat: id non additum, facit rem longe aliam videri. Wenn die Synedristen sich bei ihrer Anklage nicht auf eine ausdrückliche Erklärung Jesu beriefen, könnten wir sie milder beurtheilen, denn es ist bekannt, dass die Juden erwarteten, der Messias werde ein Reich in äusserer Pracht und Macht stiften: aber sie legen dem Herrn diese Worte: er sei Christus, ein König, in den Mund, welche der Landpfleger schlechterdings nicht anders verstehen konnte, als dass er, der sich für Christus ausgebe, auch ein weltlicher König, ein politischer König sein wolle.

Wir müssen gestehen, diese Leute verstehen sich meisterhaft auf das Anklagen: die Schlinge zieht sich immer enger und fester um den Hals des Gefangenen. Er richtet Verwirrung im Volke an; er verbietet dem Volke, dem römischen Kaiser zu gehorchen; er sammelt das Volk unter seine Fahne als ein König. Ist es schon ein Verbrechen, Verwirrung anzurichten, da Tiberius *(sub Tiberio quies, Tacitus hist. 5, 9)* Ruhe im Lande haben will: welch ein Verbrechen ist es, zur Steuerverweigerung zu mahnen: welch ein Verbrechen erst, den Kaiser abzusetzen und sich statt seiner zum Könige aufzuwerfen! *Hoc vero crimine*, sagt Calvin ganz richtig, *nihil odiosius apud Pilatum, cui nihil maiori curae erat, quam quietum imperii statum tueri.* Klug sind diese Synedristen wie die Schlangen: sie nehmen in aller Geschwindigkeit sehr geschickt eine Frontveränderung gegen Christus vor. Sie haben als den Sohn Gottes ihn zum Tode verurtheilt: sie wissen, dass diese theologische Frage den Heiden nicht interessirt, dass der Sohn Gottes von demselben höchstens für einen unschuldigen Schwärmer gehalten wird. Aus dem religiösen Verbrechen machen sie ein politisches: sie greifen aus dem Messiasbegriffe das Moment des Königs heraus: der Messias ist der König der Verheissung, welcher auf dem Stuhle seines Vaters David sitzen soll in Ewigkeit. Sie wissen recht gut, dass Jesus von aller Politik sich fern gehalten und dem Volke sich entzogen hat, wenn es ihn zum Könige haschen wollte (Joh. 6, 15): aber wird der Landpfleger so genau untersuchen, in welchem Sinne Jesus sich einen König nennen darf und nennt? Arglistig erläutern sie sein Bekenntniss *ἑαυτὸν Χριστὸν εἶναι* durch diesen Zusatz *βασιλέα*, fein und halbwahr formulirt man sein Bekenntniss „als die Prätension des Königthums“. Keim 3, 367.

Pilatus hat die Anklage vernommen, er hat nun mit dem Herrn zu verhandeln, denn Rechtsgrundsatz ist bei den Römern: *magistratus de confesso sumat supplicium. Quintilianus decl. 314.* Er verfügt sich wieder in das Prätorium und befragt dort den Verklagten. De Wette, Lücke, Meyer u. A., welche Joh. 18, 28 annehmen, dass der Heiland von den Juden schon in das Prätorium abgegeben worden sei, stossen dabei auf keine Schwierigkeit, höchstens finden sie hier eine Inkonsequenz bei Pilatus, der, statt einfach bei seiner Abweisung wegen mangelnden bestimmenden Klaggrundes zu verharren und zunächst Weiteres von den Juden zu erwarten, den Verklagten verhört. Eine solche Inkonsequenz mag auf den ersten Blick bei diesem Manne nichts befremdliches haben, je länger und genauer wir aber denselben in das Auge fassen, desto schwerer verstehen wir sie. Wir sehen, wie er sich wehrt, Jesum zu verdammen, wie er ein Mittel nach dem andern versucht, ihn loszulassen: sollte er sich zu einer Untersuchung

entschlossen haben, wenn nicht solche Anklagen vorgebracht waren, welche er nicht einfach niederschlagen konnte, ohne sich selbst auf das Schlimmste zu kompromittiren? Gezwungen, nothgedrungen, so scheint es mir wenigstens, befasst sich der Landpfleger mit dieser Angelegenheit: die Verhältnisse, hier also die von Lukas berichteten Klagepunkte, lassen ihm keine Wahl mehr: will er nicht den Verdacht auf sich laden, gegen Anzettlungen, die gegen seinen kaiserlichen Herrn gerichtet sind, gleichgültig, also pflichtvergessen zu sein, so muss er vorgehen. In das Prätorium begibt er sich: dort spricht er mit dem Erlöser. Warum thut er es nicht draussen, dort steht ja der Herr, dort sind auch die Ankläger? Offenbar will er Jesum allein hören, ihn so verhören, dass er in seinem Gespräche mit ihm von Niemandem gestört werden kann. Lange freilich ist der Ansicht, Einige von den Synedristen seien, um dieser Vernehmung beizuwohnen, in das Prätorium mit hineingegangen: sie hätten sich lieber verunreinigt und die Festfeier verschoben, was ja möglich war. Allein Keiner weiter ist auf diesen Gedanken gekommen, die Andern haben insgesammt den Eindruck empfangen, dass das Gespräch in dem Prätorium im strengsten Sinne des Wortes ein Zwiegespräch ist, dass keine Zeugen, am Wenigsten Ankläger gegenwärtig sind. Calvin schreibt: *probabile est, multa ultro citroque fuisse dicta, quae evangelista subticet, quod etiam promptum est ex aliis colligere. Sed hic noster in uno capite maxime insistit; Pilatum sedulo percunctatum esse, iustene an iniuste tractus esset Christus in iudicium. Coram populo, ubi seditio fervebat, nihil potuit agi nisi tumultuose.* Diesen letzten Gedanken spricht Chrysostomus bereits aus: *μεγάλην τινὰ εἶχε ὑπόνοιαν*, sagt er hom. 84 in Joh., *περὶ αὐτοῦ καὶ ἐβούλετο μὴ θορυβούντων Ἰουδαίων πάντα ἀκριβῶς μαθεῖν.*

Woher Johannes eine so genaue Kunde von diesem Dialoge hatte, ist in der neueren Zeit vielfach gefragt worden. Gurlitt vermuthet, dass Pilatus oder wenigstens seine Umgebung die Quelle sei; nach Lange haben die mithineingegangenen Synedristen Mittheilungen gemacht; nach Lücke fand das Verhör im Prätorium an einem solchen Orte statt, dass man draussen jedes Wort vernehmen konnte und draussen stand der Evangelist. Baur, Strauss und Keim lassen den Evangelisten diess Pilatusdrama, wie es Keim bezeichnet, welches aus drei Hauptakten besteht: A. erstes Verhör in der Statthalterei (18, 28—40); a) Pilatus und die Juden (28—32), b) Pilatus und Jesus (33—37), c) Pilatus und die Juden (38—40); B. die Geisselung (19, 1—12), a) die Geisselung (1—3), b) *ecce homo* (4—6), c) *filius Dei* (7—11); C. Tribunal-Entscheid (19, 12—16), (unter A. gipfelt der Rettungsversuch in 18, 38, 39; unter B. sind drei Rettungsversuche 19, 4, 6, 12, hervorragend wichtig die zwei 19, 4, 12; unter C. sind zwei scharfe Nachklänge 14, 15), ganz selbstständig komponiren. Wir finden hier nicht das Kunstwerk eines Dramatikers, sondern das Referat eines nüchternen Historikers, welches sich schwerlich auf Nachrichten von Seiten des Pilatus und der Hohenpriester, noch auf eigene Ohrenzeugenschaft gründet, sondern auf Mittheilungen, welche der Herr nach seiner Auferstehung seinen Aposteln gelegentlich gemacht hat.

Pontius Pilatus legt dem Gefangenen und Verklagten, nach allen vier Evangelisten, nur die eine Frage vor: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Der Richter erscheint als ein verständiger, scharfsinniger Mann. Drei Anklagen hatte der Hoherath vorgebracht: er erkennt aber auf den ersten

Blick, dass diese drei Anklagen nicht von gleicher Bedeutung sind, dass der erste und zweite Klagepunkt in dem dritten enthalten sind; dass in diesem Punkte, dass er sich für Christus den König ausgebe, alles Andere ruht. Weiss er, wie es mit dem Königthume, mit dem Königreiche Christi steht, so weiss er Alles, was er wissen muss, um in diesem Handel klar zu sehen und gerecht zu urtheilen. Ohne Umschweife stellt er die Alles entscheidende Frage: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Das *σύ* hat Nachdruck: der Landpfleger kann sein Erstaunen nicht verbergen, dass dieser Mensch, welcher vor ihm steht, ein König, ja der König der Juden sein soll; er hat lange genug in dem jüdischen Lande gelebt, um wissen zu können, was diese von dem Könige, auf welchen sie warten, für grosse, wunderbare Dinge erwarten: und dieser Jesus soll der Ersehnte und Gepriesene sein? Gerhard sagt: *potest etiam cogitari, quod demonstrativum σύ peculiarem quandam emphasin contemptus et irrisionis contineat. Tu qui vilibus vestimentis indutus catenam non auream, sed ferream gestas, qui solus sine ullo comitatu aut satellitio stas, qui nihil regium prae te fers, tune es rex Judaeorum? num eorum rex es, a quibus ligatus et vinctus huc adductus es, a quibus etiam ad mortem deposceris?* Hat Gerhard Recht, liegt in den Worten des Pilatus nicht bloss Befremden, sondern auch Geringschätzung und Spott, was Meyer, Luthardt u. A. auch glauben? Hengstenberg gibt das Erstere zu, ein Kontrast der Erscheinung Jesu gegen die königliche Würde sei ausgesprochen, aber keine Verachtung; mit Recht habe Lange schon bemerkt, dass Pilatus von Anfang an von einem heiligen Schauer vor Jesus ergriffen sei, der jede Regung des Spottes fernhielt und ihn antrieb, durch gründliche Untersuchung seiner Sache seine Unschuld an das Licht zu bringen. Ich kann dem nicht beitreten: es ist richtig, dass der Landpfleger den verletzenden Stachel seines Spottes später nur gegen die Juden kehrte, aber hindert das anzunehmen, dass er im Anfang den Judenkönig wie das Judenvolk behandelte, und zeigt sich in V. 35 wirklich jener heilige Schauer vor Jesus? Wie sollte dieser auch von Anfang an auf Pilatus solch einen Eindruck gemacht haben? Er imponirte ja nicht durch seine persönliche, leibliche Erscheinung: er imponirt durch sein Wort und sein sittliches Verhalten. Diesen beiden Mächten unterliegt auch Pilatus: er spottete anfänglich über den König, welchen die Juden anklagten, sobald er aber durch das Verhör diesen König näher kennen lernte, konnte er ihm seine Anerkennung nicht verweigern, musste er ihm auch huldigen, indem er vor ihm die Waffe senkte und streckte, mit welcher er sonst gegen die Juden kämpfte. Gut sagt Calvin: *quod autem prae aliis omnibus odiosum erat, sumit Pilatus, ut eo transacto solvat reum.*

Auf die Frage des Richters antwortet der Verklagte mit einer Gegenfrage: *ἀφ' ἑαυτοῦ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλοι σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ;* Es ist diese Frage nicht ganz klar. Viele — Gerhard weiss schon von solchen, Grotius, Neander, Olshausen, Godet gehören zu ihnen — meinen, der Herr wolle ermitteln, ob Pilatus den Ausdruck *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* im jüdisch-theokratischen oder in dem römisch-politischen Sinne verstehe. Wir wollen nicht mit Meyer dagegen bemerken, dass eine solche Scheidung der Messiasbegriffe bei Pilatus weder vorauszusetzen, noch durch die Frage zu veranlassen war, sondern entgegnen einfach: eine solche Scheidung der Begriffe war unvollziehbar. Mit Recht hat Tholuck schon darauf aufmerksam gemacht, dass auf dem jüdisch-theokratischen Standpunkte,

welchen die Ankläger einnahmen, der König der Juden durchaus nicht bloss ein geistlicher Herr war, sondern auch ein leiblicher, weltlicher: und diese Anschauung theilten nicht bloss die Juden der damaligen Zeit, sondern auch die Propheten, wenigstens unterscheiden sie nirgends scharf zwischen dem sittlich-religiösen Reiche des kommenden Messias und den Weltreichen. Nach de Wette, Lücke, Baumgarten-Crusius, Meyer macht der Herr von dem Rechte Gebrauch, den Urheber der Anklage, die in der Frage lag, zu erforschen, zu erkunden also, ob Pilatus von sich selbst und ohne fremdes Anbringen, oder aber auf Angaben Anderer ihm jene Frage vorlege. Allein hat er nicht draussen gestanden und mit seinen eigenen Ohren gehöret, was die Juden gegen ihn vorgebracht haben? Und selbst, wenn er bei dem Anklageakt gegen die Sitte der Römer, welche auch in Palästina beobachtet wurde, Act. 25, 5 ff., 16, nicht gegenwärtig gewesen wäre, so hätte er darnach zu fragen nicht Noth gehabt: hatten die Hohenpriester ihn nicht als einen Verbrecher dem Landpfleger überantwortet, mussten sie da nicht auch eine bestimmte Anklage, welche ihr Erscheinen vor diesem Tribunale rechtfertigte, erhoben haben? Die ältesten Ausleger finden in dieser Frage bald einen Tadel, bald eine Warnung ausgesprochen. Euthymius fasst sie als eine ernste Rüge: *οὐκ ὡς ἀγνοῶν, ἀλλὰ καθαπτόμενος αὐτοῦ*, frägt der Herr, *διότι οὐ συμπαρέστησεν αὐτοὺς δεῖξαι σημεῖα τῆς ἀποστασίας καὶ τυραννίδος, ἵνα καὶ μᾶλλον καταισχυνθῶσιν.* Allein dieser Tadel ist durch Nichts motivirt und angedeutet. Lässt sich der Heiland überhaupt in eine Discussion mit seinen Verklägern ein? Will er nicht Alles gottergeben dulden, was sie über ihn bringen? Eine Mahnung, auf seiner Hut zu sein, einen Hinweis auf die falsche List der Ankläger enthält nach Andern diese Gegenfrage. Chrysostomus, welchen Theophylactus ausschreibt, bemerkt zu dieser Stelle: *τὴν πονηρὰν τῶν Ἰουδαίων ἐκκλύψαι γνώμην θέλων;* Calvin: *responsum Christi huc tendit, in ea accusatione nihil esse coloris. Ita obliquam refutationem continet, acsi diceret: mihi ridicule crimen obiicitur, cuius ne minima quidem suspicio in me cadit;* Gerhard: *ut Pilatum officii sui admoneret et latentem animi sensum in lucem produceret;* Grotius paraphrasirt gut: *tot iam annis praesidem aeis et imperii romani maiestatem non negligenter tutaris, compertumne tibi est aliquid, quod me imperii turbati suspectum faceret? quod si tibi nihil tale compertum est, sed alii hoc suggesserunt, vide, ne vocis ambiguo fallaris. Ita prudenter ex praeside id vult elicere, quod ipsi ad ulteriorem responsionem viam paret?* Es folgen Lampe, Bengel, Kühnöl, Tholuck, Luthardt, Hengstenberg u. A. Wir schliessen uns diesen Vorgängern an. Nicht aus Unwissenheit fragt Jesus; er weiss sehr wohl, wer ihn als den König der Juden bei Pontius Pilatus verdächtigt hat: er sagt ihm aber nicht in das Gesicht, das haben dir die Juden erst eingegeben, sondern fragt ihn, was viel feiner und wirksamer ist, ob er aus eigner Wahrnehmung oder auf Angeben der Obersten des Volkes so rede. Der Landpfleger soll, wenn er es einen Augenblick vergessen hat, daran erinnert werden, und wenn er es nicht vergessen hat, gebeten werden, es doch zu bedenken, dass er, der doch ein wachsames Auge hat und von allen Enden des Landes her Berichte empfängt, gar nichts davon weiss, dass er sich als den König der Juden proklamirt und das Volk zum Abfall von Rom aufgefordert hat, dass die Hohenpriester und Aeltesten des Volkes, deren Gesinnungen ihm zur

Genüge bekannt sind, ihm solche politische, revolutionäre Bestrebungen allein zur Last legen.

Pilatus war auf eine solche Gegenfrage nicht gefasst: seine Antwort: *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας;* ist nicht ruhig, sondern hitzig. Offenbar hat den stolzen, vornehmen Römer etwas in der Gegenfrage Christi verletzt. Gut sagt Luther: „obschon diese Antwort nöthig ist, dennoch verdriesst es Pilatum ein Wenig, dass der Herr ihm, wie es scheint, so stolze Antwort gibt und spricht: bin ich ein Jude? u. s. w. Als sollte er sagen: ich weiss nichts von euren jüdischen Gesetzen und Händeln, ob du ein König werden willst oder nicht: ich sage auch solches nicht von mir selber, sondern du bist also bei mir angeklagt, darum sage, wie es zugegangen ist, dass du ein König sein wollest wider den Kaiser." Wie konnte der Landpfleger aber sich durch die Gegenfrage Christi so beleidigt fühlen, dass er so gereizt herausfährt? Verschiedenes mag zusammengekommen sein, um diese unglückliche Stimmung bei ihm zu erzeugen. Er hat kurz und bündig gefragt, er will den Handel schnell erledigen: Jesus antwortet aber nicht rund heraus, sondern erkundigt sich erst; die Verhandlung zieht sich dadurch in unliebsame Länge. Die ganze Anklage hat überdem in seinen Augen keinen Werth, es ist ein Schulgezänk der Juden: der Herr sieht die Sache aber nicht so an, er legt ihr eine Bedeutung bei, welche sie in des Römers Augen durchaus nicht besitzt. Dieses erscheint ihm als Selbstüberschätzung. Soll er nicht merken, dass der Verklagte ihn mahnt, sich von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes nicht hinter das Licht führen zu lassen? Was hat dieser Gefangene ihn zu warnen? Er bedarf dessen nicht, er ist viel zu einsichtig, als dass er sich durch Andere erst die Augen müsste öffnen lassen. *Μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;* fragt er vornehm und seiner Abkunft und Stellung sich bewusst. Nachdrucksvoll steht *ἐγώ*: ich, der Römer, ich, euer Landpfleger, ich bin doch kein Jude? Mir kann man doch nicht zumuthen, nicht zutrauen, dass ich mich um euere häuslichen Angelegenheiten, um euere Träumereien und Streitigkeiten, um diese Narrentheidinge kümmere! Jesus erfährt aus diesem Worte, dass Pilatus den ganzen Handel als eine Sache betrachtet, welche ihm als Stellvertreter des Kaisers mit Haut und Haaren nichts angeht, dass er den König der Juden für einen unschuldigen Menschen erachtet, welcher mit der hohen Politik nichts zu schaffen hat und dem römischen Staate keine Gefahr bereitet. Er hat nicht die Obersten des Volkes ersucht, ihn festzunehmen und vor seinen Richterstuhl zu stellen: er hat durchaus kein Interesse bei dieser Sache. Nicht aus sich selbst, sondern auf Grund der wider ihn erhobenen Anklage hat er ihn gefragt, vernimmt er ihn jetzt. *Τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί;* Man darf aus dem vorausgeschickten *τὸ ἔθνος τὸ σόν* wohl schliessen, dass die Hohenpriester nicht allein vor Pilatus stehen: nach den Synoptikern ist der Hoherath zur Stelle. Denkt Pilatus unter diesen *τὸ ἔθνος τὸ σόν* an diese *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*? Sie repräsentiren allerdings als die Häupter der Nation dieselbe. Allein eigenthümlich ist es doch, dass dann neben die *ἀρχιερεῖς* nicht diese *πρεσβύτεροι* gestellt werden, was das Nächstliegende und Korrekteste gewesen wäre. Wir verstehen daher unter *τὸ ἔθνος τὸ σόν* nicht Stellvertreter, Erwählte des Volkes, sondern das Volk, die Menge selbst.

Das Volk, welches jenen stattlichen Zug zu dem Palaste des Pilatus sich bewegen sah, schloss sich ihm an, es sammelte sich um die Vornehmsten von Minute zu Minute in dichteren Massen, es erfüllte schliesslich den ganzen freien Platz. Das Volk, das gesammte Volk verklagt Christum und nicht bloss dieses gemeine, dumme Volk, sondern auch — das *καί* ist, wie Gerhard schon gesehen hat, durch *et quidem* zu übertragen — die Hohenpriester, die Elite desselben. Steht es aber so, dass das Volk in seinen Häuptern und Gliedern den Herrn überantwortet hat, so muss er nothwendig etwas gethan haben, wodurch er das gesammte Volk in allen Schichten wider sich in Harnisch gebracht hat: *τί ἐποίησας;* Er muss irgend etwas verbrochen haben. Was es ist, weiss Pilatus nicht: dass es das nicht ist, was die Hohenpriester und Obersten in ihrer Anklage angegeben haben, weiss er aber bestimmt. Er will klar sehen, wie es einem Richter gebührt.

Jesus kann sich einer bestimmten Erklärung nicht entziehen. Er ist Mensch geworden, hat sich damit auch allen menschlichen Ordnungen unterstellt: er, der Gott alle Zeit gegeben hat, was Gottes ist, gibt auch dem Kaiser, dessen Person hier der Abgesandte des Kaisers vertritt, was des Kaisers ist. Ein Bekenntniss legt er desshalb jetzt ab, auf welches Paulus 1 Tim. 6. 13 schon mit den Worten hinweist: *παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν.* Dieses schöne Bekenntniss auf die Frage: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* lautet nach dem vierten Evangelisten: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.* Gerhard bemerkt: *haec est pulcherrima illa descriptio regni Christi, quam d. apostolus 1 Tim. 6, 13 merito vocat καλὴν μαρτυρίαν καὶ ὁμολογίαν, bonam testificationem et confessionem. Exprimitur enim tum negate, quale non sit regnum Christi, videlicet non terrenum, mundanum aut politicum, tum affirmate, quale igitur sit, videlicet regnum veritatis.*

Christus ist also ein König: er hat schon ein Königreich; es ist hier, was nicht zu übersehen ist, *ἔστιν* gesetzt und nicht *ἔσται*, das Präsens und nicht das Futurum. Sein Königreich steht aber mit den andern Königreichen in dieser Welt nicht auf gleicher Stufe: jene Königreiche in dieser Welt sind von dieser Welt, sein Königreich ist aber nicht von dieser Welt, obgleich es in dieser Welt ist. Denn unmöglich kann er sein Königreich aus dieser Welt in eine zukünftige, unsichtbare Welt hineinverlegen wollen, steht er ja doch in dieser Welt vor dem Landpfleger und bekennt sich als einen gegenwärtigen, als einen in die Welt gekommenen König. Nur auf einen Unterschied seines Reiches von den Reichen dieser Welt macht er aufmerksam. Es gibt ja noch viele Unterschiede, wie wir aus Gerhard lernen können: *differunt namque 1. modo administrationis — mundana regna administrantur vi externa et gladio corporali — sed regnum Christi administratur exterius per verbum et sacramenta, interius per efficacem spiritus sancti operationem —. 2. subiectis. Regna huius mundi occupant arces, munitiones, urbes; Christus occupat corda hominum. — Regna mundana imperant corporibus et bonis hominum, sed Christi regnum dominatur conscientiis —. 3. bonis, quae in utroque regno distribuuntur. Regna huius mundi conferunt pacem et incolumitatem externam, sed in Christi regno confertur pax interna conscientiae, gratuita peccatorum remissio, iustitia, inhabitatio*

spiritus sancti et vita aeterna —. 4. specie externa. Regna huius mundi splendorem externum sectantur, sed Christi regnum habet abiectam et contemptam speciem coram mundo —. 5. praesidiis. Reges mundani indigent pecunia et militibus ad regnorum suorum defensionem, sed ecclesia defenditur a Deo, qui est custos Israelis —. 6. amplitudine. Regna huius mundi sunt particularia, nullus umquam totum terrarum orbem suae potestati subiecit, ut vere dici possit rex catholicus sive universalis: sed Christi regnum exporrigitur per totum mundum —. 7. duratione. Regna huius mundi sunt ὀλιγοχρόνια, succedunt sibi invicem et tandem pereunt omnia, sed regnum Christi est perpetuum ac aeternum. Der Herr betont aber nur einen Unterschied und zwar mit dem vollsten Rechte, denn dieser beweist die politische Ungefährlichkeit seines Reiches unwidersprechlich: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Er weist auf den Ursprung seines Reiches hin. Die andern Reiche in dieser Welt sind aus dieser Welt gleichsam als Naturprodukte aus innerer Nothwendigkeit hervorgegangen. Sie entstammen dieser Welt: theils so, dass die weltlichen Lüste, die Herrschsucht, der Ehrgeiz diesen und jenen getrieben haben, sich zum Herrn über die Andern aufzuwerfen und so der Herrschaft sich zu bemächtigen, theils so, dass weltliche Ursachen — gemeinsame Nationalität, natürliche Grenzen, die Gleichheit der Interessen — die Stiftung eines Reiches bewirkt haben. Das Königreich Christi, obgleich es in dieser Welt gegründet wird und alle Reiche dieser Welt einnehmen soll, ist dieser Welt nicht entsprungen, ist kein Naturprodukt, sondern ein Werk der Gnade, eine Stiftung Gottes. Nicht natürliche Ursachen haben diese Wirkung gehabt, nicht natürliche Kräfte dieses Reich gebaut: οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Gehört es dieser Welt an, ohne jedoch aus dieser Welt hervorgegangen zu sein, so liegen die Ursprünge und Wurzeln, die treibenden Gedanken und waltenden Kräfte dieses Reiches ausserhalb τοῦ κόσμου τούτου, in der überirdischen, höheren, oberen Welt. Auf diese Genesis des Königreiches weist Christus im 37ten Verse nochmals hin: ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, hereingetreten ist er in diese Welt aus einer andern. Ist aber Jesu Königreich nicht von dieser Welt, so kann dieses Reiches Art und Weise, Charakter und Wesen nicht weltlicher Natur sein, so muss es sich wesentlich von den Reichen dieser Welt unterscheiden. Offenbar will der Herr auf diesen wesentlichen Unterschied seines Königreiches von den andern Reichen in den Worten: οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου hinweisen: er führt den angedeuteten Unterschied in der nächsten Antwort weiter aus. In den Reichen dieser Welt sticht es sich um das Herrschen, in seinem Reiche um das Dienen; dort führt das leibliche Schwert das Regiment, hier aber das geistliche Schwert des Evangeliums. Sein Reich ist ein Reich, in welchem von der Wahrheit gezeugt und in der Wahrheit gelebt wird: es ist kein leiblich, kein weltlich, sondern ein geistlich Reich, das Himmelreich. Gut sagt Calvin: *fatetur his verbis, se regem esse, sed quantum ad probandam innocentiam satis erat, diluit et purgat calumniam. Negat enim quicquam dissidii esse regno suo cum politico ordine, acsi diceret: falso accusor, acsi tentassem aliquid turbare aut novare in publico statu. Concionatus sum de regno Dei, sed illud spirituale est: ideo non est, cur me regni affectati suspectum habeas.* Damit Pilatus diese Aussage nicht für eine Ausflucht, für eine Ausrede halte, macht Jesus ihn auf einen Umstand aufmerksam, welcher die Nichtzugehörigkeit seines Reiches zu den Reichen aus dieser Welt ausser allen

Zweifel stellt. Eine *demonstratio ad oculos* führt er in den folgenden Worten: *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις.* Die Reiche, welche weltlichen Ursprungs und Wesens sind, können sich ohne weltliche Mittel nicht halten, setzen, wenn das Leben ihres Oberhauptes in Gefahr schwebt, Alles in Bewegung und rufen zu seiner Vertheidigung und Errettung Alles, was nur die Waffen schwingen kann, zu Hülfe. Dem Könige stehen reisige Knechte, streitbare Diener zur Verfügung, welche mit fleischlichen, sichtbaren Waffen für ihn eintreten. Wenn das Reich Christi ein weltlich Reich wäre, so hätte er auch seine Prätorianer, wie der Kaiser in Rom, seine Leibgarde, wie die andern Könige auf Erden: er aber hat nichts von dergleichen. Er ist nicht ein König ohne Land und Leute: er hat Diener, welche ihm eigenthümlich zugehören — *οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί* —, sie würden, wenn sein Reich nicht ein geistlich Reich wäre, welches alle fleischlichen Waffen, alle äusseren Gewaltmassregeln verabscheut, gekämpft haben, dass er den Juden nicht überantwortet werde, seinen Todfeinden nicht in die Hände falle. Hat Pontius Pilatus etwas von solch einem verzweifelten Kampfe der *ὑπηρέται* Christi gehört? Hat er nicht gehört, dass der König seinen Dienern geboten hat, das Schwert in die Scheide zu stecken, dass er sich freiwillig in die Hände seiner Feinde gegeben hat? Der König, welcher, wenn es ihm selbst an das Leben geht, absolut nichts von äusserer Gewalt wissen will, kann unmöglich ein äusserliches Machtreich besitzen. Wir verstehen unter jenen *ὑπηρέται οἱ ἐμοί* nicht mit Gerhard *(tacite innuit, se habere ministros, videlicet sanctos angelos)*, Bengel *(ministri, qui non sunt de hoc mundo)*, Stier die Engel entweder ganz allein, oder doch wenigstens auch (so Lampe); auch glauben wir nicht, dass der Herr hier an keine bestimmten Diener gedacht, sondern nur gesagt habe, wenn ich der König eines irdischen Reiches wäre, so hätte ich auch dem entsprechend Diener, die für mich kämpfen würden, was Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Hengstenberg, Luthardt wollen; denn was wusste der römische Landpfleger von den Engeln Gottes und musste er nicht, wenn Jesus sich als einen realen König bekannte, an wirkliche, vorhandene Diener desselben denken? Diese *ὑπηρέται οἱ ἐμοί* sind die Apostel, und alle andern Anhänger, so richtig schon die alten Väter und neuerdings wieder Meyer, Godet u. A. *Mundus regna sua tuetur armorum pugna*, sagt Bengel, nichts dergleichen ist versucht worden: der Schluss steht also fest: *νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.* Richtig bemerkt derselbe zu *νῦν*: *particula adversativa, non temporis:* es bringt die *conclusio* aus dem Gesagten. Sein Reich ist nicht *ἐντεῦθεν*, welches nur ein anderer Ausdruck für *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* ist, denn es weist wieder auf den Ursprung des Reiches hin. Es ist nicht von hinnen, nicht aus dieser Welt — aus weltlichen Absichten, durch weltliche Kräfte, zu weltlichen Zwecken gestiftet. Es hat seinen Ursprung in einer höheren Ordnung der Dinge, seine Kräfte sind die Kräfte der zukünftigen Welt, seine Zwecke und Ziele liegen in dem Himmel. Zu beachten ist, dass der Herr dem römischen Landpfleger gegenüber, um die Art seines Reiches ihm darzustellen, sich nicht auf die Schrift bezieht, ein solcher Schriftbeweis war nur bei den Pharisäern und Hohenpriestern angebracht; dem Heiden, der die Schrift nicht kennt, deducirt er das Wesen seines Reiches aus dem Thatbestande, aus welchem sich, wenn man nur seinen Verstand gebraucht, Alles abziehen lässt.

Pilatus hat verstanden, dass Jesus Anspruch darauf erhebt, ein König zu sein: er fragt nachdrücklicher noch als das erste Mal: *οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ;* Man pflegt trotz des Einspruches, welchen Rost erhoben hat, *οὔκουν* und *οὐκοῦν* so zu unterscheiden, dass *οὔκουν* ist *non igitur* oder fragend *nonne igitur*, und *οὐκοῦν ergo* mit Wegfall der Negation. Liest man, was verstattet ist, denn die Accente sind ja spätere Zuthat: *οὔκουν βασιλεὺς εἶ σύ;* so könnte es heissen: bist du demnach nicht ein König? *nonne ergo rex es?* Aber wie soll Pilatus nach der bestimmten, keinen Zweifel zulassenden Erklärung noch zu dieser Frage kommen? Wir lesen desshalb *οὐκοῦν*. Allein dasselbe lässt sich nicht mit Kühnöl und Bretschneider gleich *non igitur* nehmen, es müsste dann *οὐκ οὖν* getrennt geschrieben werden, sondern nur als einen Schluss ziehendes oder eine Frage stellendes *ergo*. Hengstenberg, Stier u. A. erklären sich für das Erstere, Lücke, Winer, Meyer, Godet für das Letztere. Eine Frage ist passender in dem Munde des Untersuchungsrichters: diese Frage ist aber schwerlich eine Frage, auf welche derselbe eine Antwort begehrte, sondern eine Frage der Verwunderung, des Staunens. Pilatus kann sich nicht denken, dass Jesus es mit seiner Königswürde und seinem Königreiche ernstlich meine: seine ganze Erscheinung hat nichts gemein mit den Kaisern und Königen, welche er in dieser Welt hat kennen gelernt, entbehrt so ganz der äusseren Pracht und Macht, welche er als die nothwendigen Attribute eines Königs erkannte, dass es ihm über seinen Horizont hinausgeht, wie dieser Mensch ein König sein kann und will. Ein König bist du, nicht wahr? so übersetzt Winer, Luthardt: also wirklich ein König bist du? Es wollen sich mehrere Ausleger — ich nenne nur Olshausen, Stier — nicht entschliessen, diese Frage des Pilatus als Spott und Hohn zu fassen: allein derselbe ist unverkennbar. Was sich in der Frage: *τί ἐστιν ἀλήθεια;* unzweideutig ausspricht, kündigt sich in dieser Vorfrage schon deutlich an. Wenn Stier behauptet, dass der Ernst, mit welchem Jesus dem Landpfleger antwortet, diesen Spott ausschliesse, so übersieht er, dass derselbe in so fern eine Berechtigung hatte, als jener von keinem andern Reiche als von einem weltlichen Reiche je etwas gehört hatte, und dass der Herr den Spott dadurch zurückweist, dass er mit einer ernsten Gewissensmahnung an den Spötter herantritt.

Jesus lässt den Pilatus nicht ohne Antwort: es muss uns das befremden, denn er hat sich nur zu den allernothwendigsten Erklärungen in den vorangegangenen Verhören herbeigelassen, und hat er hier nicht schon gesagt, was, um sich von jedem Verdacht politischer Herrschsucht zu reinigen, zu sagen war? Hengstenberg meint, dass jetzt noch etwas an dem Pilatus zu gewinnen gewesen sei. Es wäre darauf angekommen, dass er die Seite seines Wesens, welche der Wahrheit einen Anschliessungspunkt darbot, zur Entfaltung gelangen liess. Mit dem Momente, wo er seinem Interesse den Vorzug gegeben, habe sich Jesus von ihm abgewandt. Der Antheil, welchen Pilatus an der Wahrheit genommen habe, soll darin bestanden haben, dass er sich nicht für vortrefflich hielt, sich nicht wie die Pharisäer selbst rechtfertigte. Er sei kein Heuchler, sondern wie Nathanael frei vom Truge gewesen. Ich kann Hengstenberg weder hinsichtlich der Motivirung des Redestehens Christi, noch hinsichtlich der Charakterschilderung des römischen Landpflegers zustimmen. War die Erklärung Jesu, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei, für den Richter wirklich genügend? Als König war er von den Obersten seines Volkes vor dem Stellvertreter des

römischen Kaisers angeklagt worden, hat er sich in der That von dieser Beschuldigung dadurch vollkommen gereinigt, dass er aussagt: mein Reich ist nicht von dieser Welt? Der Richter kennt keine anderen Reiche als Weltreiche und ist nicht verpflichtet, die Erklärung eines Angeklagten auf Treu und Glauben anzunehmen; er muss sich überzeugen, ob die Aussage des Inkulpaten nicht eine Ausrede ist, ob sie mit der Wahrheit besteht. Als König hat der Herr in seiner ersten Erklärung dem Pilatus sich zu erkennen gegeben, mit keiner Sylbe leugnet er, dass er ein König sei: der Landpfleger ist vollkommen in seinem Rechte und bleibt streng bei seiner Pflicht, wenn er auf dieses Bekenntniss hin sofort weiter inquirirt: so bist du dennoch ein König? Christus erkennt das Recht und die Pflicht des Pilatus zu dieser Frage an: er weiss selbst recht gut, dass in einem Verhöre die einfache Erklärung: mein Reich ist nicht von dieser Welt, nicht genügt, dass eine bestimmte Aussage erforderlich ist, was denn das Wesen, die Bestimmung dieses Reiches ist. Nicht psychologisch, sondern einfach logisch ist meiner Ansicht nach das Redestehen des Heilandes zu erklären. Ist Pilatus wirklich ein Mann, welcher nicht wegen des Amtes, welches ihm befohlen ist, sondern wegen des Zustandes seines Herzens eine Antwort Christi verdient? Hengstenberg findet in ihm in gewisser Hinsicht eine Nathanaelsseele, er soll sich nicht für vortrefflich gehalten haben und weit von dem Gerechtigkeitswahne der Pharisäer entfernt gewesen sein. Ich weiss nicht, woher er diese Wissenschaft hat: die Evangelien schildern ihn durchaus nicht als einen Mann, welcher eine Erkenntniss seiner Sünde besass und ohne Trug war. Sucht er sich nicht selbst ächt pharisäisch zu rechtfertigen? Betrügt er nicht das Volk und sich selbst mit dem scheinheiligen Spiele des Händewaschens, nachdem er den Unschuldigen seinen Feinden überantwortet hatte? Rechtfertigt er sich da nicht selbst: sucht er nicht die Schuld von dem Unrecht, welches er selbst begeht, auf Andere ausschliesslich zu laden? Nicht weil an dem Landpfleger noch etwas zu gewinnen ist, steht Christus ihm Rede, sondern weil er als Angeklagter die Pflicht hat, dem von der Obrigkeit bestellten Richter sich in dem Umfange zu erklären, dass er klar sieht und in der Lage sich befindet, ein gerechtes Urtheil zu fällen.

Jesus antwortet nach den Synoptikern, die hier wieder einsetzen, einfach: *σὺ λέγεις*, hingegen nach Johannes ausführlicher: *σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι*. Der *textus receptus* hat hinter dem *εἰμί* noch ein *ἐγώ*, wofür allerdings der Codex Alexandrinus ist: da aber der Codex Sinaiticus wie der Vaticanus nur ein *ἐγώ* zwischen *εἰμί* und *εἰς τοῦτο* lesen und dieses besser zu dem folgenden Satze gezogen wird, so geben wir es hier mit Luthardt und Tischendorf auf. Das *ὅτι* kann verschieden gefasst werden. Erasmus, Luther, Godet nehmen es recitativ: die Vulgata gibt es mit *quia* wieder, begründend verstehen es auch Beza, Bynaeus, Lücke, de Wette, Bleek, Tholuck, Luthardt, Meyer u. A. Ich ziehe das Letztere vor, weil es in den ganzen Tenor der Rede, in welcher nachgewiesen werden soll, inwiefern sich Jesus einen König nennen kann, besser hineinpasst. Seltsam legt Augustinus dieses Wort so aus: *non quia regem se timuit confiteri: sed tu dicis, ita libratum est, ut neque se regem neget (rex est enim, cuius regnum non est de hoc mundo) neque regem talem se esse fateatur, cuius regnum putetur esse de hoc mundo. Talem quippe ille sentiebat, qui dixerat, ergo rex es, tu cui responsum est: tu dicis, quia rex sum ego. Dictum est enim: tu dicis, acsi*

dictum esset, carnalis carnaliter dicis. Der Herr bekennt sich ohne Umschweife auf das Bestimmteste als einen König und gibt sofort die deutlichsten Erklärungen über das Reich ab, welches er als König besitzt und beherrscht. Hengstenberg freilich ist anderer Ansicht: auf das Königthum soll in diesen nächstfolgenden Worten auch nicht die leiseste Beziehung sein. „Die Worte," bemerkt er, „beziehen sich vielmehr auf das prophetische Amt Christi. Jesus lenkt, nachdem er sich als König bekannt hat, die Rede von dieser dem Pilatus schwer fasslichen Materie ab und einer andern Seite seines Wesens und Berufes zu, die dem Pilatus zugänglicher war." Allein das geht nicht an: die zwei Aussagen, dass er ein König und dass er ein Prophet sei, stünden dann ganz zusammenhangslos neben einander und die brennende Frage, in welchem Sinne er ein König ist, bliebe ganz unberührt. Das Königthum Christi muss mit seinem Prophetenthume auf das Innigste zusammenhängen: er muss, das legt der Zusammenhang ganz klar, ein König sein, weil er ein Prophet ist, in seinem Prophetenthume müssen die starken Wurzeln seines Königthumes liegen. Sehr nachdrucksvoll spricht er: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.* Es kann kein Zweifel entstehen: das pathetisch, energisch vorgestellte *ἐγώ* bietet dem *σύ* in der Frage des Pilatus die Stirne: dem geringschätzig dort gestellten *σύ* tritt dieses mit edlem Selbstbewusstsein betonte *ἐγώ* gegenüber. Pilatus mag alles andere eher in ihm erkennen als einen König: er ist dennoch ein König und zwar ein König, dem kein anderer König gleichet, denn er hat eine göttliche Mission empfangen von der grössten Tragweite und höchsten Bedeutung. Chrysostomus verbindet das erste *εἰς τοῦτο* mit dem vorhergehenden Satze: *βασιλεύς εἰμι*: Bengel selbst hält diese Verbindung noch für möglich: *Prius*, sagt er, *potest referri ad comma praecedens, de rege, ut innuatur n a t u s r e x, Matth. 2, 2: alterum ad subsequens, de v e r i t a t e.* Allein mit Recht wollen die anderen Ausleger insgesammt davon nichts wissen: der *Parallelismus membrorum*, die Konformität der Rede, würde auf das Empfindlichste verletzt. Eine müssige Tautologie, welche Beyschlag noch hier findet, ein Pleonasmus kann unmöglich dieses *εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* sein: wie sollte Christus, welcher sonst sich nicht gehen lässt, sondern in seinen Worten stets das rechte Mass hält, in dieser Stunde, wo Alles auf Entscheidung drängt, dazu kommen? Mehrere ältere Ausleger haben mit Theophylactus das *γεγέννημαι* auf die ewige Zeugung des Herrn als des Sohnes Gottes bezogen: mit Recht aber haben Chrysostomus und Augustinus schon das abgewiesen. Konnte Pilatus das Wort so fassen und verstehen? Er kann an nichts anders denken, als an Christi Geburt in dieser Zeit und bei dieser bleiben wir mit den beiden angeführten Kirchenvätern und den neueren Auslegern desshalb stehen. Das johanneische Evangelium erzählt allerdings nicht die Geburt des Herrn, aber es weiss, dass er auf keine andere Weise Mensch geworden ist, als durch die Geburt von einem Weibe, was Keim Angesichts dieses *γεγέννημαι* wie der *μήτηρ* 2, 3, 5. 19, 25 und 26 nicht hätte in Frage ziehen sollen. Es steht hier *γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*, welches letztere meist so gefasst wird, dass *ὁ κόσμος* der Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sein und ausgesagt werden soll, dass er sowohl dazu geboren als auch dazu von Amtswegen aufgetreten ist. Die Phrase *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* kann an und für sich schon diesen Sinn nicht leicht haben, denn

ὁ κόσμος bezeichnet nicht das *theatrum mundi*, sondern *mundus* überhaupt und der Eintritt Christi in diese Welt fällt nicht zusammen mit seinem Auftritt in dieser Welt, vor die Menschen. Sie kommt bei Johannes nicht an dieser einzigen Stelle vor, sondern öfters, so 9, 31. 11, 27. 12, 47. 16, 28. Die letzte Stelle, das gibt Beyschlag selbst zu, ist der von Grotius, Lücke, Baumgarten-Crusius, de Wette vertretenen Auffassung durchaus nicht günstig: hier steht der Aussage: ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον die andere: πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον gegenüber, wie dem ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός das καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. Bedeutet hier das ἀφίημι τὸν κόσμον ich trete von dem öffentlichen Wirken zurück, ich lege nun mein Amt nieder? Es geht schlechterdings so nicht: ἀφίημι τὸν κόσμον kann hier nichts anders aussagen, als dass er den Ort seines Aufenthaltes ändert, von der Erde in den Himmel zurückkehrt. Es koincidirt das γεγέννημαι mit dem ἐλήλυθα der Zeit nach, aber es ist durchaus nicht dasselbe. Fein bemerkt Bengel: γεγέννημαι, *natus sum. Significatur hic nativitas humana. Divinam non capiebat Pilatus. Declaratur tamen, non totum Jesu ortum contineri nativitate humana, quum, veni in mundum, subiungitur.* Selbst Meyer entschliesst sich zu der Bemerkung: „das ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον stellt die Geburt noch ein Mal, aber nach ihrem spezifischen, höheren Wesen, als Eintritt des Gottgesandten in die Welt dar, so dass das göttliche ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον 3, 17. 10, 36. 17, 18 korrelat ist. Das Gekommensein in die Welt verhält sich zum Begriff des Geborenseins, wie das Verlassen der Welt (16, 28) und zum Vater Gehen zum Begriff des Sterbens.“ Ganz kann ich aber mit diesem Zugeständniss noch nicht zufrieden sein: ich bestreite, dass ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον und ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον Korrelatbegriffe sind, und kann nur zugeben, dass sie sich nähern, dass sie mit einander verwandt sind. Es ist der Begriff ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον ein so weiter, dass sowohl Jesus, wie an den eben angezogenen Stellen, als auch Johannes der Täufer (vgl. 1, 6. 3, 28) der ἀπεσταλμένος sein kann. Wird aber in dem johanneischen Evangelium auch von dem Täufer ausgesagt, dass er in die Welt gekommen sei? Er sagt von sich, er sei gekommen, um zu taufen (1, 31) und es wird von ihm gesagt, dass er zum Zeugniss gekommen sei (1, 7), aber nie legt er sich das bei oder wird ihm das zuerkannt, dass er in die Welt gekommen sei? Der Unterschied zwischen beiden Phrasen ist dieser, dass das ἀποστέλλεσθαι das Kommen von einem fremden Willen abhängig macht und nichts darüber bemerkt, ob der Bote schon da ist, oder erst bereitet wird, wohingegen in dem ἐληλυθέναι enthalten ist, dass der Kommende *ex motu proprio*, aus eigenem Willen erscheint und also vor dem, dass er in der Welt erscheint, schon als Person subsistirt. Die persönliche Präexistenz ist in diesem ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον angedeutet: aus einem andern Sein also, was Lampe seiner Zeit schon ganz richtig erkannt hat, *qui venit*, schreibt er, *supponitur fuisse antequam veniret*, und Tholuck, Luthardt, Hengstenberg wieder annehmen, ist der Herr in dieses Dasein in der Welt hereingetreten. Dieses andere, vorweltliche Sein kann kein anderes Sein als in einer höheren Welt, in dem Himmel, bei Gott dem Vater gewesen sein, denn das Gekommensein in die Welt ist mit dem Ausgegangensein von dem Vater verbunden (16, 28). Die Menschen kommen ἐκ τῆς γῆς, der Herr aber ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (3, 31). Das Geborenwerden, das Kommen Christi in diese Welt ist in einer ganz bestimmten Absicht geschehen und diese Absicht

wird mit *εἰς τοῦτο* zwei Mal energisch angekündigt. Er ist dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, *ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.* Um der Wahrheit willen ist er da: diese Wahrheit ist als theoretische und praktische zugleich zu fassen, wie schon אֱמֶת nicht bloss die Richtigkeit der Erkenntniss, das Sichdecken des Dinges mit dem Begriffe, sondern auch die Richtigkeit, die Gerechtigkeit des Wandels, das Sichdecken der richtigen Erkenntniss mit dem Willen und Thun bedeutet. Dieser Wahrheit wegen ist Christus da: er soll für sie auftreten, eintreten als Zeuge. Er kann es und zwar kann er es allein: Alle, die es ihm nachthun wollen, können es nur in so fern, als sie sein Zeugniss annehmen und sein Zeugniss rein und lauter fortpflanzen. Er kann es, weil er von oben her in diese Welt gekommen ist, weil er bei dem Vater gewesen ist, in dem Schosse des Vaters gesessen hat. Der Welt eignet nicht die Wahrheit: die vortrefflichsten Menschen suchen nur nach der Wahrheit. Jesus ist in dem Besitze der Wahrheit, denn von dem ist er gekommen, der alle Dinge erkennt; er hat die Wahrheit gesehen und gehört, als er bei seinem Vater in dem Himmel war, 1, 18. 3, 11 ff. 3, 31 f., er ist mit einem Worte die Wahrheit. Die Lebensaufgabe Christi ist das Zeugniss der Wahrheit, das Zeugniss, welches im Interesse, zum Besten, zur Offenbarung der Wahrheit geschieht. Wie aber kann er, der zum Zeugen der Wahrheit geboren und in die Welt gekommen ist, sich einen König nennen? Was hat mit diesem Bezeugen der Wahrheit sein Königthum zu schaffen? Wie ist er, der wohlqualifizirte Zeuge der Wahrheit, ein König? Auf dem Berge in Galiläa spricht Jesus zu seinen Jüngern: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; darum gehet hin und lehret alle Völker (Matth. 28, 18 f.), er verkündet seine königliche Majestät und den Missionsbefehl den Seinen. Damit er in der That auch ein König sei über alle Welt, müssen seine Apostel mit dem Worte der Wahrheit in alle Welt hingehen. Ganz ähnlich nennt er sich hier zuerst wieder einen König und hernach einen Zeugen der Wahrheit, denn er gründet sich sein Königreich durch das Zeugniss der Wahrheit, und sammelt sich sein Volk des Eigenthumes durch sein unablässiges Zeugen. Der, welcher an dem Ende als der König kommt und sein Reich einnimmt, steht jetzt in der Zeit als Prophet vor uns: die Gegenwart des zukünftigen Königs ist der Zeuge der Wahrheit. Aus dem Zeugen entpuppt sich der König und die Wahrheit ist der Same und die Kraft seines Reiches. Der König ist in ein Prophetenkleid in dieser Zeit gehüllt: aber dieses Prophetenkleid verhüllt nicht völlig seine königliche Majestät. Denn Alle, welche sein Zeugniss im Glauben annehmen, beugen ihre Kniee in seinem Namen und gehorchen seinem heiligen Willen. Wer nimmt aber sein Zeugniss an? *Πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.* Nicht erst Bengel, welchem die neueren Ausleger sämmtlich zustimmen, sagt: *esse ex veritate praecedit, audire sequitur;* sondern Augustinus bereits hat diess klar erkannt, er bemerkt: *ac per hoc non ideo est ex veritate, quia eius audit vocem: sed ideo audit, quia ex veritate est, id est, quia hoc illi donum ex veritate collatum est.* Es bleibe die letzte Bemerkung vor der Hand auf sich beruhen, ohne Zweifel aber soll hier gesagt werden, dass das Hören auf die Stimme Christi davon subjektiv abhängt, darin bei dem Menschen seinen letzten Grund hat, ob er aus der Wahrheit ist oder nicht. Unmöglich kann hier das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* denselben Sinn haben, wie 1 Joh. 3, 19, was Baumgarten-Crusius

behauptet. Dort heisst *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* herkommen aus der vollen Wahrheit, seine Lebenswurzel haben in dem Mutterboden der in Jesu Christo uns erschienenen Wahrheit; hier setzt das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* nicht den Vollbesitz der geoffenbarten Wahrheit voraus, zu diesem gelangt der, welcher hier als *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* charakterisirt wird, erst dadurch, dass er, durch innere Wahlverwandtschaft von dem Vater zu dem Sohne hingezogen, auf die Stimme dessen hört, dessen Beruf es ist, der Wahrheit zu zeugen. Das Sein aus der Wahrheit hat verschiedene Stufen und Grade, wie ja auch das Sein der Wahrheit in dieser Welt verschiedene Phasen zu durchlaufen hat. Augustinus sagt: *cum Christus testimonium perhibet veritati, profecto testimonium perhibet sibi: eius quippe vox est: ego sum veritas, et dixit alio quoque loco: ego testimonium perhibeo de me.* Wir könnten sagen: jeder, welcher überhaupt die Stimme Christi zu hören bekommt, jeder, an welchen seine Stimme herantönt, ist aus der Wahrheit, denn der Gott, welcher den Menschen geschaffen, und zwar nach seinem Bilde geschaffen hat, ist die Wahrheit, oder, damit wir ganz in den Anschauungen des Johannes uns halten, denn alle Dinge sind durch das Wort gemacht und in ihm ruht das Leben wie das Licht aller Menschen. Aber der Evangelist verschweigt es nicht, dass das Licht nicht an einem Orte scheint, welcher sich demselben erschliesst, sondern an einem, welcher sich demselben verschliesst; das Licht scheint in der Finsterniss. Diese Finsterniss ist aber nicht überall eine gleiche: der Evangelist unterscheidet 3, 19 f. unter denen, zu welchen das wahrhaftige Licht gekommen ist, solche, welche die Finsterniss mehr lieben, als das Licht, und solche, die zu dem Lichte kommen. Ich glaube, dass wir auf diese sittlich-religiöse Bestimmtheit, auf diesen Sinn für die Wahrheit hier zurückgehen müssen. Luthardt, welcher früher auch dieser Ansicht war, hat sie jetzt zurückgenommen. Das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* habe die Wahrheit zur Voraussetzung, von der man sich bestimmen lassen muss. „Man muss sie also kennen und ihre Wirkung an sich erfahren haben. Die Wahrheit aber ist nicht im allgemein menschlichen Gebiet, sondern nur in der Heilsoffenbarung, also in Christo, denn nur hier ist die Offenbarung der Wahrheit.“ Nun aber redet der Herr doch zu einem Heiden und bei diesem muss also auch das Hören auf seine Stimme darin seinen Grund haben, dass er aus der Wahrheit ist: tritt dem Heiden aber die Wahrheit erst in der Person Jesu von Nazareth entgegen, so muss die Wahrheit, welche ihn befähigt, auf die Stimme dieses Wahrheitszeugen zu hören, nothwendig eine andere Wahrheit sein, als diese in Christo, in dem geschichtlichen Christus, geoffenbarte Wahrheit. Der Herr erkennt demnach mit diesem Worte an, dass die Wahrheit, welche jedes Menschen ursprünglicher Besitz war, weil der Logos der Menschenschöpfer ist, nicht in allen Menschen auf gleiche Weise verschüttet und unterdrückt ist; er weiss, dass es in der Menschheit, welche die Wahrheit verloren hat, doch auch noch solche Seelen gibt, welche wissen, wozu sie geschaffen und berufen waren, die nach der Wahrheit sich sehnen, da sie nur im Besitze derselben zum Frieden gelangen können. Jeder, welcher noch Sinn für die ewige Wahrheit hat, jeder, der nach ihr seufzt und sich sehnt, *qui*, wie Lampe sagt, *studio veritatis ducitur*, hört auf die Stimme Christi, muss, durch innere Nothwendigkeit getrieben, seinem Wort das Ohr und das Herz öffnen, denn hier hört er endlich ein Mal die Sprache, in welcher er geboren worden ist, das ist, die Wahrheit, nach welcher seine

ganze Seele dürstete. So mit Recht Gerhard, Lampe, Bengel, Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Hengstenberg, Godet u. A.

Man hat gefragt, warum Jesus noch diesen Ausspruch seinen Erklärungen hinzufüge. Bengel ist auf ganz verkehrten Wegen, wenn er anmerkt: *Jesus provocat a coecitate Pilati ad captum fidelium:* wie ist das möglich? Erklären will er sich als König dem Landpfleger und schliesslich soll er sagen: davon verstehst du nichts! Die Erklärung wäre dann vollständig missglückt. Nach Gerhard will er dem Heiden ein Licht aufstecken, welches das Befremden, dass ein König so wenig Unterthanen habe, zerstreuen soll: nach Calvin will er falschen Beschuldigungen entgegentreten und sagen: *crimini hoc mihi ducitur*, *quod me professus sim esse regem: atqui haec indubia est veritas*, *quam reverenter et sine controversia excipiunt*, *quicumque sunt recto iudicio sanaque intelligentia praediti.* Woher weiss aber Gerhard, dass Pilatus sich an der kleinen Anzahl der Jünger gestossen hat, und Calvin, dass er die Bezeichnung seiner selbst als König für aberwitzig gehalten hat? Die alten Väter glauben, dass der Herr den Pilatus mit diesem Worte habe locken wollen, der Wahrheit die Ehre zu geben und auf seine Stimme zu achten: allein Chrysostomus wie Augustinus denken von diesem Menschen zu günstig. Zu locken, zu gewinnen ist er nicht mehr, Calvin sagt ganz richtig: *hoc addidit Christus non tam hortandi Pilati causa*, *quod se nullo profectu facturum esse sciebat.* Olshausen, Neander, Godet, Hengstenberg, Luthardt meinen, dass Christus sich nicht mehr an Pilatus als an den Richter, sondern an ihn als den Menschen wende und sein Gewissen treffen wolle: mit Unrecht stellt Meyer das ganz in Abrede. Dass Jesus das Gewissen bei Pilatus noch für verwundbar hielt und desshalb sein Wort auf dasselbe lenkte, erhellt zweifellos aus Joh. 19, 11. Doch scheint es mir nicht gut gethan, hier zwischen dem Richter und dem Menschen Pilatus zu scheiden: da man den Heiland bei dem Landpfleger als einen Menschen verklagt hatte, der sich zum Könige mache und das Volk verführe, musste es dem Richter auch von Werth sein zu erfahren, was die Leute zu jenem führe und bei ihm festhielte. So ungefährlich als er der König ist, so ungefährlich sind auch seine Leute, sie wollen nichts anders als die Stimme der Wahrheit hören.

Pilatus antwortet auf dieses Selbstzeugniss Christi als des Zeugen und Königs der Wahrheit: *τί ἐστιν ἀλήθεια;* Was bedeutet diese Frage? Darf man sie als eine ernstlich gemeinte Nachfrage nach der Wahrheit, als die Bitte eines Menschen, dem Alles um die Wahrheit zu thun ist, betrachten? Die Alten fassen durchgängig diese Pilatusfrage so: zwei Zeugen mögen genügen. Chrysostomus sagt (hom. 83 in Jo.): *οὕτω γοῦν καὶ αὐτὸν εἷλε τοῖς βραχέσι ῥήμασιν ὡς εἰπεῖν· τί ἐστιν ἀλήθεια; Ἀλλὰ τέως πρὸς τὸ κατεπεῖγον ἵσταται. Συνεῖδε γάρ, ὅτι τοῦτο μὲν ἐδεῖτο καιροῦ τὸ ἐρώτημα· θέλει δὲ αὐτὸν ἐξαρπάσαι τῆς ὁρμῆς τῶν Ἰουδαίων.* Euthymius fügt noch hinzu: *μαθεῖν βουλόμενος ἐρωτᾷ, τί ἐστιν ἀλήθεια, ἣ μαρτυρεῖς, ἣν διδάσκεις; γνοὺς δέ, ὅτι καιροῦ δεῖται τὸ ἐρώτημα κτλ.* Allein mit Recht wenden dagegen fast alle neueren Ausleger ein, dass dann der Landpfleger nicht sofort dem Herrn habe den Rücken kehren und hinaus gehen dürfen. Chrysostomus und Augustinus haben schon gefühlt, dass dieses Benehmen mit ihrer Auffassung der Frage: was ist Wahrheit? nicht recht stimmen will: sie motiviren daher das sofortige Hinauseilen mit der Absicht des Pilatus, den Andrang des Volkes abzuhalten, oder dem Herrn durch die proponirte

Wahl die Freiheit wiederzugeben, wahrscheinlich um ihn dann ungestört über die Wahrheit reden zu hören. Allein hätte das Volk wirklich das Richthaus vor Ungeduld gestürmt? Durfte Pilatus, wenn er aus der Wahrheit war, den Zeugen der Wahrheit dem Zufalle einer Wahl aussetzen? Wer aus der Wahrheit ist, tritt für die Wahrheit mit Gut und Blut ein. Ein wahrheitsdurstiges Herz verräth sich nirgends bei dem römischen Landpfleger: weit eher könnten wir denen zustimmen, von welchen Calvin schreibt: *quibusdam* (später gesellte sich Grotius noch zu ihnen) *videtur Pilatus curiose inquirere, ut solent interdum profani homines cupide appetere ignotae rei scientiam, interea nescientes, cur hoc velint. Illis enim tantum propositum est aures suas pascere.* Aber weder ein heilsbegieriges, ernstes, noch ein neugieriges, nur zum Zeitvertreibe dienendes Fragen nach der Wahrheit ist hier anzunehmen, denn der neugierige Mensch vergisst alles, was er eben unter den Händen hatte, um seine Neugier zu befriedigen. Nicht fortsetzen will Pilatus das Gespräch mit dem Herrn, sondern es vielmehr abbrechen, denn es ist zu einem gefährlichen Punkte schon fortgeschritten; dass das Wort des Gefangenen das Gewissen des Richters nicht verschont, das hat der Mann erfahren und das will er abwenden. Die Frage drückt offenbar einen Zweifel an der Wahrheit aus: er hält es unmöglich, hier auf Erden die Wahrheit zu finden, von der Wahrheit zu zeugen. Es fragt sich aber, ob er mit Wehmuth, oder mit Spott, seinen Zweifel an aller Wahrheit bekennt. Olshausen meint, wie so manche der edelsten Männer jener wunderbar erregten Zeit sei Pilatus dem Skepticismus in die Hände gefallen; den Kreis der philosophischen Systeme, das glaubt übrigens auch Hase, habe er durchlaufen, ohne dass er die Wahrheit gefunden hätte. Diese Verzweiflung an der Wahrheit spreche sein Wort aus, dasselbe sei der wehmüthige Ausdruck innerer Trostlosigkeit. Allein der Landpfleger kann unmöglich zu den edelsten Männern jener Zeit gezählt werden, welche nach der Wahrheit forschten in den Schulen der Philosophen: ein ernster Wahrheitsforscher, selbst wenn sein vergebliches Forschen ihn zum Skeptiker gemacht hat, ist eifrig bemüht, sein Gewissen rein zu bewahren von aller Schuld: wie schwach gibt dieser Mann aber nicht den Unschuldigen Preis? Ist in Spott dieses Wort getaucht? Will er sich lustig machen über den Thoren, der die unerfindbare, jedem Erfassen sich entziehende Wahrheit gefunden zu haben vermeint? Wir können denen nur beitreten, welche diese Auffassung entschieden abweisen, denn so gerne der Landpfleger auch die Hohenpriester, überhaupt die Juden verspottet und verhöhnt, so legt er doch gegen Jesus eine gewisse Achtung und Bewunderung an den Tag. Ohne trostlose Wehmuth, ohne beissenden Spott sagt Pilatus: was ist Wahrheit? Er ist ein Weltmensch, welcher sich nie ernstlich mit der Wahrheit beschäftigt hat, mit einer gewissen Gutmüthigkeit paart sich in ihm eine vollständige Gleichgültigkeit gegen alles höhere Streben und Denken. Er ist ein praktischer Skeptiker, dessen gesammte Lebenserfahrung in dem Satze gipfelt: es gibt nichts Gewisses unter dem Monde, es gibt keine Wahrheit und jedes Suchen nach der Wahrheit ist Thorheit. Er sieht in dem Herrn solch einen Thoren, der sich fest einbildet, die Wahrheit gefunden zu haben, und sich eingeredet hat, dass es seine Lebensaufgabe sei, diese Wahrheit zu bezeugen und sie aufrecht zu halten, wenn auch Noth und Tod ihm drohe. Einen überspannten Menschen, einen edlen Schwärmer sieht er in Jesus: er erkennt,

dass diese Ueberspannung, diese Schwärmerei für den römischen Staat ganz ungefährlich ist. Er hat sicher gehört, dass die Philosophen lehren, der Weise sei frei, der wahre Weise sei der wahre König: solche Behauptungen stürzen den Staat nicht um: dieser König, welcher nichts will, als die Wahrheit bezeugen, ist kein Revolutionär, kein Staatsverbrecher: was kümmert sich der Staat um den Streit der Schulen, um die Lehrsätze der Philosophen! So im Wesentlichen alle neueren Ausleger. Luther sagt schon paraphrasirend: „so du ein solcher König bist, wirst du dem Kaiser wenig Schaden thun. Willst du mit der Wahrheit umgehen, so bist du verloren und ist kein Wunder, dass du gefangen und gebunden hierher geführt bist." Pontius Pilatus, der Realpolitiker, wendet dem Herrn als einem ungefährlichen Ideologen den Rücken und geht mit der festen Ueberzeugung von der völligen Schuldlosigkeit des Verklagten aus seinem Palaste wieder hinaus zu den draussen auf seinen Entscheid mit Spannung harrenden Obersten des Volkes.

Jetzt setzt von den Synoptikern wenigstens einer wieder ein, nämlich Lukas, dessen Bericht ohne dieses Zwiegespräch zwischen Pilatus und dem Heilande nicht recht verständlich ist. Wie ist es denn möglich, dass der Richter den Angeklagten auf sein Bekenntniss, dass er der König der Juden sei, sofort frei spricht? Der Freisprechung muss unbedingt eine Untersuchung vorausgegangen sein, welche die Unbedenklichkeit jenes Bekenntnisses konstatirte. Nach Johannes erklärt Pilatus: *ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ*, nach Lukas sprach er: *πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους*, welche sich während jener Vernehmung Christi immer mehr angesammelt hatten: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.* Er hat durch das Verhör, welches er nicht hastig, sondern bedächtig vorgenommen hat, sich überzeugt, dass die Anklagen der Hohenpriester jedes Grundes entbehren, dass er durchaus keine Ursache hat, gegen den Verklagten mit Strafen einzuschreiten.

Diese Erklärung des Richters bringt aber die Kläger nicht zum Schweigen: sie haben den Beschluss gefasst, dass Jesus sterben soll, und diesen Beschluss wollen sie auf jeden Fall ausführen. Sie appelliren nicht von dem Landpfleger an den syrischen Statthalter oder gar an den römischen Kaiser: sie dringen nur auf's Neue in denselben in der Ueberzeugung, dass sie ihn schon dahin bringen, ihnen zu Gefallen Recht zu sprechen. Offenbar kennen die Volksobersten den Mann, mit welchem sie zu thun haben: er ist ja schon lange Zeit im Lande und sie haben schon mehr wie ein Mal seinen Sinn gebrochen. Er ist ein stolzer Mann, kurz angebunden und rasch in seinen Entschlüssen und Sprüchen, aber er lässt mit sich handeln, er hat keine Ausdauer, keine Energie, keinen Charakter. Er hat mehr wie ein Mal schon sein Wort zurückgenommen und nachgegeben: wie sollte es ihnen jetzt nicht gelingen, ihm das Todesurtheil abzutrotzen?

Johannes schweigt von diesen weiteren Vorgängen, die Synoptiker aber berichten einstimmig, dass nach jenem Bekenntniss des Herrn als König — so Matthäus und Markus, — bestimmter nach jenem freisprechenden Urtheile — so Lukas — das Anklagen auf's Neue angegangen sei. Matthäus weiss, dass ein *κατηγορεῖσθαι αὐτόν* von Seiten der Hohenpriester und Aeltesten stattgefunden habe; Markus bemerkt, dass die Hohenpriester nicht einen Klagepunkt, sondern ihrer *πολλά* vorgebracht hätten, Lukas berichtet am Genausten: *οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες· ὅτι ἀνασείει τὸν λαὸν*

διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ (der Codex Sinaiticus und Vaticanus treten dafür ein, der *textus receptus* hat dieses *καὶ* nicht) *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.* Wie *ἐπίσχυον* zu nehmen sei, können sich de Wette und Bleek nicht entschliessen: in der 70 kommt es vielfach vor, transitiv und intransitiv. Da aber hier jedes Objekt fehlt, auch nicht ein Akkusativ ohne Weiteres aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist, so empfiehlt sich die intransitive Bedeutung, welcher die Vulgata, Luther, Beza, Kühnöl, Meyer, Keil den Vorzug geben. Sie wurden also heftiger, dringlicher, anhaltender und hitziger, vgl. Act. 9, 19 und das verwandte *κατίσχυον* hier V. 23. Die alten Anklagen wurden wieder vorgebracht, aber leidenschaftlicher, schärfer. Der, den sie vorher nur als einen *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος* denuncirt haben, geben sie nun als einen an, der *ἀνασείει τὸν λαόν.* Meyer hat ganz Recht, was auch Hengstenberg anerkennt; das hier gewählte Zeitwort ist viel stärker, als das vorhin gebrauchte. Während vorher nur geklagt wurde, dass Jesus das Volk verwirre, wird ihm jetzt ein Aufreizen, ein Aufwiegeln desselben zur Last gelegt, er will eine Bewegung zu Stande bringen, welche alles Bestehende erschüttert. Und dieses Aufwiegeln hat er nicht ein Mal durch ein unüberlegtes Wort oder Werk sich zu Schulden kommen lassen, er hat es sich gleichsam zur Aufgabe gestellt. Man beachte, worauf Meyer schon hinweist, das Präsens *ἀνασείει*, er thut diess also nach wie vor, ununterbrochen, fortwährend. Ist der Aufruhr noch nicht losgebrochen, so hat diess darin seinen Grund, weil er das Signal zum Aufstande noch nicht gegeben hat, weil er annoch nur den Aufstand predigt, nur lehrt. Aber er hat mit seinen revolutionären Lehren schon das ganze Land durchzogen, denn nicht auf eine partielle, lokale Schilderhebung hat er es abgesehen, sondern das ganze Volk soll aufstehen, das ganze Land ihm folgen. Wollen die Verkläger sagen, dass er einen Umsturz des jüdischen Gottesdienstes plane? Grotius ist der Meinung: *quum non recipi a Pilato viderent crimen regni affectati, ad aliud confugiunt, quod facti erat non ambigui, sed iuris habebat quaestionem: docet, inquiunt, res quasdam novas neque congruentes cum receptis apud nos sententiis.* Aber er irrt sich vollständig, nicht neue Verbrechen werden dem Herrn Schuld gegeben, sondern nur die alten Anklagen mit neuem Eifer vorgetragen: wenn die Beschuldigung, dass er dem Kaiser das Volk abtrünnig mache, nichts gefruchtet hatte, wie konnten sie wähnen, dass die Anklage, dass er die väterliche Religion nicht respektire, einen besseren Erfolg haben werde? Was verstehen sie unter dem Lande Judäa? Judäa in dem engeren Sinne, wonach es nur eine kleine Landschaft Palästinas bezeichnet, oder Judäa in dem weiteren Sinne, wonach es die Landschaften Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa umfassen würde? Baumgarten-Crusius zieht das Letztere vor: wie mir scheint, mit gutem Grunde. Bei den Römern heisst das ganze Land, das dem Pilatus übergeben worden ist, Judäa und da sie zu ihm reden, liegt es nahe, dass sie sich des römischen Sprachgebrauchs bedienen, und dass sie es wirklich thun, zeigt der angeschobene Partizipialsatz: *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε.* Zu dem sprachlichen Ausdruck ist Matth. 20, 8 und Act. 1, 22, worauf schon Baumgarten-Crusius, Bleek, de Wette, Meyer, Keil verweisen, zu vergleichen. Das ganze jüdische Land hat er mit seiner Aufruhr schürenden Lehre bearbeitet und zwar, so möchte das *καί* am Besten wiederzugeben sein, anfangend von Galiläa bis hieher: wird da nicht Galiläa ausdrücklich einbegriffen in Judäa? Kluge,

raffinirte Leute sind die Ankläger des Heilandes. Sie sagen nicht ohne Absicht, dass Jesus in Galiläa zuerst lehrend aufgetreten sei. Gerhard bemerkt nicht übel: *ipsa quoque Galilaeae mentione praesidis animum vellicare et Christo adversum reddere cupiunt. Galilaei enim prae ceteris proclives erant ad seditionem et iugi romani impatientes. Luc. 13, 1 mentio fit quorundam seditiosorum Galilaeorum, quorum sanguinem miscuerat Pilatus cum sacrificiis. Act. 5, 35 mentio fit Judae Galilaei, qui in diebus ἀπογραφῆς averterit populum et hoc nomine cum omnibus factioni suae addictis extinctus est.* Mit Recht folgen Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg diesem Fingerweise. Mit den angezogenen Stellen des Neuen Testamentes stimmt, wie wir schon 1, 229 bemerkt haben, Josephus vollkommen überein: Galiläa ist die Brutstätte aller Empörungen, der Herd jenes wilden Feuers, welches zu seiner Zeit das ganze Land in Staub und Asche legte; die Galiläer sind Männer voll Freiheitsliebe, Tollkühnheit und Thatendurst. In diesem Galiläa hat dieser Galiläer sein Unternehmen angefangen: er hat das ganze Land dort durchzogen und alles Volk für sich gewonnen. Er hatte dort nichts mehr zu thun: jetzt ist er in die Hauptstadt gekommen, um auch hier aufzuwiegeln, um hier, wohin ihm so Viele aus Galiläa nachgefolgt sind, das lange und gut vorbereitete Unternehmen auszuführen. Möglicher Weise, denn der Evangelist berichtet nur in aller Kürze, haben sie noch von dem königlichen Einzug erzählt, welchen er vor wenigen Tagen erst in Jerusalem gehalten hat. Der Evangelist Matthäus 21, 10 sagt davon ausdrücklich: *ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις.*

Welche Mühe sich die arglistigen Ankläger auch geben, es gelingt ihnen nicht, den Herrn bei dem Landpfleger in Verdacht zu bringen. Jesus hört die vielen und schweren Anklagen: Pilatus war ohne ihn aus dem Palaste wieder zu den Hohenpriestern hinausgegangen, er meinte, dass nach seiner Erklärung, er finde keine Ursache, ihn zu bestrafen, die Leute heimkehren würden. Da sie mit neuen, stärkeren Anklagen aber hervortreten, hat er den Angeklagten, wie es die römische Sitte hiess, wieder seinen Anklägern gegenüber gestellt. Aber der Angeklagte schweigt auf alle diese Anklagen, so dass Pilatus sich veranlasst sieht, ihn, wie Markus schreibt, *πάλιν* zu fragen: *πάλιν*, denn er hat das auf die erste Anklage schon ein Mal gethan (Mark. 15, 2), ob er der König der Juden sei. Nach Markus spricht er: *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε, πόσα σου κατηγοροῦσιν*, so lese ich auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keil statt *καταμαρτυροῦσιν*, welches erst aus Matthäus eingetragen ist. Nach Matthäus aber kürzer: *οὐκ ἀκούεις, πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;* Warum liegt dem Landpfleger so viel daran, dass der Herr sein heiliges, erhabenes Schweigen breche und von den vorgebrachten vielen und schweren — beides wird in dem *πόσα*, welches Matthäus und Markus gleicher Weise geben, wohl enthalten sein — Anklagen sich reinige? Zweifelt er wie an der Wahrheit, so an der Unschuld Christi? Ist er durch diese neuen heftigen Beschuldigungen in seiner Ueberzeugung erschüttert worden? Ist ein leiser Verdacht in seiner Seele aufgestiegen? Diess ist nicht der Fall, sonst hätte er nicht so handeln können, wie wir ihn sofort handeln sehen. Hätte er Einen, gegen welchen er auch nur den geringsten Argwohn hegte, wohl dem Herodes zugesandt, wohl dem Volke zur Wahl gestellt, wohl aus den Händen der Juden zu retten gesucht? Charakterschwäche, Feigheit ist es, welche ihn mit diesen Worten an Jesus

sich wenden lässt. Er sieht die Aufregung, den Grimm, die Wuth der Hohenpriester und Obersten des Volkes und hat nicht den Muth, selbst einzutreten, selbst zu handeln. Es ist ihm viel bequemer, wenn der unschuldige Angeklagte durch eine gewaltige Vertheidigungsrede sie zum Schweigen bringt, als dass er, der Richter, den Unschuldigen durch sein Urtheil aus ihren Händen rettet. Er hat am Ende auch seinen guten Grund, so zu handeln: er hat viele Ungerechtigkeiten sich zu Schulden kommen lassen, er kann gegen die Obersten des Volkes nicht so abstossend, wie sein Römerstolz und sein Gerechtigkeitsgefühl es ihm vorschreibt, verfahren; sie könnten höheren, ja allerhöchsten Ortes gegen ihn klagbar werden. Seine früheren Sünden binden ihm jetzt die Hände und rauben ihm in dieser Stunde der Entscheidung den Mannesmuth. Er möchte etwas thun, aber es ist besser für ihn, er lässt die Dinge gehen, wie sie gehen; er sieht zu, wie Jesus sich selber hilft.

Aber Jesus hilft sich nicht: des Pilatus Frage und Vorhalt kann ihn nicht bewegen, sich gegen solche Anklagen zu rechtfertigen. Markus berichtet einfach: *ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη*, Matthäus spricht nachdrucksvoller: *καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα*, er antwortete ihm nicht ein Mal auf eins der vielen gegen ihn geschleuderten Worte und Anklagen. Diess Schweigen gilt nach Matthäus dem Pilatus, aber diesem doch nicht ausschliesslich, sondern auch dem Volke. Dem Pilatus gegenüber schweigt er, weil derselbe recht gut wusste, was es mit diesen Anklagen auf sich hatte: dem Volke gegenüber aber, weil das auf keine Vorstellung mehr hören und keine Rechtfertigung annehmen wollte. Gut sagt Euthymius: *σφοδρῶς γὰρ ἤδη λυττησάντων εἰς τὸν φόνον αὐτοῦ καὶ ἀκαθέκτων ὅλως γεγονότων, ἔγνω, ματαίαν εἶναι τοῦ λοιποῦ πᾶσαν ἀπολογίαν.* Christus wahrt durch dieses beredte Stillschweigen seine Ehre und leistet zugleich damit Gott den Gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, denn er weiss, dass jetzt seine Stunde gekommen ist.

Wenn dieses Schweigen auch auf die Hohenpriester und das Volk keinen Eindruck macht, so imponirt es doch dem Landpfleger. Es hatte den Erfolg, *ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλάτον*, sagt Markus; Matthäus erklärt, dass dieses *θαυμάζειν* kein geringes war, *λίαν* fügt er hinzu. Pilatus, welcher von der Unschuld Christi tief überzeugt ist, weiss, dass es demselben nur ein Kleines ist, seine heftigsten Ankläger zum Schweigen zu bringen, und kann es schlechterdings nicht begreifen, warum er Alles so still und ruhig hinnimmt, nicht in Sorge und Aufregung geräth und gar keinen Versuch macht, keine Anstalten trifft, um sich aus den Händen seiner Feinde zu retten. Er bewundert diese Geduld und Resignation, diese Sanftmuth und Ruhe, diese Leidensfreudigkeit und Todeszuversicht. Etwas von dem, was wir empfinden, wenn wir das Lamm Gottes anschauen, welches, ohne seinen Mund aufzuthun, zu der Schlachtbank sich führen lässt, fühlte Pilatus auch. Ging der Eindruck auch nicht in die Tiefe, hielt er auch nicht lange Zeit vor, so hatte diese stille Majestät Christi ihn doch so weit überwunden, dass er ihn mit Respekt, ja mit Theilnahme behandelte und sich nie einen frivolen Spott gegen ihn erlaubte.

20. Jesus und Herodes.

Luk. 23, 6—12.

Da aber Pilatus Galiläa hörte, fragte er, ob der Mensch ein Galiläer wäre. (7) Und als er vernahm, dass er unter des Herodes Obrigkeit gehörte, übersandte er ihn zu Herodes, welcher in denselben Tagen auch zu Jerusalem war. (8) Da aber Herodes Jesum sah, ward er sehr froh: denn er hatte ihn längst gerne sehen wollen, weil er von ihm gehört hatte, und hoffte, er würde ein Zeichen von ihm sehen. (9) Und er fragte ihn mancherlei; er antwortete ihm aber nichts. (10) Die Hohenpriester aber und Schriftgelehrten standen und verklagten ihn hart. (11) Es verachtete ihn aber Herodes mit seinem Hofgesinde und verspottete ihn, legten ihm ein weiss Kleid an und sandten ihn wieder zu Pilatus. (12) Es wurden aber Freunde Pilatus und Herodes an diesem Tage: denn zuvor waren sie mit einander feind.

Jesus habe seine aufwiegelnde Thätigkeit in Galiläa begonnen, hatten die Hohenpriester und Obersten des Volkes angegeben: sie hatten das nicht betont, sondern nur beiläufig erwähnt, um die Gefährlichkeit und Verbreitung seines Unternehmens zu bezeichnen. Pilatus befindet sich in einer grossen Verlegenheit, er durchschaut die Falschheit, die Bosheit der Verkläger und die Unschuld des Angeklagten; er möchte thun, was seine Pflicht von ihm fordert und als ein gerechter Richter walten, aber er sieht den festen Willen des Hohenrathes, den Unschuldigen zu tödten, und mag dem nicht entgegentreten mit den Machtmitteln, welche ihm zur Verfügung stehen, denn er fürchtet sich, sie zum Zorne zu reizen. Wer in grosser Verlegenheit sich befindet, hat scharfe Ohren und helle Augen; er will etwas entdecken, was ihm aus seiner bösen Lage hilft. Hat er es glücklich entdeckt, so greift er mit beiden Händen zu und bringt sich durch diese unbesonnene Hast meist nur aus dem Regen unter die Traufe. Der Landpfleger *ἀκούσας Γαλιλαίαν ἐπηρώτησεν*, sagt der *textus receptus*, welcher den Codex Alexandrinus und Cantabrigiensis für sich hat: der Codex Sinaiticus wie der Vaticanus aber überliefern das Wort *Γαλιλαίαν* nicht, es wird daher wohl besser ganz gestrichen, denn es genügt vollständig, ein unschuldiges „es“ hier zu ergänzen. In Galiläa hat Jesus seine Wirksamkeit eröffnet, da zeigt sich dem verlegenen Manne ein Ausweg: schnell erkundigt er sich, *εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστι*. In dem *ἐστί* kann das Subjekt dieses Satzes nicht enthalten sein, es hätte dann vor *ἄνθρωπος* der Artikel keine Berechtigung, der Artikel kennzeichnet *ἄνθρωπος* als das Subjekt und *Γαλιλαῖος* als das Prädikat. Pilatus will wissen, ob dieser Mensch, dieser Jesus, wie er voraussetzt nach dem, was er gehört hat, ein Galiläer sei oder nicht. Er hofft, dass seine Frage bejaht werde: und er hat guten Grund dazu. Denn Einer, welcher das Volk aufreizen will, geht nicht in ein fremdes Land, um dort sein Werk anzufangen, sondern beginnt in kleinen, vertrauten Kreisen, unter Freunden und Verwandten. Die Hohenpriester und Obersten des Volkes haben sich über die Herkunft Jesu nicht genau unterrichtet: sie nahmen kein persönliches Interesse an ihm und hatten vielmehr ein grosses Interesse, ihn als einen Galiläer anzusehen und auszugeben. Seine galiläische Entstammung nämlich liess sich ganz vortrefflich ausbeuten wie gegen sein Prophetenthum, so gegen seine Messianität. Sie haben das sicher auch gethan, obschon die Evangelien uns nur berichten, dass sie seine galiläische Herkunft gegen ihn als Propheten

geltend machen. Johannes erzählt, dass sie dem Nikodemus, welcher betonte, dass das Gesetz verbiete, einen Menschen ungehört zu verurtheilen, entgegnet hätten: bist du auch ein Galiläer? Forsche und siehe, aus Galiläa stehet kein Prophet auf (7, 52). Bedienten sie sich dieses Argumentes gegen Christus als den Propheten, obgleich dieses Argument faul war, denn Jona, der Sohn Amithai's, der Prophet, war, wie wir aus 2 Reg. 14, 25 erfahren, zu Gath-Hepher, welches in Galiläa liegt, vgl. Josua 19, 13, geboren: so werden sie von dem Umstande, dass er ganz allgemein Jesus von Nazareth benannt wurde, gegen seine Messianität den ausgiebigsten Gebrauch gemacht haben, denn war Nazareth wirklich der Ort seiner Geburt, so stimmte das nicht mit der Verheissung des Propheten Micha (5, 1), dass der Messias in Bethlehem Ephrata solle geboren werden.

Pilatus erfährt von den Verklägern Christi, dass er ein Galiläer sei und gedenkt, dass er als solcher *ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν*. Man übersehe nicht, dass *ἐκ* hier steht und nicht *ὑπό*: Jesus entstammt aus der *ἐξουσία*, dem Machtgebiete, der Herrschaft des Herodes, gehört aber jetzt als Angeklagter durchaus nicht unter die Macht, die Herrschaft desselben. Er ist hier in Jerusalem ergriffen worden, nicht als Einer, der von seiner Obrigkeit verfolgt und auf deren Gesuch verhaftet wurde, sondern als ein solcher, welcher sich auch hier gegen die bestehende Ordnung schwer vergangen hat. Nicht von Rechtswegen gehört Christus vor das Forum des Herodes. Der Rechtsgelehrte Celsus sagt *de custod. et exhib. reorum lib. 2: non est dubium, quin cuiuscunque est provinciae homo, qui ex custodia producitur, cognoscere debeat, qui ei provinciae praeest, in qua provincia agitur. Illud autem a quibusdam observari solet, ut, cum cognovit et constituit, remittat illum cum elogio ad eum, qui provinciae praeest, unde is homo est; quod ex causa faciendum est.* Die Römer sprechen von einem dreifachen Forum, und nicht, wie man meistentheils annimmt, von einem zwiefachen: sie kennen ein *forum originis*, *domicilii* und *delicti*, d. h. der Verbrecher konnte an drei Orten gerichtet werden, entweder an dem Orte, an welchem er geboren war, oder an dem, wo er wohnte, oder endlich an dem, wo er sein Verbrechen begangen hatte. Wenn Pilatus sich erkundigt, was für ein Landeskind der Herr sei, so muss er sich, wenn es nicht eine ganz müssige Frage sein soll, mit dem Gedanken tragen, diesen Handel von sich abzuweisen, um sich aus der Verlegenheit mit Anstand herauszuwinden und vor einem schmählichen Justizmorde zu bewahren. Jetzt, da er erfährt, dass Jesus ein Galiläer sei, führt er rasch seinen Gedanken aus, denn die Gelegenheit ist zu günstig: *ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην, ὄντα καὶ αὐτὸν Ἱεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις.* Wie ein Helfer aus aller Noth erscheint dem Landpfleger dieser Herodes, welcher gleichfalls zum Feste nach Jerusalem gekommen. Er wollte, da er dem Namen nach ein Jude war und ihm eben jetzt, da er sich mit weitaussehenden Plänen hinsichtlich der Königskrone über ganz Israel trug, viel darauf ankam, sich den Anschein eines wahren, eifrigen Juden zu geben, sein Ostern mit dem gesammten Volke halten. Es ist der Sohn desjenigen Herodes, unter welchem Christus geboren wurde: seine Mutter war die Samariterin Malthace (Joseph. ant. 17, 1, 3. bell. iud. 1, 28, 4). Er ward nach des sogenannten grossen Herodes Tode nicht Herr des ganzen Landes mit dem Titel eines Königs, welcher ihm allerdings von Markus (6, 14) ungenauer Weise — das Volk scheint ihm aus Schmeichelei diesen Namen beigelegt zu haben — zuerkannt

wird, sondern erhielt nur Galiläa und Peräa, welche ihm jährlich zweihundert Talente Einkommen ertrugen, mit dem Titel eines Tetrarchen (Joseph. ant. 17, 18, 1 und 11, 4). In dem Neuen Testamente kommt er nur unter dem Namen Herodes vor: bestimmter muss er als Herodes Antipas bezeichnet werden, zum Unterschiede von den anderen Söhnen dieses Hauses. Herodes ist der Familienname, wie das Haus des deutschen Kaisers und preussischen Königs den Familiennamen Hohenzollern trägt: daher erklärt es sich, dass dieser Antipas kurzweg Herodes heisst, und dass er von Josephus bald Herodes und bald wieder Antipas zur genaueren Unterscheidung genannt wird: als Herodes erscheint er z. B. Joseph. ant. 18, 5, 1 und 18, 7, 1 und 2, als Antipas aber ant. 17, 7, 3; 17, 8, 1 und 11, 4 und b. i. 1, 28, 4. Ganz dem entsprechend heisst bei Josephus der Halbbruder dieses Herodes Antipas, der Sohn des grossen Herodes von der Kleopatra, einer Hierosolymitanerin, Joseph. ant. 17, 1, 3, bald bestimmt Philippus, wie an der so eben angezogenen Stelle, und 17, 11, 4 u. s. w., aber auch mehrfach nur Herodes, wie z. E. ant. 17, 1. 2. 18, 5. 1. In dem Neuen Testamente wird dieser Herodes Philippus, weil der Herodes Antipas nur mit dem Familiennamen aufgeführt wird, Philippus geheissen, um jede Verwechselung zu vermeiden (Matth. 14, 3. Mark. 6, 17). Josephus erzählt uns von ihm, dass er mit einer Tochter des Königs Aretas von Arabien vermählt war, diese aber zu ihrem Vater heimschickte, als er zu dem Weibe seines Bruders Philippus, der Herodias, in sträflicher Liebe entbrannt war (ant. 18, 5, 1). Hiermit stimmt das Neue Testament vollkommen überein: denn Johannes der Täufer hat nach allen drei Synoptikern (Matth. 14, 3 f. Mark. 6, 17 f. Luk, 3, 19) den Herodes desshalb gestraft, dass er seines Bruders Weib, die Herodias, zur Ehe genommen habe, und ist desshalb in das Gefängniss geworfen worden, in welchem er, da Herodes sich durch einen Eid gebunden hatte, enthauptet wurde. (Matth. 14, 6 ff. und Mark. 6, 21 ff.) Von anderen Schandthaten wissen wir nichts Bestimmtes, doch bemerkt Luk. 3, 19, dass er viele Schlechtigkeiten begangen habe. Herodes scheint ein unentschlossener, furchtsamer Mensch gewesen zu sein; Herodias, sein Weib, hat ihn augenscheinlich vollständig beherrscht, sie war sein Verhängniss. Er fürchtete sich, den Täufer zu tödten (Matth. 14, 5. Mark. 6, 20), nach dem Ersteren, weil das Volk denselben für einen Propheten hielt, nach dem Letzteren aber hatte er selbst von ihm eine hohe Meinung, er wusste, dass er ein gerechter und heiliger Mann sei und hörte ihn häufig und gern. Allein einen tiefen Eindruck konnte der Vorläufer des Herrn auf diesen schwachen Fürsten nicht machen: man kann nicht zwei Herren dienen, der Sünde fröhnen und auf Gottes Boten hören. Der Einfluss der Herodias überwog: er liess den Täufer fallen und fiel damit selbst auf immer in das Verderben. Nach des Johannes Tod scheint er erst von dem Auftreten dessen, welchem jener nur den Weg bereiten sollte, vernommen zu haben: er weiss, wie schwer er sich an jenem Zeugen der Wahrheit vergangen hat, das böse Gewissen jagt ihm Furcht ein, was Viele in Israel glauben (Luk. 9, 7), das glaubt er auch, dass nämlich in diesem Jesus von Nazareth der hingerichtete Täufer von den Todten auferstanden sei und zwar mit höheren Kräften als ein Engel der Rache (Matth. 14, 2. Mark. 6, 14). Luk. 9, 7 ff. lässt den Fürsten nur bei dem Volksgerede in Verlegenheit und Angst kommen, was er selbst davon zu halten habe. Er hört mehr von Jesus, denn in seinem Lande, in Galiläa, entfaltet er ja vor

allen Dingen seine Wirksamkeit, aber der Mann gefällt ihm nicht: er fürchtet sich vor ihm, der mit ganz andern Kräften ausgerüstet ist, als der Täufer, so, dass er den Entschluss fasst, ihn aus dem Wege zu räumen. Lukas erzählt uns 13, 31, dass etliche Pharisäer eines Tages zu dem Heilande gekommen seien, mit den Worten: hebe dich hinaus und gehe von hinnen, denn Herodes will dich tödten. Es kann diese Mittheilung der Pharisäer nicht gut als eine Finte betrachtet werden, durch welche sie ihn von dem Felde seiner Arbeit entfernen wollten, denn es würde, wie Neander schon ganz richtig bemerkt hat, des Herrn nicht würdig sein, dass er seine Antwort nicht an die Schälke, sondern durch sie an Herodes richtet und ihn einen Fuchs nennt (Luk. 13, 32). Hat er, der da wusste, was in dem Menschen war und die verborgenen Gedanken des Herzens erkannte, seinen scharfen Bescheid an den Fürsten adressirt, so muss der Mordplan auch in dessen Seele gereift sein.

Zu diesem Herodes Antipas schickt Pilatus den Gefangenen: *ἀνέπεμψεν* sagt der Evangelist. Bengel lässt die Wahl, dieses Wort entweder so zu fassen: *remisit, velut ad principem eius cf. v. 11, vel misit in superiorem partem urbis.* Ob die letztere Bemerkung richtig ist, steht sehr dahin: ich bezweifle, dass der Palast, in welchem Herodes seine Wohnung genommen hatte, höher lag als jener, in welchem der Landpfleger sich eingelegt hatte. Lichtenstein u. A. denken, Beide hätten in einem Schlosse zu Jerusalem gewohnt: das ist unmöglich, schon wegen der zwischen Beiden bestehenden Feindschaft. Langen, Godet, Keim u. A. nehmen an, dass, da, wie wir früher uns überzeugt haben, Pilatus in dem grössten Palaste des Herodes wohnte, Herodes in dem andren Palaste sich aufgehalten habe, welcher unter dem Namen des der Hasmonäer (Joseph. ant. 20, 8, 11 und b. i. 2, 16, 3) uns bekannt ist. Dieser Hasmonäerpalast erscheint nach diesen beiden Stellen in den Händen des Herodischen Geschlechtes: der König Agrippa hielt vor dem Volke, welches er nach dem Xystus berufen hatte, seine Schwester Berenice zur Seite, hier vor dem Palaste der Hasmonäer, welcher über dem Xystus an der Grenze der oberen Stadt lag, eine Rede (Joseph. b. i. 2, 16, 3). *Velut ad principem eius*, ist sehr allgemein: es kann heissen, er schickte ihn überhaupt nur von sich fort, was z. B. de Wette gut heisst, aber auch, er schickte ihn hinauf an die höhere richterliche Stelle, was Meyer, Keil u. A. behaupten, oder er schickte ihn dem kompetenten Richter zu. Wenn der Evangelist das hätte sagen wollen, was de Wette glaubt, würde er *ἀπέπεμψεν* geschrieben haben; dass der Landpfleger den Herodes als den Höherstehenden betrachtet, ist nicht denkbar, denn ein kaiserlicher Statthalter stellte sich nicht unter einen tributären Fürsten: er sieht also den Herodes als den zustehenden Richter an. Wir haben erfahren, dass er nach dem römischen Rechte allerdings auch das Recht hatte, über den Herrn zu erkennen, allein er will von seinem Rechte keinen Gebrauch machen; er macht dem Vierfürsten also ein Kompliment, erzeigt ihm eine Artigkeit, eine Aufmerksamkeit und überlässt ihm den Gefangenen, dass er nach Befinden über ihn entscheide. Ewald meint freilich, er habe Jesum bloss hingeschickt, um sein Gutachten zu empfangen, auch Neander neigt sich hierher, denn nach ihm wollte er, der die jüdischen Begriffe nicht so genau kannte, in Erfahrung bringen, was die Wahrheit an jenen Anklagen sei: allein der Evangelist stellt es so dar, dass er den Herrn vollständig dem Herodes abtritt und überliefert,

was am Besten auch mit seinem ganzen Verfahren harmonirt. *Itaque Pilatus,* sagt Grotius, welchem Kühnöl, Bleek, Godet beipflichten, *Herodi, ut tetrarchae eius loci, unde esse Jesus dicebatur, potestatem permisit Jesum abducendi in Galilaeam ibique, si vellet, cognoscendi de eius causa, ut fieri inter Romanos provinciarum rectores solebat, quod recte hic notat Theophylactus.* Doch irrt er sich darin, dass Pilatus nur die Abführung des Gefangenen nach Galiläa, wo Herodes die Halsgerichtsbarkeit uneingeschränkt besass, zugestanden hätte: da er dem Vierfürsten keine Bedingungen stellte, so räumte er ihm damit auch das Recht ein, hier in Jerusalem, an dem Orte, welcher nicht in seine Herrschaft gehörte, das Gericht zu halten. Wie leichtsinnig, pflichtvergessen ist dieses Vorgehen! Statt den Unschuldigen aus der Hand seiner Feinde zu erretten, weist er ihn willkürlich mit seinen Anklägern vor ein anderes Forum: statt für das Recht einzutreten, was seine Pflicht ist, zieht er sich zurück und will den Justizmord, denn, dass es auf einen solchen abgesehen ist, erkennt er, einem Andern zuschieben! Hält man sein Gewissen dadurch rein von Blutschuld, wenn man einen Andern an seine Stelle setzt und ihm die Verantwortung zuwälzt? Ist der Hehler ebenso schlecht wie der Stehler, so ist der, welcher einem Andern die Schuld aufhälst, eben so schlecht wie der, welcher diese Schuld auf sich nimmt.

Herodes freute sich, da er Jesum sah, sehr: es war ihm ein Hochgenuss, denselben endlich ein Mal zu sehen. Der Evangelist sagt nicht, dass er sich gefreut habe, dass Pilatus ihm vor allem Volke diese Ehre angethan habe, auch nicht, dass er Jesus in Banden erblickte. Früher hatte er ihn tödten wollen, jetzt steht sein Sinn schon lange nicht mehr darnach, denn keinerlei Gefahren, ja nicht ein Mal Beschwerden hat er ihm bereitet. Er hat nie seine Wege gekreuzt, nie wider ihn vor dem Volke gepredigt, nie ihn in's Angesicht gestraft, nur ein Mal die Seinen vor dem Sauerteige des Herodes gewarnt, Mark. 8, 15. Die Furcht, welche ihn anfänglich beseelte, ist im Laufe der Zeiten gewichen, er empfindet nur noch Neugier. Längst hat er sie befriedigen wollen: *ἦν γὰρ θέλων ἐξ ἱκανοῦ* — so liest der Codex Alexandrinus und mit ihm der *textus receptus*, der Sinaiticus und Vaticanus, denen Lachmann folgt, haben *ἐξ ἱκανῶν χρόνων*, welches allerdings, wie Meyer bemerkt, sehr wie ein Glossem aussieht — *ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν* — das nun folgende *πολλά* im *textus receptus* wird auf Grund der beiden Codices Sinaiticus und Vaticanus zu löschen sein — *περὶ αὐτοῦ καὶ ἤλπιζέ τι σημεῖον ἰδεῖν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον.* Der Evangelist hat bereits 9, 9 berichtet, dass Herodes Jesum gern ein Mal gesehen hätte, damals beschäftigte ihn der Gedanke, dass er der *baptista redivivus* sei. Einige Ausleger halten daran hier noch fest, er soll sich gefreut haben, weil er sich nun endlich mit seinen eigenen Augen habe überzeugen können, ob er der von den Todten auferstandene Johannes sei. An dieser Stelle schliesst aber Lukas solch eine Meinung ganz aus, das Interesse des Vierfürsten war durch die Wundererzählungen erregt worden, den Wunderthäter wollte er in Augenschein nehmen. Galiläas Fürst ist er: dort hat Jesus Jahre lang in der hervorragendsten Weise gewirkt. Massenweise ist das Volk zu ihm geströmt, er selbst ist von Stadt zu Stadt, von Ort zu Ort gezogen: sein Gerücht ist in das ganze Land erschollen und bis an den Hof, ja bis an das Ohr des Fürsten gedrungen. Wie das geschehen ist, können wir nicht angeben: sollte Chusa,

der ἐπίτροπος des Herodes, dessen Weib Johanna — warum das Weib eine Wittwe sein soll (Meyer), ist nicht abzusehen — dem Herrn nachfolgte und ihm Handreichung that von ihrer Habe, der Kanal gewesen sein? Gehört hat der Fürst so viel, dass er seit geraumer Zeit darnach trachtet, den Mann, der in Aller Mund ist und in seinem Lande hauptsächlich sein Werk treibt, zu sehen. Es ist dieses Verlangen aber kein heilsbegieriges, sondern lediglich ein neugieriges: auf das, was Jesus lehrt, hat er keine Acht gehabt, nur die Wunder desselben haben seine Aufmerksamkeit, sein Staunen erregt. Er hoffte, dass er vor seinen Augen irgend ein Wunder ein Mal wirken werde. Den Wundermann wollte er sich ein Mal ansehen, von ihm wollte er sich eine Privatvorstellung geben lassen, wie Könige wohl hin und wieder einen geschickten Taschenspieler oder Gaukler zur Kurzweil und Erheiterung vor dem Hofe seine Kunststücke produziren lassen. Wie ist in der kurzen Zeit, welche nach des Täufers Tod dahingegangen ist, dieser Mann so tief gesunken! So lange jener noch lebte, war er nicht ohne religiöses Interesse: jetzt aber ist er ganz stumpf und gleichgültig. Früher hatte er Jesum als einen Propheten gefürchtet, jetzt will er über ihn als einen Kunststückchenmacher lachen. *Hinc apparet*, sagt Calvin, *quanto opere impios sua superbia inebriet, imo prorsus dementet. Quamvis enim non agnosceret Herodes Christum pro Dei filio, prophetae saltem loco eum habebat. Quare plus quam iniquum fuit eius sordibus et ignominia delectari. Verum quasi facta esset sibi iniuria, quam diu Christi conspectu potitus non fuerat, nunc suae libidini subiectum cernens, exsultat quasi victor. Videmus etiam, quomodo ab impiis et profanis hominibus amentur prophetae, in quibus relucet Dei virtus. Jam diu optaverat Herodes Christum videre: cur non etiam audire optabat, ut ex eius doctrina proficeret? Nempe quia divinae virtutis theatricus spectator esse maluit, quam pie et suppliciter eam revereri, ut decebat. Atque hoc carnis ingenium est, sic Deum expetere in suis operibus, ut eius imperio se non subiiciat: sic expetere conspectum servorum eius, ut loquentem in ipsis audire fugitet.* Herodes, welcher darauf versessen war, *ut oculos et animum re nova pasceret, more aulae,* wie Grotius anmerkt, wird in seiner Erwartung arg betrogen. *At Deus,* sagt Grotius, *non ita prodigus est potentiae suae, ut eam inservire cupiat humanae curiositati.* Er hätte wohl besser hervorgehoben, dass es Gottes und des Herrn vollständig unwürdig ist, dass sie einen moralischen Selbstmord an ihrem heiligen Wesen begingen, wenn sie sich herbeilassen wollten, mit ihrem Worte und Werke den Menschen einen Ohrengenuss und eine Augenweide zu bereiten. *Miseri*, schreibt Bengel, *qui in Christo nonnisi naturalium sensuum pabulum quaerunt. Tale gaudium non conducit.*

Dass Herodes an Jesus das direkte Ansinnen gestellt habe, vor ihm jetzt auf der Stelle ein Wunder zu thun, sagt der Evangelist nicht gerade heraus: er erzählt nur: ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς. Gefragt hat er also mit vielen, reichlichen Worten, gefragt und wieder gefragt. Worauf sich diese Fragen bezogen, wird nicht angegeben: man hat desshalb mit mehr oder weniger Glück bald auf diess, bald auf jenes gerathen. Baumgarten-Crusius greift ganz in's Blaue hinein, wenn er an Streitfragen aus den Schulen der Heiden, philosophische Doktorfragen hier denkt: soll Herodes, welcher selbst allerdings bei den heidnischen Weisen mehr in die Schule gegangen ist, als bei dem Gesetze Gottes, dem Herrn darin wohl

eine Meinung, ein Urtheil zugetraut haben? Lange vermuthet ebenso unglücklich, er habe ihn um eine Weissagung, um Auskunft über Johannes den Täufer angegangen: er wollte ja nichts hören, sondern nur etwas sehen. Grotius meint, er habe ihn gefragt *de potestate, quam sibi arrogaret:* das wäre schon viel passender, denn er, der ihm zugeführt worden ist, hat sich für Christus, für den König der Juden, wie er beschuldigt wird, ausgegeben. Aber gefallen will es mir doch nicht, denn es entspricht nicht dem, was der Evangelist eben als den sehnlichen Wunsch dieses Mannes bezeichnet hat. Mit den Wundern, von welchen er gern eine Probe sehen wollte, müssen diese Fragen in Zusammenhang gestanden haben. Da liess sich *ἐρωτᾶν ἐν λόγοις ἱκανοῖς*: ein Mal, ob diess und jenes Wunder, welches dem Fürsten zu Ohren gekommen, denn auch wirklich geschehen sei, ob er auch solche und solche Wunder verrichtet habe, und weiter, wie er das angefangen habe, ob er das noch ein Mal thun könne und wolle. Ob diese Fragen von Anfang an oder doch wenigstens am Ende in Spott getaucht waren, die den Heiligen zu dem Gegenstande niedriger und frivoler Witze machten, können wir nicht entscheiden: nahe aber liegt die Vermuthung freilich, dass die neugierigen Fragen immer verletzender, frecher und höhnischer wurden, denn der Gefragte liess sich auf nichts ein und reizte dadurch den Unwillen, den Zorn.

Αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ, so schreibt Lukas. Jesus, darauf deutet das emphatisch zu Anfang gestellte *αὐτὸς δέ* hin, bildet zu dem unermüdlichen Schwätzer und unablässigen Frager den schroffsten Kontrast, er antwortet auf die vielen Worte mit keinem einzigen. Warum hüllt er sich jetzt wieder in Schweigen? Olshausen sagt, weil er den Herodes nicht als seinen Landesherrn, nicht als seinen zuständigen Richter anerkenne! Soll der Herr, welcher da fragt: wer hat mich zum Erbschichter über euch gesetzt? Luk. 12, 14, wirklich die Frage bei sich ventilirt haben, ob dieser Mann ein Recht habe, ihn zu richten? Wusste er es nicht, dass es bei den Römern auch ein *forum domicilii* gibt und, wenn er das nicht gewusst hätte, so hatte er ja gehört, dass der Richter, welchem er im Anfange zugeführt worden war, ihn diesem überantwortet hatte? Gewiss hätte er auch dem Herodes, selbst wenn Pilatus ihn nicht hierher gewiesen hätte, sondern dieser zu ihm in den Palast des Landpflegers gekommen wäre, als Privatmann gern Rede gestanden, wenn er in rechter, ernster, dringlicher Weise ihn nach der Wahrheit befragt hätte. Als Landesherr, als verordneter Richter — das hätte Lange nicht auch in Abrede ziehen sollen — steht der Vierfürst Christo gegenüber und trotz alledem gönnt dieser ihm kein Wort, lässt er sich zu keiner Antwort bereit finden. Der Unterthan hat nicht auf jede Frage der Obrigkeit einzugehen, der Angeklagte hat das Recht, ja selbst die Pflicht, in gewissen Fällen dem Richter die Antwort zu verweigern. Wo die Obrigkeit nicht fragt, um den Thatbestand klarzulegen und die Wahrheit zu ermitteln, sondern nur fragt, um ihre Neugier zu befriedigen, um ihren Witz zu machen, um ihren Spott auszugiessen, da wird der Gerechte, um die gerechte Sache vor aller Verunglimpfung zu bewahren, das Recht und die Pflicht haben zu schweigen und zu dulden. Mit Recht sagen de Wette und Meyer, dass das Schweigen aus der Beschaffenheit der Fragen und aus der durchschauten Absicht des Herodes zu erklären sei. Neugierig fragt nach Bynaeus, Neander, Bleek u. A. der Fürst, um dann mit dem Heiligen seinen frivolen Spott zu treiben.

Luther nimmt noch ein anderes Moment an. „Dieses ist eigentlich darum geschehen,“ sagt er, „dass Herodes ein grundböser Bube und gleichwohl daneben ein grosser Heuchler gewesen ist.“ Allein hat der Heiland sich nicht auch mit Heuchlern in ein Gespräch gelegentlich eingelassen, waren die Pharisäer, mit deren Sauerteig er den Sauerteig des Herodes zusammenstellt, Mark. 8, 15, nicht ausgemachte Heuchler? Seit wann hat der Angeklagte, wenn er vor einem heuchlerischen Richter steht, das Recht zu schweigen, ihm jede Antwort zu verweigern? Ein grundböser Bube ist jener: er ist der Mörder des Täufers. Hat aber der, welcher gerichtlich vernommen wird, erst die sittliche Beschaffenheit derer, die ihn verhören wollen, zu prüfen und darnach sein Verfahren zu bemessen? Ich bin überzeugt, Herodes, der Erzbube und Heuchler, hätte trotz alledem eine Antwort empfangen, wenn er erstens sachgemäss, d. h. so gefragt hätte, dass seine Fragen ihn in Stand setzten, in der Sache, die ihm befohlen war, klar zu sehen; er stellte eine Menge von Fragen, allein keine von denselben bezog sich auf den vorliegenden Rechtsfall. Aber er fragte nicht bloss sachwidrig, sondern auch in der bestimmten Absicht, mit den Antworten, die er erhielt, ein loses, böses Spiel zu treiben. Er, der es verschmähte, eine wirkliche Gerichtsverhandlung vorzunehmen, wollte diese Gelegenheit nur benutzen, um des Heiligen zu spotten. Christus schwieg nicht dem Richter Herodes gegenüber, denn derselbe hat gar nicht die Absicht, das Gericht in seine Hand zu nehmen, sondern dem neugierigen, frivolen Herodes gegenüber.

Nicht allein ist der Herr zu dem Vierfürsten gekommen: der Landpfleger hat ihm diesen Handel überwiesen und somit auch die Ankläger an diese Stelle geschickt. Die Freude des Herodes, ihn endlich ein Mal von Angesicht zu Angesicht zu sehen, ist so gross, dass er auf die miterschienenen Hohenpriester und Schriftgelehrten gar keine Rücksicht nimmt: er lässt sie stehen, fragt nicht, was sie wollen, sondern beschäftigt sich ausschliesslich in ebenso ungehöriger, als frivoler Weise mit Jesus. Anfangs mögen die Obersten wohl entrüstet gewesen sein über solch eine Nichtachtung und wegwerfende Behandlung, aber je länger die Scene zwischen Jesus und Herodes spielt, desto mehr legt sich ihr Aerger. Sie bemerken ja, wie dieser durch das beharrliche Schweigen sich verletzt fühlt, wie er aufgebracht ist, wie er immer beissender, höhnender wird. Als der Vierfürst endlich zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass er nicht ein Wort aus dem Munde dieses stillen Dulders herauspressen kann und er alle Pfeile des Spottes vergebens verschossen hat, und ermüdet ist von seinem fruchtlosen Beginnen, da schlägt die Stunde, da sie nun hervortreten können; sie thun es in dem festen Glauben, dass jetzt Alles auf das Beste gelingen muss. Sie, die stumm, aber mit schadenfrohen, triumphirenden Mienen bis dahin dagestanden hatten, werden jetzt lebendig und beredt. Sie verklagen jetzt den Gefangenen *εὐτόνως;* Gerhard, Grotius, Kühnöl übersetzen es richtig mit *acriter*, Bengel mit *rigide*, heftig, leidenschaftlich; scharf und äusserst gravirend ist ihre Anklage. Der Evangelist gibt nicht an, wessen sie Jesum anklagen, ob sie ihm den Hals damit brechen wollen, dass er sich für Christus, den Sohn Gottes ausgegeben habe, wesshalb sie in dem Hohenrathe das Todesurtheil über ihn gefällt hatten, oder ob sie wie vor dem Stuhle des Pilatus, so auch vor dem des Herodes — wenn wir überhaupt noch von einem solchen bei ihm reden

dürfen, denn wir hören durchaus nicht, dass er seinen Richtstuhl habe aufrichten lassen und denselben bestiegen habe; nicht ein Mal die Form einer Gerichtssitzung beobachtete er — diesen Punkt haben aufgegeben und dafür anbringen, dass er der König der Juden sein wolle. Was hätten sie aber wohl bei ihm mit einer Anklage wider Jesum als den Christus, als den Sohn Gottes erreicht: was kümmerte sich dieser Mensch, welcher dem Vorläufer des Messias den Kopf hatte abschlagen lassen, um den Herrn Christus, den Sohn des Hochgelobten? Der Vater dieses Herodes hat gezittert vor Jesus als dem neugeborenen Könige der Juden und für seine Krone gefürchtet, sie wissen das vielleicht; wissen sie es nicht, so denken sie, dass der Vierfürst, dieses Glied eines nichtjüdischen Hauses, dieser Freund des Kaisers, in Angst geräth, wenn er von einem Könige hört, der sein Reich aufrichten will. Aus der Verspottung, welche sofort vor sich geht, ist ersichtlich, dass Jesus als König von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verklagt wurde, denn zum Spott und Hohn wird er als ein König eingekleidet.

Die Obersten des Volkes dringen vergebens in den Herodes ein, den Verklagten zu verdammen. Olshausen freilich ist der Meinung, dass er ein Verhör vorgenommen habe: da sich dabei herausstellte, dass der vor sein Gericht Verwiesene zu Bethlehem geboren sei, soll er ihn dann zu dem Landpfleger, weil jene Stadt zu dessen Bezirk gehörte, zurückgesandt haben, dass er von dem *forum originis* sein Urtheil erhalte. Allein Olshausen ist hier im Irrthum. Ungeachtet dessen, dass Bethlehem die Geburtsstätte Jesu ist, kann Herodes ihn getrost richten; der Landpfleger, der Gerichtsherr Bethlehems, hat den Verklagten ihm zur Aburtheilung zugesandt und überhaupt besteht das *forum domicilii* auch zu Recht. Es ist wahr, Lukas berichtet diese Geschichte nur sehr kurz, man muss zwischen den Zeilen lesen: allein das, was man zwischen den Zeilen liest, muss doch mit dem, was in den Zeilen zu lesen ist, in Verbindung, in innerem Zusammenhange stehen. Ist in der ganzen Erzählung auch nur eine leise Andeutung, dass Herodes eine Art von Gerichtsverhandlung vornimmt? Er fragt nicht, was sie bei ihm wollen, er fordert die Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht auf, ihre Klagen vorzutragen: wie er den Herrn sieht, so will er nichts anders, als über seine Wunderthaten ihn ausfragen und zu einem Wunderwerke ihn treiben. Dass er richten soll, vergisst er völlig, er ist nur darauf erpicht, sich zu unterhalten, seinen Spass zu haben. Aus Allem geht sonnenklar hervor, dass er mit dieser Sache nichts zu thun haben will, dass er den, welchen man vor sein Gericht geführt hat, nicht richten will. Wie kommt er dazu, dass er diese Gelegenheit, in Jerusalem über den Judenkönig Gericht zu halten, ausschlägt? Fürchtet er sich, was Keil meint, vor dem Manne, über welchen er zu Gericht sitzen soll? Mit Wunderthätern, mit Zauberern ist nicht zu spassen, sie können sich rächen an dem, der wider sie ist: Herodes ist abergläubisch und furchtsam. Allein das Folgende zeigt unwiderleglich, dass er sich nicht mehr vor dem Wundermann scheut: verspottet er ihn nicht? Hält er vielleicht die Zusendung Christi für eine Falle, welche der arglistige Römer ihm gelegt hat? Will jener, der wohl weiss, dass er gerne König wäre über Jerusalem und das ganze Land, ermitteln, ob er begierig nach jeder Gelegenheit greift, um sich in seiner königlichen Richterwürde zu zeigen? Allein diese Falle wäre doch zu plump. Mag

er nicht über den Herrn richten aus Furcht vor dem Volke? Die Obersten des Volkes verklagen freilich sehr hart den Gefangenen, es scheint auch, als ob der grosse Haufe des Volkes auf ihrer Seite stehe. Aber der kluge Mann hat in seinem Leben schon zu oft gesehen, dass wie der Wind die Meinung und Gunst der Menge umschlägt. Vor wenigen Tagen erst hat es vor den Thoren und in den Strassen, ja selbst in den Vorhöfen des Hauses Gottes geschallt: Hosianna dem Sohne Davids: jetzt freilich schweigen diese Jubelrufe: allein wer bürgt ihm dafür, dass der Sinn des Volkes beständig bleibt? Wehe ihm, wenn er den gepriesenen Propheten zum Tode verurtheilt hat und die Reue, wenn es zu spät ist, die Menge ergreift. Ich glaube, dass dieses Bedenken es vornehmlich war, welches den Fürsten abhielt, den Heiland zu richten: er wollte sich in keiner Weise kompromittiren, er trug sich, von seinem Weibe gestachelt, mit grossen Plänen, da war es wohlgethan, sich in diese kitzliche Sache nicht einzulassen. So auch Bleek. Freilich die Hohenpriester und Schriftgelehrten, welche den Herrn so heftig verklagten, werden ihm es nicht leicht verzeihen, dass er ihren Anklagen kein williges Ohr leiht, dass er auf sie absolut nicht eingeht. Aber mit ihnen hat er bei seinen Plänen für die Zukunft nicht zu rechnen: sie werden ihm nie die Hand dazu bieten, dass er als König einziehen kann in Jerusalem. Doch ist die Furcht vor dem Volke nicht der einzige Grund, der den Herodes bestimmt, auf das Gericht zu verzichten. Er glaubt, dass die Obersten des Volkes dieser ganzen Sache eine Bedeutung zuerkennen, welche ihr gar nicht zukommt. Sie machen aus einer Maus einen Elephanten: aus einer Sache, über welche der Verständige nur lachen und spotten kann, eine Sache, welche Himmel und Erde in Bewegung setzen soll. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten wissen viel zu klagen und allerdings wäre Jesus ein gemeingefährlicher, ein staatsgefährlicher Mensch, wenn sie mit ihren Anklagen im Rechte wären. Aufruhr soll er gepredigt, zur Steuerverweigerung aufgefordert haben! In Galiläa hat er, wie jene behaupten, seine revolutionäre Wirksamkeit begonnen, dort hat er vor Allem das Feuer geschürt: aber er, der Landesherr von Galiläa, weiss nichts von dergleichen, seine 200 Talente hat er empfangen, die Steuern sind prompt den Römern entrichtet worden, es hat sich auch nicht die leiseste Spur von irgend einer Widersetzlichkeit, von einer Schilderhebung gezeigt. Vielleicht weiss Herodes noch mehr: sollte er nicht von seinen Leuten erfahren haben, dass Christus die Zinsmünze sich zeigen liess und die entscheidende, klare Antwort gab: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, als die Schüler der Pharisäer *μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν* (Matth. 22, 16 cf. Mark. 12, 13) ihn fragten: ist es Recht, dass man dem Kaiser Zins gebe oder nicht? Er kann dieser ganzen Angelegenheit keine Bedeutung beimessen: Christus erscheint ihm als ein vollständig ungefährlicher, unschuldiger Mensch, nur etwas eingebildet und hochnäsig, närrisch und verrückt. Welch ein Unterschied besteht doch zwischen Pilatus und Herodes! Jener sieht auch nur einen unschädlichen Schwärmer in dem Herrn, aber einen edlen, desshalb empfindet er auch vor ihm eine gewisse Ehrfurcht und enthält sich gegen ihn alles Spottes, dessen er sich so gerne im Verkehre mit den Juden bediente: dieser erkennt auch in ihm den unschuldigen Schwärmer, aber seine gemeine Natur hindert ihn, den edlen Schwärmer, in ihm zu

schauen, er findet in ihm nichts als einen elenden Gaukler, einen Goeten, einen Magier, wie sie vielfach in dem Lande umherziehen.

Der Herr hat ihm nicht Rede gestanden auf seine vielen Fragen, das hat ihn verdrossen, schwer gekränkt, dafür sucht er sich jetzt auf eine niedrige Art zu rächen. Er will den, der ein ernstes Schweigen gegen ihn beobachtete, lächerlich machen, dem allgemeinen Gespötte übergeben. Er weiss, dass er auf diese Weise ihn am Empfindlichsten züchtigt, sein Ansehen bei dem Volke auf das Gründlichste untergräbt und auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten am Schnellsten mit sich aussöhnt, denn hat er sie dahin gebracht, dass sie in seiner Gegenwart erst lachen müssen — und das kann nicht fehlen —, so können sie ihm nicht mehr zürnen. Lukas erzählt uns: *ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας, περιβαλὼν* (*αὐτόν* des *textus receptus* ist, da es in dem Codex Sinaiticus und Vaticanus fehlt, wohl zu streichen) *ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ.* Herodes gibt das Signal, von ihm geht die Initiative des *ἐξουθενεῖν* aus. Dieses Wort kommt in dem klassischen Griechisch nie vor, dagegen mehrfach in der 70, wie z. B. 1 Reg. 2, 30. 8, 7. 10, 19. Proverb. 1, 7. Ezech. 22, 8, es bedeutet dasselbe wie *ἐξουδενοῦν*, das sowohl in der 70, wie z. B. 4 Reg. 19, 21, als auch Mark. 9, 12 gebraucht wird, nämlich für nichts achten. Suidas bemerkt: *ἐξουθενῶ σε, ἀντ' οὐδενός σε λογίζομαι*: es hängt in der That mit *οὐδέν* zusammen. Die Knechte dürfen ihren Herren nicht vorgreifen: sie warten auf seinen Wink. Die *στρατεύματα*, welche hier bei dem Fürsten sind, können unmöglich Kriegeshaufen, Soldatenregimenter sein: Jerusalem gehörte nicht in sein Reich, er durfte hierher nicht mit bewaffneten Mannschaften kommen, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, von dem Landpfleger als Landfriedensbrecher, als Feind behandelt zu werden. Die Vulgata hat es daher versehen, wenn sie übersetzt *cum exercitu*, Luther aber hat das Richtige getroffen mit seinem Hofgesinde, wie auch Calvin mit seinem *satellitio*. Gerhard, Grotius folgen, unter den neueren Auslegern herrscht kein Zweifel mehr. Ein Fürst, welcher in die Stadt seiner Väter zieht, wenn dieselbe auch schon dem hohen Hause verloren gegangen ist, entfaltet gern seinen ganzen Pomp, um alte Erinnerungen wach zu rufen; dieser Fürst that es um so lieber noch, als er, der gern König über das ganze Volk wäre, demselben eine recht hohe Meinung von seiner Macht und seiner Pracht beibringen wollte. Er hatte wohl auch gehört, dass dieses Jahr Pilatus auf Ostern auch von Cäsarea nach der Hauptstadt sich begebe, eine Ehrensache war es ihm da, den stolzen Römer durch sein stattliches Auftreten zu verdunkeln. Die Trabanten, die Hofbediensteten schliessen sich dem Fürsten an. Calvin bemerkt dazu: *nec tantum ab uno Herode spretum fuisse Christum narrat Lucas, sed a toto eius satellitio: ut sciamus, raro in aulis regum haberi iustum Dei honorem. Nam quia pompis fere dediti sunt omnes aulici, tanta eorum sensus occupat vanitas, ut spirituales Dei gratias vel secure despiciant, vel clausis oculis praetereant.* Feiner aber noch ist Bengels Bemerkung: *sacerdotes habent saepe zelum falsum, aulici nullum, unde hi saepe veritatem levius oppugnant, quam illi.* Jene werden oft Fanatiker, diese haben dazu das Zeug nicht, denn sie sind gewohnt, Alles leicht zu nehmen, Alles zu belachen und zu bespotten. Das *ἐξουθενεῖν* wird zu einem *ἐμπαίζειν*, das Verachten geht zum Verspotten weiter und dieses bestand darin, dass man ihm eine *ἐσθῆτα*

λαμπράν umlegte. Es ist Streit unter den Uebersetzern und Auslegern von den ältesten Zeiten an, was diese ἐσθὴς λαμπρά für eine Farbe, für eine Bedeutung hatte. Die Peschito übersetzt λαμπρά mit purpurfarben, Grotius, Lightfoot, Olshausen, de Wette, Neander u. A. folgen: die Vulgata dagegen überträgt es mit *alba*, Luther, Beza, Gerhard, Wetstein, Bynaeus, Baumgarten-Crusius, Lange, Langen, Friedlieb, Godet, Keim u. A. nehmen das an. Meyer, Bleek, Keil u. A. dagegen behaupten, dass aus dem Eigenschaftswort λαμπρά über die Farbe dieses Kleides, welches als Ueberwurf, Mantel zu denken ist, sich gar nichts ersehen lasse: λαμπρός soll überhaupt nur glänzend, schimmernd, strahlend bedeuten und demnach mit allen Farben sich vertragen. Es kommt uns nicht in den Sinn, bestreiten zu wollen, dass dieses Wort ursprünglich nichts weiter aussagt als dieses, nichtsdestoweniger aber glauben wir, aus der Reserve heraustreten und etwas über die Farbe bestimmen zu dürfen. Auch das ist wahr, dass das Neue Testament das Eigenschaftswort λευκός kennt, vgl. Luk. 9, 29. Act. 1, 10: aber Keim hat ganz Recht, die Stellen Act. 10, 30. Apoc. 15, 6. 19, 8. 22, 16 lassen bei λαμπρός nur an weiss denken. Cornelius erzählt an der ersten Stelle, dass ein Engel ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, in hellem Kleide, wie Luther vollkommen richtig übersetzt, ihm erschienen sei: wir haben aber sicher Angesichts der Stellen, wo ausgesagt wird, dass der erscheinende Engel mit einem weissen Kleide (Act. 1, 10) angethan gewesen und die Kleider des verklärten Herrn weiss und wie ein Blitz strahlend (Luk. 9, 29) gewesen seien, ein Recht λαμπρός hier gleich λευκός zu nehmen. In den angezogenen Stellen der Offenbarung finden wir denselben Sprachgebrauch wieder. 15, 6 wird erzählt, dass die Engel, welche die 7 Plagen trugen, λίνον καθαρὸν καὶ λαμπρόν anhatten: 19, 8, dass dem Weibe, mit welchem das Lamm Hochzeit machen will, βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν empfangen habe zum hochzeitlichen Kleide, wodurch die Gerechtigkeit der Heiligen symbolisch dargestellt werden sollte: an und für sich schon gilt weiss (und nicht das Glänzende überhaupt) als die Farbe der Unschuld, in diesem Kapitel wird aber ausserdem noch ganz ausdrücklich bezeugt, dass dieses reine und glänzende βύσσινον nicht purpurn, was Hesychius allerdings als synonym aufführt, sondern weiss gewesen sei, denn in dem 14. Verse heisst es, dass die Heere des Himmels, welche auf weissen Pferden dem Worte Gottes folgen, βύσσινον λευκὸν καὶ καθαρόν angelegt hatten: offenbar korrespondirt hier λευκόν mit dem λαμπρόν (V. 8). Auch die letzte Stelle 22, 16 ist ganz für unsre Ansicht: Christus bezeichnet sich hier als die Wurzel und den Spross Davids, als ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπὸς καὶ ὀρθρινός: der Morgenstern schimmert aber an dem Himmel in bleichem, weissem Lichte.

Was soll nun aber dieses weisse Gewand, welches Herodes dem Herrn zum Spott und Hohn umwerfen lässt, bedeuten? Dass er durch dieses weisse Gewand Jesum als einen reinen, unschuldigen Menschen signalisiren will, ist nicht anzunehmen: allerdings hält er keine der vielen gegen denselben vorgebrachten Anklagen für begründet; er findet, wie Pilatus später laut erklärt, keine Schuld an ihm, aber dennoch kann er mit diesem weissen Gewande die Unschuld des Verklagten nicht dokumentiren wollen. Der Evangelist sagt ja ausdrücklich, dass er dieses Gewand zum Spott ihm habe anlegen lassen. Das weisse Kleid ist ein Pracht-, ein Schmuckkleid: bei den Römern war die Toga, welche die Männer trugen, weiss,

ohne einen purpurnen Besatz, welcher nur den unmündigen Knaben zukam. Dem Feldherrn, welcher in die Schlacht zog, wurde ein weisser oder ein purpurner Mantel gereicht, cf. Valerius Maximus 1, 6, 11: *pullum ei (M. Crasso) traditum est paludamentum: cum in proelium exeuntibus album aut purpureum dari soleret.* Bei Vitellius, Einzug in Rom, berichtet Tacitus, hist. 2, 89, dass *ante aquilam praefecti castrorum tribunique et primi centurionum candida veste* einherzogen. Auch bei den Israeliten stand das weisse Kleid in hohen Ehren: König Salomo erschien bei Gelegenheit auch, wie Josephus Ant. 8, 7, 3 angibt, *λευκὴν ἠμφιεσμένος ἐσθῆτα*, Archelaos zeigte sich nach seines Vaters Tode dem Volke in dem Tempel, *ἐσθῆτα λευκήν* (Joseph. b. i. 2, 1, 1) anhabend, und Agrippa begab sich in das Theater *στολὴν ἐνδυσάμενος ἐξ ἀργύρου πεποιημένην πᾶσαν, ὡς θαυμασιον ὑφὴν εἶναι* (Jos. ant. 19, 8, 2). Allein weiss war nicht bloss das Kleid, welches Könige bei festlichen Anlässen anzuziehen pflegten, sondern auch das Gewand der Priester, wie Gerhard schon erinnert. Der Hohepriester trug sein Amtskleid, welches allerdings nicht weiss war, denn das Oberkleid war purpurblau und der kurze Leibrock, das Ephod, darüber buntfarbig (purpurblau, purpurroth, carmesinroth und goldig), nur höchst selten, für gewöhnlich und an dem grossen Versöhnungstag bei dem Eintritt in das Allerheiligste hatte er das gewöhnliche Priestergewand aus feinem, weissen Leinen an. Levit 16, 4. Will Herodes nun den Herrn als Priester oder als König persifliren mit dieser Anlegung des glänzend weissen Gewandes? Gerhard meint, er wolle alles Beides, Riggenbach denkt an das Erstere: allein es ist in dem höchsten Grade unwahrscheinlich, dass er die priesterliche Würde, das Hohepriesterthum Christi karikiren will. Wie soll er darauf kommen? Als Hoherpriester hat Jesus sich doch nicht öffentlich kundgegeben, er hat keinerlei hohepriesterliche Funktionen sich angemasst, nur als Prophet hat er gewirkt und nur als König der Juden wird er verklagt. Wir können daher in diesem Mummenschanze, welchen der Fürst und sein Hofstaat mit dem Herrn sich erlauben, nur eine Verspottung, welche den König in ihm treffen soll, anerkennen. Doch ein Doppeltes ist hier noch möglich: will er den Heiland lächerlich machen als einen Kronprätendenten, als einen Thronkandidaten oder als einen Kronenträger, als einen Thronbesitzer? Beza, Gerhard, Bynaeus, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Lange, Friedlieb, Langen, Godet u. A. erinnern sich, dass diejenigen, welche bei den Römern um ein Amt sich bewerben, in einer *toga candida* (cf. Polybius 10, 4, 8. 10, 5, 1) sich dem Volke zeigten. Allein ganz abgesehen davon, dass es sehr fraglich ist, ob Herodes diese römische Sitte kannte und das Judenvolk, dem der so geschmückte Christus doch auch vorgeführt werden sollte, den Witz verstehen konnte, so kann der Spott auf den Messiaskandidaten nicht zielen, denn die Hohenpriester, welche mit ihrer Anklage den Herodes auf diesen Gedanken bringen, haben ihn nicht als einen verklagt, der sich erst zum Könige wolle erheben lassen, sondern der behaupte, er sei einer. Nicht den Kronprinzen, sondern den König will dieser Vierfürst in Christus verspotten: die Maskerade soll ausdrücken, dass er das Königthum dieses Jesus von Nazareth für einen schlechten Witz, für eine alberne Posse, für Narrethei und Unsinn erachtet. *Herodes*, schreibt Bengel, *videtur contemtim voluisse significare, se nil metuere ab hoc rege:* das *videtur* darf getrost gestrichen werden, es ist so, er fürchtet sich weder vor diesem Könige noch fürchtet er ihn. Was

dem feigen Herodes diesen Muth gab, den Herrn zu verhöhnen, wissen wir nicht: früher hat er ihn gefürchtet und jetzt auf ein Mal handelt er so, als ob diesem Gefangenen keine Wunderkräfte zur Verfügung stehen. Wir werden nicht gut annehmen dürfen, dass er die Wunder Jesu für Sinnestäuschungen hält, denn sonst könnten wir nicht begreifen, dass er ein *σημεῖον* von ihm zu sehen begehrte: wahrscheinlicher ist, dass er, der abergläubische Mensch, wähnt, da dem Wunderthäter die Hände gebunden, da er überhaupt in die Hände seiner Feinde gefallen, so sei der Bann gebrochen und die Zauberkraft von ihm gewichen.

Zu Pilatus schickt Herodes den so kostümirten Herrn zurück. Warum that er das, hatte ihm der Landpfleger nicht die Macht und das Recht gegeben, das entscheidende Wort in dieser Angelegenheit zu sprechen? Verschiedenes wirkte sicher hier zusammen. Er sieht, wie eifrig die Hohenpriester und Schriftgelehrten verklagen, wie sie diesen unter jeder Bedingung vom Leben zum Tode befördern wollen: was soll er sie vor den Kopf stossen, wenn er erreichen will, wonach sein Sinn schon lange steht, muss er darauf sehen, sich auch die Obersten zu seinen guten Freunden zu machen. Was soll er dem Landpfleger die Kastanien aus der Asche herausholen, der mag selbst zusehen, wie er zu Ende kommt: und übel kann er es ihm nicht nehmen, dass er nicht eintritt, dass er das Gericht ihm nicht abnimmt. Eine Aufmerksamkeit ist der andern werth, ein Dienst des andern. Pilatus hat ihm die Ehre angethan, dass er ihm in seinem Territorium gestattet, Gericht zu halten: er will nicht mehr Ehre haben, als ihm gebührt, er ist ein bescheidener, durchaus nicht ein anmasslicher Mensch, er gibt dem Römer die Ehre neidlos wieder und schickt den Gefangenen zurück zu dessen Richtstuhl. Er fällt über den Heiland nicht in *optima forma*, in Form Rechtens das Todesurtheil, er erklärt vielmehr, dass er ihn für einen ungefährlichen, unschuldigen Menschen halte: dennoch sagt Petrus in der Apostelgeschichte 4, 27, dass Herodes wie Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volke Israel sich versammelt hätten wider Jesum, das heilige Gotteskind, womit doch ausgesagt werden soll, dass er ihn mit zum Tode verdammt habe. Petrus kann mit vollem Rechte so reden, denn er unterlässt das zu thun, wozu er ein Recht hatte, was er hätte thun müssen, wenn er für Recht und Gerechtigkeit ein Herz hatte. *Potuerat et debuerat*, bemerkt Bengel trefflich, *dimittere potius. Itaque remittens innocentem Pilato Pilati se ipsum reatui implicuit.* Wer da weiss, Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde. Jak. 4, 17.

So wenig diese Zusendung Jesu zu Herodes von irgend welchem Einfluss war auf das Geschick desselben, so war dieselbe doch entscheidend für das Verhältniss, welches zwischen dem römischen Landpfleger und dem Vierfürsten bestanden hatte. Der Evangelist berichtet nämlich noch: *ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Πιλάτος καὶ ὁ Ἡρώδης ἐν αὐτῇ δὲ ἡμέρα μετ᾽ ἀλλήλων· προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρα ὄντες πρὸς ἑαυτούς*, wie der *textus receptus* hat, der Codex Sinaiticus und Vaticanus liest dafür *αὐτούς*. Das Participium *ὄντες* bei *προϋπῆρχον* ist nicht dringend nöthig: es kommt aber in der klassischen Gräcität auch dabei vor. Stephanus sagt in seinem *thesaurus p. 2298 D.: dicitur etiam ὑπάρχω ὤν, ut τυγχάνω ὤν, sed longe rarius. Herod. ὑπῆρξε ἐόντα ταῦτα. Demosth. c. Mid. οὐ γὰρ ἐχθρός γε ὑπῆρχεν ὤν.* Hierzu kann noch *Demosth. de coron. p. 305: καὶ τὰ μὲν*

τῆς πόλεως οὕτως ὑπῆρχεν ἔχοντα, verglichen werden. Neuere Sprachforscher behaupten übrigens, dass *ὑπάρχειν* ohne Particip nicht so stark sei, wie mit dem Participe, cf. Dissen zu Demosth. pro coron. p. 258 f. Zwischen Pontius Pilatus und Herodes hatte also nicht das beste Einvernehmen — seit wann, erfahren wir nicht — bestanden, sie lebten in Feindschaft und Erbitterung mit einander. Der Grund zu dieser Spannung wird nicht angegeben. Keim meint, dieselbe habe in den Verhältnissen gelegen, da Antipas gern Judäa, sein Erbe, besessen hätte: allein ich kann ihm nicht beipflichten. Die Landschaft Judäa war nicht erst auf des Pontius Pilatus Vorschlag und Betrieb von dem römischen Staate annektirt worden, sondern lange vor seiner Amtirung. Er trug also die Schuld nicht, dass dem Herodes sein Erbe verloren gegangen war, und jener hätte sehr thöricht gehandelt, wenn er den römischen Prokurator, weil er über das Land seiner Sehnsucht gesetzt war, gemieden und gehasst hätte. Wenn er zu seinem Erbe noch ein Mal gelangen wollte, so kam es darauf an, dass er sich mit dem römischen Beamten so gut wie möglich stand, denn auf dessen Wohlwollen und Gutachten kam doch das Meiste an. Gerhard, Grotius, neuerdings wieder Langen denken noch ganz besonders an die Galiläer, welche Pilatus (Luk. 13, 1) hatte erschlagen lassen. Wie dieses aber denselben so aufbringen konnte, ist nicht einzusehen, denn Langen's Meinung, dass diese Galiläer in dem Gebiete des Fürsten seien auf Pilatus Anstiften getödtet worden, ist grundfalsch: *μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν* wurden sie gemordet, Opfer aber konnten nur in dem Tempel dargebracht werden, darum ist in Jerusalem jener Mord geschehen, ohne dass eine Ueberschreitung der Grenzen und der Kompetenzen stattfand. Und um einen Grund, wenn es auch nur ein Vorwand war, wird der römische Machthaber nicht verlegen gewesen sein, warum er an jene Galiläer seine Hand legte. Zwischen Nachbarn entstehen leicht allerlei Reibereien und Konflikte, die durch Zwischenträger nur noch vermehrt werden: Herodes trug sich mit hochfliegenden Plänen, Pilatus war ein stolzer Römer, da mussten die Geister auf einander platzen. An jenem Tage aber söhnten sie sich mit einander aus, wurden sie gute Freunde. Man sollte wohl denken, dass Pilatus zu dieser Freundschaft nicht zuerst die Hand bot, denn Herodes, der schlaue Fuchs, der seinen Kopf hier trefflich aus einer Schlinge herausgezogen hatte, hatte ihm damit keinen Freundschaftsdienst gethan, dass er ihm den gefangenen Jesus wieder zusandte. Allein wie es dem Fürsten schmeichelte, dass der Landpfleger ihm den Herrn zum Gericht überantwortete, so schmeichelte es diesem anderer Seits doch auch wieder, dass jener von der ihm angebotenen Ehre keinen Gebrauch machen wollte, sondern ihm in aller Bescheidenheit den Vorrang liess. Pilatus und Herodes wurden nun Freunde: gewöhnlich sieht man darin ein Exempel, wie Weltkinder und Weltmächte, welche sich sonst in den Haaren liegen, sich auf ein Mal die Hand zur Versöhnung reichen und Schulter an Schulter stehen, wenn es gilt den Herrn und sein Reich zu unterdrücken. So, um nur Einen zu Worte kommen zu lassen, sagt Calvin. *Pietatis autem odium impios saepe invicem placat, ut quibus nihil prius erat commune, ad exstinguendum Dei nomen simul conspirent. Nec vero quum ad mortem ultro citroque tradunt impii Dei filios, quasi preciosa mercede redimunt mutuam amicitiam, sed quod vilissimum ipsis est, non gravatim obtrudunt, perinde acsi quis frustum panis cani proiiceret. Inter nos vero aliam pacem abolitis*

discordiis componere debet Christus: nempe ut Deo primum reconciliati, pio sanctoque consensu tum ad colendam iustitiam iuvemus alii alios, tum ut fraternis officiis et mutua humanitate certemus. Hiergegen bemerkt aber Hengstenberg ganz richtig, dass Pilatus und Herodes sich nicht zum Kampf gegen Jesum verbunden hätten. Der Zweck des Evangelisten sei vielmehr der, darauf aufmerksam zu machen, wie von diesen Weltleuten das Höchste nur als Mittel zu ihren kleinlichen, weltlichen Zwecken benutzt werde. Calvin schon fand übrigens etwas ähnliches in diesem Vorgange vorgebildet, nämlich die frivole Verachtung der Religion Seitens der Kinder und Fürsten dieser Welt. *Quod Christus*, sagt er, *reconciliandae inter impios gratiae pignus fuit, hinc discamus, quam contemptibiles sint mundo filii Dei, ipsaque religio. Probabile est, quum utrumque impelleret sua ambitio, in contentionem aliquam de imperio venisse, sed quaecunque fuerit dissidii origo, in terrenis negotiis neuter de suo iure vel tantillum alteri cessisset: quia tamen Christus pro nihilo ducitur, Pilatus Herodi facile eum addicit, et vicissim Herodes Pilato remittit. Sic hodie videmus, quum pro latronibus et aliis sceleratis inter se disceptent iudices, filios Dei tanquam quisquilias contemptim iactari.*

In der neueren Zeit hat man diese Hinführung des Herrn zu Herodes mehrfach in Zweifel gezogen. Strauss, Baur, Schenkel, Keim sprechen ihr die Glaubwürdigkeit ab; man kann das natürlich nicht, ohne auch die Angabe des Petrus Act. 4, 27 zu korrigiren. Das Stillschweigen der andern Evangelisten, vornehmlich des Johannes, welcher sich von den Verhandlungen vor Pilatus so genau unterrichtet zeigt, wird vor allen betont. Schleiermacher u. A. wollen das Fehlen dieser Geschichte bei demselben dadurch erklären, dass Pilatus Jesum nicht öffentlich habe zu Herodes führen lassen, sondern durch einen andern Ausgang, nach einer andern Seite hin, als da, wo sich dieser Jünger befand. Wir können aber von dieser Hinterthüre oder diesem Schleichwege keinen Gebrauch machen, denn die Abführung geschah gar nicht so im Verborgenen, die Hohenpriester und Schriftgelehrten finden wir ja auch bei Herodes. Johannes, wenn er sich vor oder in dem Prätorium aufhielt, hätte weder Augen noch Ohren gehabt, wenn er nichts von alledem gemerkt hatte. Wir würden nur dann wegen des Stillschweigens des Matthäus, Markus und Johannes in Verlegenheit gerathen, wenn wir diese Geschichte für ein unentbehrliches, schlechthin nothwendiges Glied in der Leidensgeschichte Jesu zu betrachten hätten, d. h. wenn er nicht anders hätte zum Kreuze verdammt und geführt werden können, ohne dass Herodes handelnd mit eingriff. Keim macht sich freilich über Krabbe lustig, dass dieser das Uebergehen dieser Geschichte daraus erklärt, dass sie ohne Einfluss auf das Geschick Christi geblieben sei und also nur eine Episode bilde: er thut aber entschieden Unrecht, denn keiner von allen Bestreitern hat diese Geschichte für etwas anderes als eine Episode angesehen, Schenkel bezeichnet sie zudem noch ausdrücklich also. Eine Episode hat kein unbedingtes Recht auf eine Stelle in einer kurz zusammengedrängten Geschichte der Leiden Christi. Es soll zu diesem Vorgange keine Zeit mehr übrig sein. Ich weiss nicht, wie Schenkel darauf kommt, für diese Abführung mehrere Stunden in Anspruch zu nehmen. Die allerdings bleiben nicht übrig, aber in einer Stunde konnte recht gut alles geschehen, was der Evangelist erzählt. Der Palast des Herodes und der der Hasmonäer liegen nahe bei einander: der Weg also

von Pilatus zu Herodes konnte wie der Rückweg recht gut in einer Viertelstunde vollendet werden. Da Jesus nicht antwortete und Herodes auf die heftigen Anklagen der Obersten nicht einging, genügt eine halbe Stunde vollkommen zu allem andern, eine Viertelstunde zu dem Fragen und eine Viertelstunde zu dem Verspotten. Keim findet das Entgegenkommen des Pilatus wenig glaubhaft: er habe den Antipas in den letzten Jahren auf den Tod gehasst und könne auf die römische Machtvollkommenheit innerhalb des eignen Bodens nicht halb Verzicht leisten. Allein woher weiss er von diesem tödtlichen Hasse: Josephus erzählt davon eben so wenig, als davon, dass Antipas über Pilatus geheime Berichte an den Kaiser Tiberius abgesandt habe. Eine halbe Verzichtleistung auf seine Machtvollkommenheit liegt auch nicht vor; er setzte ja nur für diesen einzelnen Fall jenen ein, und zwar, damit er sich aus einer grossen Klemme ziehe. Herodes handle seiner nicht würdig, sein Benehmen sei ganz unköniglich, das hatte Schleiermacher schon bemerkt, ohne im Geringsten an der Wahrheit dieser Geschichte zu zweifeln: Keim aber schliesst daraus auf die Ungeschichtlichkeit. Diese possenhafte Zurücksendung Jesu durch Antipas, die flagrante Verletzung, wenn nicht der eignen, durch das Spiel überhaupt und durch die Karikirung seiner selbst zweifach verletzten Fürstenwürde, so doch der Würde des Gerichtes und des Prokurators, welcher dem Gefangenen günstig war und das letzte Wort noch nicht gesprochen hatte, sei unannehmbar. Die Würde des Gerichtes kann aber Herodes nicht verletzen, denn er verschmäht es ja, ein Gericht zu halten, der Sache ihren Rechtsgang anzuweisen: und dem Pilatus trat er auch nicht zu nahe, denn dieser hatte sich das letzte Wort gar nicht vorbehalten und erkannte selbst in Jesus einen Schwärmer. Ob Herodes seine Würde äusserlich wahrt — denn dass er sich innerlich entwürdigt, liegt auf der Hand — oder mit der possenhaften Ausstaffirung eines jüdischen Königes selbst Preis gibt, kann nicht in Frage stehen, denn er will den Herrn doch nicht zu seinem *alter ego* machen, sondern nur an den Tag legen, dass er diesen Menschen als König verachtet und verlacht. Es gibt keine stichhaltigen äusseren und inneren Gründe, welche diese Geschichte in das Reich der Dichtung hineinweist. Was soll auch der Impuls, die Nöthigung zu dieser Erfindung gewesen sein? Nach Strauss hatte man ein Interesse daran, dass Jesus vor alle möglichen Richterstühle in Jerusalem geschleppt werde: allein befasst sich Herodes denn mit dem Richten? Nach Baur wollte man die Schuld an dem Tode Christi voll auf die Juden fallen lassen: aber dieser Herodes, welcher die Hohenpriester verachtet, ist doch ein recht schlecht gewählter Repräsentant des Volkes. Nach Keim sollte auch der Landesherr Christi, der alte Laurer, seine Hand mit im Spiele haben: doch wo legen die Evangelien Gewicht darauf, dass Jesus in Herodes Landschaft auftritt, stellen sie ihn je als einen Unterthanen desselben dar?

Wir halten diese Geschichte für wahr und finden in derselben eine Art von Prophetie. Bengel bemerkt nicht übel zu dem letzten Verse derselben: *Judaismus et Ethnicismus coeperunt coalescere*, *Christianismo nascente.* In Pontius Pilatus nimmt das Heidenthum, in Herodes das Judenthum, das Schiffbruch in seinem Glauben gelitten hat, Stellung zu dem Herrn Christus. Seltsam ist es doch und gibt viel zu denken, dass während man aus dem Munde der Heiden so manches Wort der Anerkennung über unsren Glauben hören kann, so dass man sieht, der Herr hat ihnen

in seinem Worte und in seinen Werken imponirt, aus dem Munde der Juden solche Zeugnisse der Wahrheit nicht aufzuweisen sind. Im Grossen und Ganzen sind sie in die Fusstapfen des Herodes getreten und bemüht, den Heiligen Gottes aufzuziehen, zu spotten und zu verhöhnen. Die schlechtesten Witze, die frivolsten Spöttereien, die giftigsten Hohnreden, die unsern allerheiligsten Glauben vernichten sollen, sind den Volksgenossen des Herodes zur Last zu legen.

Gott lässt sich aber nicht spotten! Herodes hat das nach kurzer Zeit erlebt. Ueberredet von seinem ehrgeizigen Weibe, der Herodias, begab er, der die Ruhe allem vorzog, nach dem Regierungsantritt des Caligula sich nach Rom, um sich auch den Königstitel auszubitten, welcher seinem Neffen, dem Herodes Agrippa verliehen worden war (Joseph. ant. 18, 7, 1). Dieser aber benutzte die gute Gelegenheit und verklagte ihn bei dem Kaiser: er ward seines Thrones entsetzt, nach Gallien und zwar nach Lugdunum (Vienna gibt Eusebius h. eccl. 1, 11 irrthümlich an) verwiesen (Joseph. 18, 7, 2), er starb in der Verbannung und zwar in Spanien (Jos. b. i. 2, 9, 6). Ob er dahin aus Gallien geschickt worden war, oder ob Josephus seine Notiz in den Alterthümern verbessern will, wissen wir nicht.

21. Jesus oder Barabbas.

Matth. 27, 15—26.	Mark. 15, 6—15.	Luk. 23, 13—25.	Joh. 18, 39—40.
		(13) Pilatus aber rief die Hohenpriester und die Obersten und das Volk zusammen, (14) und sprach zu ihnen: ihr habt zu mir diesen Menschen gebracht, als der das Volk abwende: und siehe, ich habe ihn vor euch verhöret und finde an diesem Menschen keinen Grund von dem, dessen ihr ihn beschuldigt. (15) Herodes auch nicht. Denn er hat euch zu mir gesandt, und siehe nichts, das des Todes werth sei, ist von ihm gethan. (16) Darum will ich ihn züchtigen und loslassen.	

Entscheiden wollte sich Pilatus nicht wegen des Herrn, er meinte, er könne unbetheiligt bleiben und Viele sind heut zu Tage noch mit ihm derselben Meinung, weil es ihnen so bequemer ist und sie auf diese Weise leichter durch diese Welt kommen. Aber wie Pilatus sich irrte, so irren

sie sich auch: jeder Mensch muss sich entscheiden, wie er es mit Christus halten, wie er zu ihm sich stellen will. Er ist von Gott gesetzt zu einem Stein, der jedem Menschenkinde in seinem Wege liegt, auf welchen es nothwendig mit seinen Füssen stösst, um entweder an ihm sich aufzurichten oder über ihn zu fallen. Jesus steht wieder vor dem Landpfleger: Herodes hatte mit diesen Sachen unverworren bleiben wollen. Guter Rath ist theuer: denn einen falschen Tritt hat der Römer schon gethan. Er hat feierlich vor den Hohenpriestern und Aeltesten des Volkes erklärt, dass er keine Schuld an ihm finde: warum hat er nicht festgehalten an diesem seinem Urtheil? Warum hat er die Ankläger, welche nichts neues vorbrachten, nicht mit barschen Worten von seinem Richtstuhle fortgejagt, warum den, über welchen er schon den Spruch und zwar der Wahrheit und Gerechtigkeit gefällt hatte, vor das Tribunal des Fürsten verwiesen? Er hat damit, was er zu spät jetzt erst erkennt, thatsächlich seinen ersten Urtheilsspruch aufgehoben und vernichtet und kann sich weiteren Verhandlungen nicht entziehen. Der erste Schritt auf einer schiefen Ebene war geschehen: die furchtbaren Folgen lassen nicht lange auf sich warten. Pilatus ist ein feiner Kopf: er sucht seine Ehre zu retten und sein Gewissen vor Schuld zu bewahren, so gut als es eben geht. Er sinnt, ob es nicht einen Mittelweg gibt. Gut sagt Gerhard: *Pilatus Jesum ad tribunal suum reductum videns, varia quaerit media, quibus liberetur a condemnatione eius, quem pontificum invidia gravari noverat, innocentiam vero eius probe perspexerat. — Durum videbatur Pilato, contra conscientiam agere et innoxii sanguinis effusionem sua autoritate iudiciariâ confirmare: vicissim etiam durum ipsi videbatur procerum Judaicorum ac totius populi ad seditionem propensi odia in se concitare, ideo miserat Christum, cuius innocentiam cognoverat, quemque ad mortem a proceribus tantis verbis deposci audierat, ad tetrarcham Herodem, sperans, se hoc medio a causa Jesu liberari posse. Cum vero se spe sua frustratum ac Jesum ad tribunal suum reductum videt, de aliis mediis Jesum liberandi secum deliberat, ubique enim hominis vafri atque callidi ingenium praesentat, qui formas se vertit in omnes, ut favorem hominum retineat.* Nachdem er mit sich schlüssig geworden, ruft er zusammen *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν.* Die Hohenpriester und Obersten des Volkes sind ohne Zweifel diejenigen Personen, welche derselbe Evangelist eben erst (V. 10) unter den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verstanden hat: es sind die Mitglieder des Synedriums, welche den Heiland vor den Richtstuhl des Pilatus gebracht hatten. Bei diesen Rathsherren steht aber *ὁ λαός*, das Volk, welches sie hierher begleitet und inzwischen sich immer mehr angesammelt hat. In einiger Entfernung hatten sie sich gehalten; sie wollten den Schein vermeiden, als ob sie den Statthalter bestürmen und bedrängen wollten: sie verstehen sich auf ihren Vortheil. Wenn sie sich ungestüm, unverschämt benommen hätten, würden sie dem Richter Waffen wider sich in die Hände geben: sie stehen desshalb ruhig und bescheiden da, bezeugen aber durch ihr Dastehen und Dableiben, dass sie den Handel nicht für erledigt halten, sondern auf den Entscheid harren und nicht eher den Platz räumen, bis dass das Urtheil gesprochen worden ist.

Jedenfalls sitzt Pilatus auf dem Richtstuhle, als er die Rede hält, welche darauf berechnet ist, die aufgeregten Gemüther zu beschwichtigen; er beginnt: *προςηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν*

λαόν. Zu ihm haben sie gebracht, ihm als dem höchsten Richter im Lande vorgeführt τὸν ἄνθρωπον τοῦτον: das ist δεικτικῶς zu nehmen. Jesus war, nachdem er von Herodes zurückgebracht worden war, nicht in den Palast hineingeführt worden, sondern steht mit den Leuten, welche als seine Ankläger ihn begleitet haben, vor demselben, sicher in dem Kleide, welches man ihm dort zum Spott und Hohn angezogen hatte. Diesen Menschen haben sie ὡς διαστρέφοντα τὸν λαόν vor ihn gestellt und verklagt. Die anfängliche Klage ging nach Luk. 23, 2 darauf, dass sie ihn erfunden hätten: διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν, hier ist von einem διαστρέφειν nicht mehr die Rede, sondern von einem ἀποστρέφειν. Das διαστρέφειν sagt nur aus, dass er Verwirrung in dem Volke anrichtet, hingegen das ἀποστρέφειν, dass er das Volk abwendig macht. Pilatus denkt offenbar an die Anklagen, welche sie nach seiner Erklärung, dass er keine Schuld an ihm finde, vorgetragen haben. Dass er das Volk abhalte, dem Kaiser die Steuer zu entrichten, hatten sie V. 5 dahin verschärft, dass er dasselbe aufwiegele. Von allen Anklagen hebt der Richter die schwerste hervor. Als einen Revolutionär, als einen Feind des römischen Kaisers haben sie diesen Jesus verklagt: er hat sie mit dieser Anklage nicht abgewiesen, sondern sich gründlich, unparteiisch auf sie eingelassen. Aber er hat sich nicht von ihrer Richtigkeit überzeugt. Er fährt fort: καὶ ἰδού, ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον, ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ. Spannend ist dieses καὶ ἰδού: die Ankläger werden auf das Bitterste enttäuscht. Pilatus setzt mit Absicht ἐγώ und zwar vornhin: es steht so an der Tonstelle, und es bezieht sich sowohl auf das Vorhergegangene, nämlich auf προςηνέγκατε, als auch auf das Nachfolgende, nämlich auf: ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης. Er, der Landpfleger hat diese Sache nicht auf die leichte Achsel genommen: er hat gethan, was seine Pflicht war, mit allem Fleisse. Er hat ein ἀνακρίνειν vorgenommen. Grotius bemerkt ganz richtig: *inquisitione facta. Etiam hic κυριολογεῖ Lucas. Nam vox est iudicialis.* Act. 4, 9. 25, 26. 28, 18. Plato, Phaedrus 271. E. Für die Voruntersuchung ist, vgl. Heindorf zu der zuletzt angezogenen Stelle, ἀνακρίνειν der *terminus technicus*; durch dasselbe wird ermittelt, ob eine anhängig gemachte Sache niederzuschlagen oder weiter zu verfolgen ist. Und diese gründliche Untersuchung hat er nicht im Verborgenen, so dass er mit dem Angeklagten allein war und von ihm sich einnehmen, bestechen, hintergehen lassen konnte, abgehalten, sondern vor ihnen, ἐνώπιον ὑμῶν heisst es hier. Viele Ausleger, ich verweise nur auf de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, finden hier eine Differenz mit Johannes 18, 33 ff., wo berichtet wird, dass er in den Palast sich hineinbegeben habe, um dort mit dem Angeklagten zu verhandeln. Gerhard, Bengel, Kühnöl, Keil u. A. stossen sich nicht an diesem ἐνώπιον. So aber lässt es sich doch nicht erklären, dass Jesus in dem Hausgange oder in einem Zimmer, dessen Fenster offen standen, befragt worden sei, so dass die draussen stehenden Juden, welche des Passas wegen sich nicht einzutreten getrauten, jedes Wort hören konnten. Der Landpfleger hat drinnen das Verhör vorgenommen, aber, da er ihnen das Verhör sofort draussen genau referirt, sogar, da sie mit verschärften Anklagen auftreten, den Angeklagten aus dem Palaste hat herausführen lassen, wie wir gesehen haben, so hat er ein Recht zu sagen, dass er vor ihrem Angesicht es gethan habe. Gut merkt Bengel an: *coram vobis, unde videtis, rem serio*

actam. Eine Konfrontation hat also stattgefunden, aber dieselbe ist nicht im Mindesten zu Ungunsten des Inkulpaten ausgefallen. Er spricht: *οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον, ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ.* Das *εὗρον* bildet einen Gegensatz zu der Aussage der Kläger: sie hatten nämlich angegeben: *τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα.* Was sie befunden haben, hat er nicht befunden. Er hat an diesem Menschen, der vor ihnen dasteht, *οὐδὲν αἴτιον, ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ*, gefunden. Sprachlich ist ein Zwiefaches hier zu bemerken. Erstens die Attraktion. Wie ist dieselbe aufzulösen? Während die älteren Exegeten, denen Kühnöl, de Wette, Bleek u. A. noch zustimmen, auflösen: *οὐδὲν αἰτίων τούτων, ἃ κατηγορεῖτε,* erklärten sich Meyer und Keil für *οὐδὲν αἴτιον τούτων, ἃ κτλ.* Da die letztere Annahme gefälliger ist, so ist sie vorzuziehen. Bleek fasst *αἴτιον* als Schuldiges, und übersetzt: ich habe nichts schuldiges gefunden; Meyer bleibt bei der ursprünglichen Bedeutung stehen, *αἴτιον* kommt auch bei Plato, vgl. die Wörterbücher von Passow und Pape und *in specie Ast,* Lex. Plat. 1, 67 f., in dem Sinne von *causa* vor, hiernach würde es heissen: nichts habe ich gefunden als Grund dessen, was ihr gegen ihn klaget, also: ich habe mich von der Grundlosigkeit eurer Anklagen überzeugt. Ich entscheide mich für die letzte Auffassung, da sie dem allgemeinen Sprachgebrauche entspricht. Zweitens ist aber auch der Relativsatz merkwürdig. In der klassischen Gräcität wird *κατηγορεῖν τινός τι* gesagt, die Person, welche angeklagt wird, steht in dem Genitiv allermeist: hier heisst es *κατηγορεῖν κατά τινός τι.* Allein auch diese Verbindung kommt hin und wieder bei Klassikern vor, cf. Xenoph. hell. 1, 7, 6. Plato Euth. 2. c.

Auf zweier Zeugen Mund steht aber erst eine Sache: Pilatus führt desshalb noch einen andern Zeugen für die Unschuld Christi auf: *ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης,* aber auch nicht ein Mal Herodes. Gerhard ist der Ansicht, dass er damit einer Einrede der Hohenpriester und Obersten zuvorkommen und sowohl die politische als auch die religiöse Unsträflichkeit des Angeklagten feststellen wolle. *Neve obvertere possent, si vel maxime seditionis et affectati regni Christus convinci non potuerit, tamen de haeresi ipsum esse convictum, ideo addit, quod nec Herodes causam mortis in ipso invenerit, qui tamen professione religionis sit Judaeus.* Allein Pilatus hatte in Religionsangelegenheiten gar nicht zu erkennen. Desshalb ist das, was Gerhard als untergeordnetes Moment anführt, das *punctum saliens.* Er sagt nämlich noch: *ac notanter etiam ideo meminit Herodis, qui in Galilaea rerum potiebatur, ne obverteretur, si vel maxime in Judaea et metropoli eiusdem Hierosolyma seditionem concitare Christus fuerit hactenus veritus, tamen in Galilaea res ab ipso turbatas fuisse. Si enim tale quid in Galilaea contigisset, utique Herodem, Galilaeae tetrarcham, illud haudquaquam latere potuisset.* Herodes, welcher aus nächster Nähe die Wirksamkeit Christi beobachten konnte, hat an ihm *οὐδὲν αἴτιον* gefunden: der Evangelist weiss also nichts von dem, was Lactantius, instit. 4, 18 angibt, dass Herodes nämlich den Landpfleger zum Tode des Herrn angereizt habe, weil er für seine Herrschaft besorgt gewesen sei. *(Tum Pontius et illorum clamoribus et Herodis tetrarchae instigatione, metuentis, ne regno pelleretur, victus est).* Wodurch aber Pilatus klar ausgesprochen fand, dass jener keine Schuld an Christo findet, kann nicht gesagt werden, ehe man über die Lesart sich verständigt hat. Der *textus receptus* liest: *ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν,* Meyer, Godet, Knapp, Lachmann nehmen sich seiner an.

dahingegen hat Tischendorf auf Grund des Sinaiticus und Vaticanus sich für *ἀνέπεμψε γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς* entschieden. Unbedingt ist diese letztere Lesart besser bezeugt und, da sie einen ganz guten Sinn gibt, sicher auch vorzuziehen. Bei der gewöhnlichen Lesart hat dieser Satz eigentlich keinen Belang: sie sind eben erst von Herodes zurückgekehrt, was bedarf es da noch der ganz besonderen Hervorhebung, dass er sie mit ihren Anklagen vor dessen Richtstuhl gewiesen habe? Wir haben dann bloss eine sehr überflüssige historische Notiz. Bei der Lesart, welche ich billige, gewinnt dieser Satz erst eine Bedeutung. Die Zurücksendung liefert in so fern für die Unschuld Jesu einen schlagenden Beweis, als Herodes, welchem das Gericht befohlen war und vor dem sie ihre Klagen angebracht haben, ihn nicht zurückgeschickt hätte, wenn er ihn schuldig befunden hätte, ohne ihn verurtheilt zu haben, nun aber hat er ihn bloss für einen unschuldigen Schwärmer und Narren gehalten, wie der Augenschein zeigt. Es ist ersichtlich, daher *ἰδού, οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ*. Das *αὐτῷ* geht nicht auf Herodes, auf welchen v. Hofmann es beziehen wollte, und soll nicht sagen, dass von ihm nichts vorliegt. Es ist Jesus darunter zu verstehen, aber es soll nicht heissen, dass ihm nichts geschehen ist, woraus zu ersehen wäre, dass er ihn für todeswürdig hielt, sondern *αὐτῷ* steht, wie der Dativ öfters bei dem Passivum so vorkommt, für *ὑπ' αὐτοῦ*. Von Jesus ist nichts gethan, was mit dem Tod bestraft werden müsste, so richtig Kühnöl, de Wette, Bleek, Meyer, Godet, Keil.

Erwarten sollte man nun nicht: *παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω*, sondern einfach: *ἀπολύσω οὖν αὐτόν*. Hat Jesus nichts verbrochen, ist er unschuldig, so ist es heilige Pflicht des Richters, den Gebundenen seiner Banden zu erledigen, den Gefangenen in Freiheit zu setzen, ganz abgesehen davon, dass er noch zu untersuchen hat, ob nicht niederträchtige Motive die Ankläger bestimmt haben. Aber der Landpfleger erklärt sich nicht dahin, dass er den Herrn sofort loszugeben die Absicht hat, er will ihn allerdings freigeben, aber vorher erst *παιδεύειν*. Wie dieses *παιδεύειν* geschehen soll, verschweigt er: die allermeisten Ausleger, wie Calvin, Beza, Gerhard, Bynaeus, Bengel, Olshausen, Lange, Neander, Bleek, de Wette, Steinmeyer, Godet, denken an eine Geisselung. Die Vulgata überträgt *παιδεύειν* mit *emendare*, Luther mit züchtigen: und sie thun wohl daran, denn es bezeichnet an und für sich nur eine Disziplinarstrafe. Das Mittel der Züchtigung bleibt, wie Meyer, Hengstenberg, Keil schon bemerken, ganz unbestimmt. Eine Züchtigung hält Pilatus für ganz am Orte. Freilich geschieht sie auf Kosten des unschuldig Verklagten, aber eine kleine, gelinde Züchtigung, denkt er, kann sich derselbe schon immerhin gefallen lassen, wenn er, dem seine Verkläger an das Leben wollten, dadurch seine Freiheit sich erkauft. Der Hoherath, welcher mit seiner Anklage durchgefallen ist, kann sich mit dieser Züchtigung des Angeklagten auch zufrieden geben; wird er auch nicht getödtet, wie sie wollen, sondern nur abgestraft, so erleidet er doch eine Strafe und ihr Ansehen ist wieder hergestellt, sie haben sich nicht kompromittirt, nicht lächerlich gemacht vor allem Volke. Gerhard hat dieses Moment schon ganz richtig erkannt: *Pilatus igitur, testatus nullam causam mortis in Christo inventam, proponit Judaeis hoc medium, ut liber quidem exeat a supplicio capitali, interim tamen prius castigetur, ne videatur citra omnem causam accusatus et hac ratione autoritati ipsorum detrahatur, sicut etiam Act. 5, 40.* Pilatus

welcher auf diese Weise für die Aufrechterhaltung des Ansehens des Hohenrathes sorgt, bringt sich dadurch selbst um alles Ansehen. Das hebt Calvin scharf hervor: *si quod leve delictum admissum erat absque crimine capitali, eum, qui deliquerat, solebant Romani praesides virgis caedere: atque hoc poenae genus dictum fuit coerctio. Inique ergo Pilatus, qui Christum ab omni culpa absolvens quasi mediocris delicti convictum punire vult. Neque enim solum testatur, nullum se crimen morte dignum in eo comperisse, sed eius innocentiam absque exceptione asserit. Cur ergo eum flagellat? Sed ita solent terreni homines, quos Dei spiritus in constanti recti studio non confirmat, etiamsi aequitatem colere cupiant, ad modicas iniurias coacti deflectere. Nec modo hoc sibi pro iusta excusatione ducunt, quod non gravissime peccarint, sed ex eo clementiae laudem sibi arrogant, quod pepercerint aliqua ex parte innoxiis.* Gefährlich ist es, von dem Rechten auch nur um eines Fusses Breite zu weichen aus Ansehen der Person, aus Menschengefälligkeit. Bengel bemerkt zu unserer Stelle: *hic coepit nimium concedere Pilatus.* Mit diesem Nachgeben gibt er sich selbst in die Hände der Hohenpriester und Obersten des Volkes. Sein Recht hatte er schon Preis gegeben, da er den für unschuldig Erkannten trotzdem noch zu Herodes in's Gericht schickte: jetzt, da er sich erbietet, den Schuldlosen zu züchtigen, gibt er's völlig dahin. Die starken Feinde erkennen seine Schwäche. „Die Schwäche," sagt Hengstenberg vortrefflich, „die Pilatus durch dieses Anerbieten verräth, zeigte seinen Gegnern deutlich genug, dass sie nur hartnäckig auf ihrer Forderung zu bestehen brauchten, um alles zu erhalten. So ist es bei allen Versuchen, die Pilatus anstellt, um Jesus zu retten. Sie sind immer nur nach der einen Seite geeignet, diesen Zweck zu erreichen, nach der andern müssen sie das gerade Gegentheil befördern."

Matth. 27.

(15) Auf das Fest aber hatte der Landpfleger die Gewohnheit, dem Volke einen Gefangenen loszugeben, welchen sie wollten. (16) Er hatte aber zu der Zeit einen Gefangenen, einen sonderlichen, der hiess Barabbas. (17) Und da sie versammelt waren, sprach Pilatus zu ihnen: welchen wollt ihr, dass ich euch losgebe? Barabbas oder Jesus, der genannt wird Christus? (18) Denn er wusste, dass sie ihn aus Neid überantwortet hatten.

Mark. 15.

(6) Er gab ihnen aber auf das Osterfest einen Gefangenen los, welchen sie begehrten. (7) Es war aber einer, genannt Barabbas, gefangen mit den Aufrührerischen, die im Aufruhr einen Mord begangen hatten. (8) Und das Volk ging hinauf und bat, dass er thäte, wie er pflegte. (9) Pilatus aber sprach zu ihnen: wollet ihr, dass ich euch den König der Juden losgebe? (10) Denn er wusste, dass ihn die Hohenpriester aus Neid überantwortet hatten.

Luk. 23.

(17) Denn er musste ihnen einen auf das Fest losgeben.

Joh. 18.

(39) Ihr habt aber eine Gewohnheit, dass ich euch einen auf Ostern losgebe. Wollt ihr nun, dass ich euch der Juden König losgebe?

Einen Vorschlag zur Güte hatte Pilatus den Hohenpriestern und Obersten des Volkes gemacht; er wollte Jesum abstrafen lassen und sodann

in Freiheit setzen. Man hat vielfach nicht darauf geachtet, dass es eben nur ein Vorschlag ist, und voreilig hier eine Differenz mit den andern Evangelisten gefunden. Dass die Synedristen darauf eingingen, wird nirgends gesagt: sie mögen denselben wohl in Ueberlegung gezogen haben, ehe sie aber noch mit sich in's Reine gekommen waren und eine Erklärung abgegeben hatten, war ein Fall, den weder sie noch Pilatus vorhergesehen hatten, schon eingetreten. Matthäus, Lukas und Johannes schweigen von diesem Incidenzfalle: Matthäus und Johannes stellen es so dar, als ob der Landpfleger die Initiative ergriffen habe. Nach dem ersten Evangelisten spricht er, nachdem er die Unschuld Christi bezeugt hat, nach einer längeren Pause, in welcher er mit sich Rath pflog, auf welche Weise er denselben retten könnte: welchen wollt ihr, dass ich ihn euch losgebe: nach dem letzten aber fand eine solche Pause gar nicht statt, sondern in einem Athem sagt er: ich finde keine Schuld an ihm, ihr habt aber eine Gewohnheit. Lukas verbreitet kein Licht, denn er lässt das Volk sofort auf die Eröffnung, dass er den Heiland züchtigen und dann freigeben wolle, nach einer erläuternden Zwischenbemerkung schreien: hinweg mit diesem! Markus erzählt anders, und zwar, wie wir mit Kühnöl, Hengstenberg, Klostermann, Keim, Keil u. A. glauben, genauer und richtiger. Wie Pilatus, nachdem er den Vorschlag so eben erst gemacht hatte, Jesum zu züchtigen und in Freiheit zu setzen, auf ein Mal dazu kommt, ein anderes Anerbieten zu stellen, ist nicht gut begreiflich. Thut es ihm leid, den Unschuldigen abzustrafen: fällt ihm auf ein Mal ein, dass es noch einen andern Weg gibt, auf welchem er ohne Schläge entrinnen kann? Ein solches Hin- und Herfahren, eine solche Ueberschwänglichkeit mit allerlei Vorschlägen ist unstatthaft. Markus erklärt Alles auf das Beste. Es bestand eine Festsitte und auf deren Erfüllung dringt auf ein Mal das Volk. Er sagt: *καὶ ἀναβὰς* — so lese ich auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Keim u. A. statt des *ἀναβοήσας*, welches der *textus receptus* darbietet — *ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι, καθὼς ἀεὶ* (dieses Wörtchen fehlt in mehreren bedeutenden Codices, ich behalte es aber, da es im Codex Alexandrinus, Ephraemi, Cantabrigiensis steht, bei) *ἐποίει αὐτοῖς*. Ausgefallen ist, wie Winer S. 516 ausführt, in diesem Satze nichts, kein *ποιεῖν*, was Bengel, Hengstenberg u. A. noch für nöthig halten, ist nach *αἰτεῖσθαι* einzuschieben: wörtlich heisst es: sie fingen an zu bitten gemäss dem, was er immer ihnen that. Der Palast des grossen Herodes, in welchem Pilatus seine Residenz genommen hatte, lag in der Oberstadt in der Nähe des Tempels, das Volk musste also, wenn es zu ihm gelangen wollte, wirklich *ἀναβαίνειν*. Wir haben schon gehört, dass die Hohenpriester und Volksobersten nicht allein vor dem Richtstuhle sich befinden, sondern auch Volk sich zu ihnen geschaart hat, vgl. Luk. 23, 13. Joh. 18, 38: allein neue Volksmassen strömten ununterbrochen herbei, unter diesen waren Viele, welche wussten, was dort oben vor sich ging, aber auch Viele, welche davon keine Ahnung hatten. Diese Letzteren kamen, um den Pilatus zu bitten, nach der Gewohnheit des Festes ihnen einen Gefangenen frei zu geben; jene Ersteren waren zum Theile, wahrscheinlich sogar zum grösseren Theile, Jesu nicht abgeneigt, sondern gewogen. Sie baten, dass die alte Sitte beobachtet werde, um den, welchen sie schätzten und verehrten, vor dem Tode zu bewahren. Dass unter diesem sich herandrängenden Volke aus der Unterstadt wirklich viele Freunde und Anhänger

Christi sich befanden, unterliegt keinem Zweifel. Der Landpfleger hält offenbar ihre Bitte für ein sicheres Zeichen ihres Wohlwollens gegen den Gefangenen, denn er lässt seinen eigenen Vorschlag sofort fallen und gewährt ihnen ihr Gesuch; auch die Obersten des Volkes legen dafür Zeugniss ab, denn sie halten es für nothwendig, ganz besondere Anstrengungen zu machen, um die Stimmung des Volkes zum Umschlag zu bringen. Alle vier Evangelisten reden von einer Festsitte, denn selbst Markus mit seinem: *κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον, ὅνπερ ᾐτοῦντο* sagt nichts anders als Matthäus, der da bemerkt: *κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον, ὃν ἤθελον.* Es war diese Freilassung, wie Johannes angibt, eine bei ihnen, den Juden, gebräuchliche Sitte (*ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν*), ja nach Lukas war es mehr als eine *συνήθεια*, nämlich eine *ἀνάγκη*. Es heisst bei ihm: *ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα.* Dieser Vers, welcher erst hinter V. 19 in mehreren Handschriften steht, unter welchen der Codex Cantabrigiensis die bedeutendste ist, wird von Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. mehr verworfen, weil er in vielen Codices, wie in dem Alexandrinus und Vaticanus nicht zu finden ist: der Codex Sinaiticus tritt für seine Aechtheit ein und ich stimme Keil vollkommen darin bei, dass wir ihn nicht gut entbehren können. Es liesse sich sonst nicht erklären, wie das Volk bei Lukas auf ein Mal des Barabbas wegen schreit. Während die Synoptiker sagen, dass *κατὰ ἑορτήν* die Loslassung eines Gefangenen stattgefunden habe, berichtet Johannes ganz bestimmt, dass es nur *ἐν τῷ πάσχα* Sitte gewesen sei. Das *κατὰ ἑορτήν* kann sehr verschieden ausgelegt werden: Beza, Er. Schmidt nehmen an, dass ein solcher Gnadenakt[1]) an jedem Feste, welches die Juden begingen, erfolgt sei. Die Grammatik erhebt dagegen keinen Protest; nur ist es nicht begreiflich, warum jedes Fest so sollte gefeiert worden sein, und wie es kommt, dass von dieser dann sehr allgemeinen Festsitte sich bei andern Schriftstellern keine Notiz findet. Wir verstehen unter der *ἑορτή* das Fest, welches damals gerade gefeiert wurde, der Zusammenhang definirt es als das Osterfest, welches Johannes bestimmt nennt. Diess *κατὰ ἑορτήν* kann heissen entweder: Fest für Fest, auf jedes Fest, cf. *κατὰ πόλιν* Act. 15, 21, oder: während des Festes, cf. *κατὰ μεσονύκτιον* Act. 16, 25. Kühnöl, de Wette ziehen die erstere, Bengel, Winer, Ewald, Bleek, Meyer die letztere Fassung vor. Nach Johannes geschah jene Freilassung *ἐν τῷ πάσχα*, also nicht vor oder nach, sondern in dem Passa, während desselben. Hengstenberg glaubt, dass dieses *ἐν τῷ πάσχα* ein unwiderlegliches Moment dafür sei, dass auch nach dem vierten Evangelisten die Hinrichtung des Herrn an dem Ostertage, dem 15. Nisan, und nicht an dem Vortage des Osterfestes, an dem 14. Nisan, stattgefunden habe, was Bengel schon daraus erschlossen: *ergo pascha eo die erat. Eoque die populus congregatus*

---

[1]) Erwähnen will ich doch, dass Calvin, dieser Rigorist, an dieser Stelle sich gegen alle und jede Amnestie erklärt. *Porro quod in die festo quempiam unum ex vinctis praeses in populi gratiam dimittere solebat, exemplum fuit stulte et perperam inductum, non sine aperta cultus Dei corruptela: nihil enim minus consentaneum est, quam dies festos scelerum impunitate ornari. Nam ideo magistratus armavit Deus gladio, ut crimina, quae tolerari sine publica pernicie nequeunt, severe vindicent: unde apparet legum et poenarum violatione ,minime coli velle. Sed hoc scilicet proficiunt homines, quum a se ipsis temere rationes colendi Dei excogitant (quum nihil tentandum sit ex praescripto verbi eius), ut honoris praetextu ipsum saepe afficiant contumelia.*

Pilatum rogavit: und auch Lange anerkannt hatte. Ich kann ihnen nicht ganz Unrecht geben: ich habe nicht vergessen, dass die Juden jener Zeit schon den Tag, in dessen Frühstunden der Sauerteig entfernt und an dessen Nachmittagsstunden die Passalämmer geschlachtet werden mussten, mit zu den Festtagen rechneten, allein, wenn das Volk jetzt fordert, dass dem Ostergebrauche sein Recht widerfahre, so legt das sehr nahe, nicht an einen Rüsttag, sondern an einen wirklichen Fest tag zu denken. Ueber den Ursprung dieser συνήθεια, einen Gefangenen frei zu geben, schwanken bis auf den heutigen Tag die Ansichten. Origenes ist meines Wissens der Erste, welcher diese Sitte importirt sein lässt. Er schreibt *(ser. com. 120): non mireris, si adhuc primordium habens romanus principatus in iis et noviter Judaeis iugum suscipientibus Romanorum, quia donatum erat Judaeis, ut in solemnitate paschali peterent unum, quem voluissent, quamvis mille homicidiis obnoxius videretur. Sic enim quasdam gratias praebent gentes iis, quos subiiciunt sibi, donec confirmetur super eos iugum ipsorum.* Analogien findet er zu dieser von den Römern herstammenden Festsitte in dem Alten Testamente, wo von Straferlassen auf Fürbitte des Volkes mehrfach die Rede ist. Vgl. 1 Sam. 14, 24 ff. Vossius, Grotius, Baumgarten-Crusius, Rosenmüller, Fritzsche, Friedlieb, Lange, Meyer, Mangold sind damit einverstanden. Sie verweisen darauf, dass bei den Römern, vornehmlich bei den Lektisternien, den Gefangenen die Fesseln abgenommen worden seien, wie Livius 5, 13 berichtet. *Duumviri sacris faciundis, lectisternio tunc primum in urbe Romana facto, per dies octo Apollinem, Latonamque et Dianam, Herculem, Mercurium atque Neptunum tribus, quam amplissime tum adparari poterat, stratis lectis placavere. Privatim quoque id sacrum celebratum est. Tota urbe patentibus ianuis, promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito, notos ignotosque passim advenas in hospitium ductos ferunt: et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos, iurgiis ac litibus temperatum: vinctis quoque dempta in eos dies vincula: religioni deinde fuisse, quibus eam opem Dei tulissent, vinciri.* Allein diese Sitte bei den Lektisternien ist von dieser Ostersitte doch sehr verschieden: allen Gefangenen wurden an jenem Feste die Fesseln abgenommen, an dem Passafest wird nur ein Gefangener begnadigt; dort erstreckte sich jene Entfesselung nur auf die Festtage, hier auf die ganze Lebenszeit. Hatten die Römer diesen Brauch erst in das Land gebracht, so muss ein jeder, der die Festbeschreibung des Livius gelesen hat, sich wundern, dass sie zu diesem Gnadenakte nicht das Laubhüttenfest, sondern das Passa sich ausgesucht haben: jenes entsprach viel mehr den Lektisternien. Diese Sitte ist nicht erst durch die Römer eingeführt worden, sondern unter den Juden selbst aufgekommen und von den Römern nur beibehalten worden. Dafür haben sich Piscator, L. Capellus, Calov, Reland, Bynaeus, Paulus, Olshausen, Winer, Sepp, Ewald, Langen, Steinmeyer, Hengstenberg, Keil, Keim u. A. mehr entschieden. Nicht mit Unrecht berufen sich Viele von diesen auf Johannes, wo Pilatus sagt: ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ἕνα ὑμῖν ἀπολύσω ἐν τῷ πάσχα. Das erste ὑμῖν wäre rein pleonastisch, wenn diese Sitte nicht dadurch als eine autochthone, als eine original hebräische bezeichnet werden sollte. Ebenso würde Lukas mit seinem ἀνάγκην δὲ εἶχεν dafür zeugen, dass Pilatus nicht freie Hand hatte, sondern durch das Recht der Gewohnheit gezwungen war, an dem Passa einen Gefangenen zu begnadigen. Wann diese Sitte aufgekommen ist, können wir nicht angeben:

während einige Wenige sie aus den ältesten Zeiten datiren, sehen Andere sie für ein Kind der Makkabäer Zeit an. Merkwürdig ist es, dass in dem Talmud keine Spur von dieser Gewohnheit sich findet: Schöttgen hat nur eine einzige Stelle aufgeführt; allein dieselbe ist zu allgemein gehalten. Pesachim 91, 1 wird bemerkt, dass man auch ein Osterlamm für solche im Voraus schlachte, die noch einen Todten beweinten, ein Grab öffneten, *et sic etiam pro eo, cui fiduciam fecerunt ad egredi faciendum ipsum e domo captivorum.* Keim will in Josephus ant. 20, 9, 3 einen Belag gefunden haben. Dort wird nämlich erzählt, dass der Statthalter Albinus auf Andringen der Sikarier und der Hohenpriester zehn Räuber aus dem Gefängnisse entlassen habe *κατα τὴν ἑορτήν*. Allein das ist keine Parallele: ein Mal sticht es sich hier nicht um die Entlassung eines Gefangenen, sondern um die von zehn; zum andern wollen die Sikarier, von denen jene zehn gefangen lagen, nur einen Austausch vornehmen, für zehn von ihren Leuten bieten sie einen Schriftgelehrten an, dessen sie sich *κατὰ τὴν ἑορτήν* bemächtigt haben; und zum dritten wissen wir nicht, ob diese *ἑορτή* das Passafest war und wenn diess der Fall war, ob jene Verhandlungen sofort nach der Festnahme jenes Schriftgelehrten eröffnet wurden. Diese Festsitte stand mit dem Festgegenstande in dem innigsten Zusammenhange; in ihr verkörperte sich gleichsam die Festidee. Der Gefangene, welcher seiner Bande entledigt wurde, repräsentirte das Volk Israel, dessen Bande der Gott Israels in Aegypten gelöst hatte. So Hengstenberg, Luthardt, Langen, Meyer, Winer u. A.

Das Volk also — so nehmen wir nach Markus an — begehrte, dass Pilatus jetzt jenen Akt vornehme, welcher an Ostern zu geschehen pflegte. Nicht ungern hörte der Landpfleger dieses Geschrei: er sah ein Mittel, Jesum freizugeben. Eine Wahl hatte das Volk: zwei wenigstens müssen ihm also zur Wahl gestellt werden. Er war mit sich einig, dass der, welchen er strafen und dann freilassen wollte, Einer von diesen sein solle. Für den Unschuldigen war es freilich eine Ehrenkränkung; eine offenbare Rechtsverletzung begeht er: denn nur Gefangene, welche ihrer Missethaten überführt waren, wurden freigegeben. Aber was kümmert er sich darum, ob er den Herrn in einen bösen Verdacht bringt und den Schein, als ob er ein überwiesener, ein verurtheilter Verbrecher wäre, auf ihn wirft! Er scheut sich vor der grossen Sünde, den Unschuldigen zu verdammen, nimmt es aber mit der Sünde, den Unschuldigen wie einen Schuldigen zu behandeln, ihn faktisch zu verleugnen und zu verleumden, sehr leicht. Euthymius hat das schon erkannt: *ὁ Πιλάτος οὖν, μὴ δυνηθεὶς ὡς ἀθῷον ἐξελέσθαι τὸν χριστόν, ἐπεχείρησε κἂν γοῦν ὡς κατάδικον χαρίσασθαι τοῦτον τῇ ἑορτῇ.* Er besinnt sich nicht lange, sondern greift mit beiden Händen zu und schlägt dem Volk eine Wahl vor zwischen Jesus und einem berüchtigten Uebelthäter. Matthäus sagt: *εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον Βαραββᾶν.* Eigenthümlich ist die steife Fassung des *εἶχον* bei Meyer: er hält das Volk für das Subjekt, wie unmittelbar vorher und nachher: „der Gefangene war ein J u d e, so h a t t e n sie ihn, er g e h ö r t e ihnen.“ Allerdings ist in dem Satze: *ὃν ἤθελον*, wie in dem *παρέδωκαν αὐτόν* Subjekt *οἱ ὄχλοι, οἱ ἀρχιερεῖς*: allein dass wir einen Gefangenen haben, kann nun und nimmer heissen, dass er zu unserem Geschlechte und Volke gehört, sondern dass wir ihn in festem Gewahrsam haben. Weiss will *εἶχον* so nehmen, dass das Volk diesen Gefangenen im Auge, im Sinn hatte, als

es das Ersuchen stellte. Leider aber beweist die Bearbeitung des Volkes, welche die Obersten für nothwendig erachten, dass die Bittsteller auf diesen Menschen es gar nicht abgesehen hatten. Wir halten es nicht für korrekt, dass die Vulgata, welcher Luther sich anschliesst, εἶχον mit *habebat* wiedergibt und also Pilatus als Subjekt fasst: aber sie ist entschieden im Rechte, denn der Sinn ist getroffen. Impersonell verstehen εἶχον Gerhard, Grotius, Kühnöl, de Wette u. A. mit Fug und Recht. Der δέσμιος war ἐπίσημος, das ist eine *vox media;* famos, bekannt war er auf jeden Fall, aber in welchem Sinne? Röm. 16, 7 steht es gleich wohlberüchtigt und so fassen es auch hier Weiss und Keim, besser aber ist am Platz übelberüchtigt, verrufen, sonderlich, wie Luther übersetzt und Chrysostomus schon verstanden hat (hom. 86 in Matth.: ἐπίσημον τουτέστιν, περιβόητον ἐν κακίᾳ, μυρίους ἐργασάμενον φόνους), wie es auch in Josephus ant. 5, 7, 1 und bell. iud. 2, 21, 1 gebraucht wird. Markus verbreitet sich weiter über die Thaten dieses Mannes. Er war nicht allein in den Kerker geworfen worden, sondern μετὰ τῶν στασιαστῶν, wie wir auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus mit Lachmann und Tischendorf lesen, statt des Compositums συστασιαστῶν, welches den Codex Alexandrinus allerdings für sich hat, und zwar hatten dieselben ἐν τῇ στάσει einen Mord begangen, wesshalb ihn Petrus in seiner grossen Busspredigt (Apostelg. 3, 14) kurzweg einen φονέα nennt. Der Artikel bei στάσει wird von Fritzsche, Ewald, Keil so genommen, dass er auf einen weltbekannten Aufruhr hinweist: Ewald meint die Empörung, welche Pilatus durch den Bau der Wasserleitung erregt hatte. Joseph. ant. 18, 3, 2 und bell. iud. 2, 9, 4, denn von einer anderen besitzen wir keine Kunde. Doch scheint uns, diese Revolte nicht in die letzte Zeit, sondern in die früheren Jahre seiner Amtirung zu fallen. Keim denkt, dass diese Stasiasten Genossen jener Galiläer gewesen seien, deren Blut der Landpfleger mit ihren Opfern vermischte, Luk. 13, 1 — Ewald kombinirt sogar diese Ermordung mit jenem Aufruhr wegen der Wasserleitung — allein dazu liegt keine Nöthigung vor: an kleinen Empörungen gegen die römische Obrigkeit hat es sicher in jenen unruhigen Zeiten nicht gefehlt. Der Artikel wird von Meyer so erklärt, dass er den betreffenden Aufruhr, auf welchen in den Worten μετὰ στασιαστῶν schon hingedeutet war, markirt. Lukas und Johannes signalisiren diesen Gefangenen auch: der Letztere (V. 40) sagt, dass er ein λῃστής gewesen, der Erstere, dass er ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς (so ist auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus mit Tischendorf zu lesen statt des im *textus receptus* und im Codex Alexandrinus befindlichen βεβλημένος) ἐν φυλακῇ (so wieder nach jenen beiden Codices statt des alexandrinischen εἰς φυλακήν). Ein Räuber, ein Strassenräuber, cf. Luk. 10, 30, war also dieser Mensch gewesen: zu ihm hatten sich andere lose Gesellen gefunden, als die Bande zu einer ansehnlichen Stärke gelangt war, verlegten sie ihr Arbeitsfeld aus dem Land, aus der Wüste in die Stadt, wohl in die Hauptstadt selbst. Dort reizten sie zu Aufruhr und Empörung, um in dem Trüben zu fischen: bei solcher Gelegenheit war es zu Mord und Todschlag gekommen. Keim sieht diesen Stasiasten in einem besseren Lichte. Er macht ihn zu einem Zeloten, einem jüdischen Fanatiker. „Er war," sagt er, „kein gewöhnlicher Räuber, wie Johannes sagt und wie jene Verbrecher waren, welche als Mitgekreuzigte Jesu der Phantasie dieses Schriftstellers zunächst vorschwebten, sondern, wie Lukas

und Markus gibt, ein Stasiast, ein Aufrührer, und hatte als solcher ohne Zweifel Mose zu Ehren zum Mord römisch Gesinnter oder römischer Soldaten mitgewirkt." Allein zwischen einem *ληστής* und einem Zeloten ist ein Unterschied und wir haben keinen Grund, diese Angabe des Johannes in Zweifel zu ziehen. Nicht ein blinder, fanatischer Eifer für Mose hatte diesen Menschen zu einem Räuber und Mörder gemacht: er war eine gemeine Natur, eine niedere Seele. Wie thöricht hätte Pilatus gehandelt, wenn er einen Zeloten, der an Römischgesinnten oder Römern sich vergangen hatte, neben Jesus, den er retten wollte, zur Wahl gestellt hätte. Die Sympathien des Volkes gehörten immer einem solchen Eiferer, und Alles kam darauf an, einen Verbrecher auszusuchen, welcher durch seine Erscheinung wie durch seine Thaten jedes sympathische Gefühl mit der letzten Faser ausreissen musste.

Alle vier Evangelisten geben gleichlautend den Namen dieses sonderlichen Gefangenen an: *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς*, sagt Markus (V. 7), Lukas nennt ihn *Βαραββᾶν* (V. 18) und Johannes schreibt (V. 40): *ἦν δὲ Βαραββᾶς ληστής*. Bei Matthäus ist die Lesart nicht ausgemacht. Origenes bemerkt *(com. ser. 121): in multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum.* Fritzsche, Rink, Olshausen, Meyer, de Wette, Bleek, Sepp, Ewald, Weizsäcker, Schweizer, Keim nehmen *Ἰησοῦς*, welches nur in vier *codices minores*, in etlichen Uebersetzungen (die armenische und syrische) und Scholien sich vorfindet, in den Text auf: sie behaupten, es lasse sich leicht eher erklären, dass *Ἰησοῦς* vor Barabbas aus allerlei religiösen Bedenken getilgt, als dass es durch ein Versehen der Abschreiber hineingekommen sei. Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Hengstenberg, Keil weisen jedoch diese Lesart ab und bleiben bei dem *textus receptus:* ich finde keinen Anstoss daran, dass ein Mensch wie Barabbas auch den Rufnamen Jesus führte, kann aber doch jenen Quellen zweiten und dritten Ranges nicht den Vorrang vor den hauptsächlichsten Handschriften einräumen. Es kommt dazu, dass die andern Evangelisten von diesem zweiten Namen gar nichts wissen. Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass die Hinzufügung des Namens Jesus zu Barabbas der Fehler eines flüchtigen Abschreibers ist, der hernach vielfach ausgebeutet wurde zu allerlei Parallelisirungen. Dem schuldlosen Jesus steht der schuldige Jesus dann gegenüber, wie man selbst in dem Namen *Βαραββᾶς* eine Antithese zu dem *υἱὸς τοῦ πατρός* gefunden hat. Olshausen erinnert an das alte Wort: *ludit in humanis divina potentia rebus* und findet diesen Namen Barabbas hochbedeutsam: Theophylactus nahm ein anderes Gegenspiel hier wahr. Er bemerkt nämlich: *οἱ τοίνυν Ἰουδαῖοι τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου, ἐξῃτήσαντο, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐσταύρωσαν· καὶ μέχρι δὲ τοῦ νῦν τῷ μὲν υἱῷ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τῷ Ἀντιχρίστῳ, προστίθενται.* Der Name Barabbas ist wohl nicht mit dem Hebräerevangelium zu dolmetschen: *filius magistri eorum,* wie Hieronymus zur Matthäusstelle beibringt und Beda für richtig hält, weil wir dann statt Barabbas zum Wenigsten *Βαραββᾶν* als Nominativ erwarten müssten. Barabbas ist ein Name, welcher, wie Lightfoot schon nachgewiesen hat, uns auch im Talmude begegnet, er heisst Sohn des Abba, und dieses Abba ist schwerlich als Familienname zu fassen mit Mangold, sondern als ehrenvolle Bezeichnung eines Rabbis, eines Schriftgelehrten, so Meyer, Keim u. A.

Diejenigen, welche dem Barabbas noch den Namen Jesus zuerkennen, sprechen zum grössten Theil die Vermuthung aus, dass der Name des unschuldig verklagten Jesus den Landpfleger an seinen Namensvetter unter den Gefangenen erinnert habe und dass derselbe diesem Umstande es hauptsächlich verdanke, dass er zur Wahl gestellt worden sei. Mögen de Wette, Baumgarten-Crusius, Olshausen, selbst Meyer das glauben, ich kann es nicht. Pilatus, welcher Christus durch diese Wahl retten wollte, musste einen sonderlichen Gefangenen neben ihn stellen, um sicher seinen Zweck zu erreichen. Er musste das übelberüchtigste, schlechteste Subjekt auswählen: nicht der Namensgleichheit, sondern seiner schweren Verbrechen wegen kommt dieser Mensch ihm in den Sinn.

Markus, welcher die Initiative dieses Wahlaktes dem Volke mit Recht zuschreibt, lässt den Römer auf die Bitte der Juden antworten: *θέλετε, ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;* Mit ihm berührt sich Johannes sehr nahe: *βούλεσθε οὖν, ὑμῖν ἀπολύσω τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;* Matthäus ist nicht so knapp: *τίνα θέλετε, ἀπολύσω ὑμῖν; Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;* lässt er den Pilatus fragen, *συνηγμένων οὖν αὐτῶν.* Das *οὖν* weist darauf hin, dass das Zusammentreten der Leute, und wir verstehen unter *αὐτῶν* nicht die Hohenpriester und Obersten des Volkes mit Grotius, auch nicht mit Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Keil den V. 15 genannten *ὄχλος*, sondern mit Kühnöl, de Wette u. A. Beide, die Synedristen wie die anderen Leute, denn diese Wahl nahmen weder die Obersten mit Ausschluss des Volkes, noch das Volk mit Ausschluss seiner Obersten vor; das ganze Volk, die Häupter und die Glieder hatten zu wählen. Nach Matthäus enthält sich der Landpfleger jedes Versuches, auf die Wahl zu wirken, den Entschluss der Urwähler auf die rechte Bahn zu lenken: er fragt, als berühre ihn die ganze Sache nicht in dem Mindesten, wen sie wollten, dass er ihnen freigebe? Den Barabbas oder Jesum, der Christus genannt werde? Nach Markus und Johannes zeigt er sich aber selbst interessirt, er sucht die Wahl zu beeinflussen. Er lässt eigentlich nicht mehr die Wahl: er erbietet sich vielmehr, wenn sie es begehren, ihnen den König der Juden freizugeben. Was er wünscht, dass geschehen solle, spricht er unverkennbar aus. Ob er wohl daran thut, den Herrn nach Matthäus als Christus, und nach Markus und Johannes als den König der Juden zu prädiciren, ist sehr die Frage: nicht bloss Baumgarten-Crusius findet es nicht passend, nicht seiner Absicht entsprechend, sondern auch Hase äussert schwere Bedenken. Er verdirbt sich selbst das Spiel, bringt sich selbst durch einen schlechten Witz, welchen er nicht unterdrücken kann, um den gehofften Erfolg. „Weil ihm die Einsicht,“ sagt Hase, „in den Messiasglauben abging, kann er den nothwendigen Erfolg nicht übersehen, dass das Volk, den es jetzt als den Betrüger an seiner heiligsten Hoffnung ansieht, nimmer aus der Hand eines Heiden erbitten wird.“ Hengstenberg ist anderer Ansicht: nach ihm will Pilatus durch diese Bezeichnung Jesu auf das Volk wirken. „Er wusste, wie theuer diesem sein Messias war, er dachte, es werde um dieser theuren Hoffnung willen auch gegen denjenigen sich mild gestimmt fühlen, der mit Recht oder mit Unrecht für den Träger derselben gehalten wurde, es werde wenigstens die schimpfliche Kreuzesstrafe von ihm entfernen, da die Schmach von Seiten der Heiden in ihm zugleich die Hoffnung Israels traf.“ Ich kann aber Hengstenberg in diesem Meinungsstreite nicht Recht geben. Pilatus spielt nicht bloss ein gewagtes, sondern auch

ein falsches Spiel: ein gewagtes, denn die Sympathien und Antipathien sind incommensurabel; ein falsches aber, denn er berührt nicht bloss eine Wunde, die bei jeder Berührung wieder auf's Neue empfindlich schmerzt, sondern wühlt mit seinem scharfen, spitzigen, ja in das Gift des Spottes und Hohnes getauchten Messer noch in dieser Wunde. Grosse Erwartungen hatte der Herr bei seinem Auftreten, überhaupt in dem ersten Jahre seiner Wirksamkeit, erweckt: diese Hoffnungen sind zu Wasser geworden, denn sie gingen auf einen Messias, zu welchem Jesus Christus sich nicht hergeben konnte. Er hat ihre gespanntesten Erwartungen, ihre süssesten Träume nicht erfüllt; das können sie ihm nicht verzeihen. Ja mehr noch, er, welcher, wie sie meinen, jetzt vollständig Fiasko gemacht hat mit seinem Messiasthume, der wie ein Theaterkönig vor dem Richterstuhle steht, mit einem Königsmantel zum Spott bekleidet, hat den Fluch der Lächerlichkeit auf sich geladen und sie mit ihren Hoffnungen und den Messias, auf den sie warten, dem Hohne der Welt Preis gegeben. Wollen sie ihre Ehre und ihres Messias Ehre retten, so müssen sie sich ganz entschieden lossagen von diesem Pseudochristus, von diesem Messiasnarren.

Pilatus stellt den Herrn neben Barabbas zur Wahl, weil er ganz sicher war, das Volk werde den richtigen Entscheid treffen. Seltsam dass ein Mensch, welcher sich selbst nicht für das Rechte entscheiden kann, Andern etwas Besseres zutraut; dass der, welcher seine Pflicht nicht erfüllt, von den Andern ein pflichtgemässes Handeln erwartet. Er kannte die Lage der Dinge ganz gut: die geheimen Triebfedern, welche bei den Hohenpriestern und Obersten des Volkes Alles in Bewegung setzen, waren ihm nicht verborgen. Matthäus und Markus sagen es offen heraus, dass er wusste, die *ἀρχιερεῖς*, fügt der Letztere noch hinzu, um keinen Zweifel über die Personen aufkommen zu lassen, hätten *διὰ φθόνον* ihn überliefert. Aus Neid verkauften den Joseph seine Brüder den midianitischen Kaufleuten: aus Neid haben diesen andern Joseph seine Volksgenossen in die Hände des Heiden überantwortet. Der Neid ist das Zeichen einer kleinen, erbärmlichen Seele: ein edles, grosses Herz sieht nicht scheel auf den Andern, welcher ihm überlegen ist, sondern freut sich, dass Gott, der Geber aller guten und vollkommenen Gaben, seine Güter und Gnadengaben so reichlich austheilt. Um vieles konnten die Hohenpriester Jesum beneiden. Er übertraf sie an Weisheit und Verstand, an Lehrtüchtigkeit und an Gewalt der Rede: Wunder waren seine Werke und Gerechtigkeit sein Wandel. Aber alle diese Vorzüge hätten sie ihm neidlos gelassen, wenn er nur nicht auf das Volk einen so tiefen Eindruck gemacht hätte, dass es zu Hunderten und zu Tausenden kam, um ihn zu sehen und zu hören, wodurch ihr Ansehen bei dem Volke nicht wenig beeinträchtigt und ihr Einfluss gemindert wurde. Sie, die *ἀρχιερεῖς*, wollten die *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ* sein und bleiben. Ihre Herrschaft wollten sie mit Niemandem theilen. *Invidebant*, sagt Bengel sehr richtig, *quia populus Jesu adhaeserat.*

Ehe das Volk sich entscheidet, empfängt Pilatus eine Botschaft. Wie Lange darauf kommt, dieselbe aus diesem Zusammenhange, in welchen sie Matthäus eingliedert, herauszuheben und sie vor die Ausstellung Jesu und Barabbas zur Wahl zu rücken, ist mir unerfindlich. Die Pause, welche zwischen der Proposition des Landpflegers und der Erklärung des Volkes nothwendig liegen muss, kann nicht besser ausgefüllt worden sein.

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 18.
(19) Da er aber auf dem Richtstuhle sass, schickte sein Weib zu ihm und liess ihm sagen: habe du nichts zu schaffen mit jenem Gerechten, denn ich habe heute viel erlitten im Traume um seinetwillen. (20) Aber die Hohenpriester und Aeltesten überredeten das Volk, dass sie um Barabbas bitten sollten und Jesus umbrächten.	(11) Aber die Hohenpriester reizten das Volk, dass er ihnen lieber den Barabbas losgäbe.		

Seine Gemahlin hatte Pontius Pilatus also bei sich in der Provinz und mit auf das Fest gen Jerusalem genommen. Das war früher nicht erlaubt gewesen: Suetonius berichtet in der *vita* des Augustus c. 24: *in re militari et commutavit multa et instituit: atque etiam ad antiquum morem nonnulla revocavit: disciplinam severissime rexit. Ne legatorum quidem cuiquam, nisi gravate, hibernisque demum mensibus, permisit uxorem intervisere.* Seneka (der ältere) *controversia 25 de Flaminino* rühmt an diesem Manne: *hic est Flamininus, qui exiturus in provinciam. uxorem a porta dimisit.* Aber unter Augustus hielt jener Rigorismus nicht lange vor: er selbst liess sich auf seinen Reisen in's Morgenland wie in das Abendland von seiner Gattin, der Livia, begleiten (Tacit. Ann. 3, 34), dem Germanikus folgte die Agrippina nach Deutschland (ib. 1, 69). Unter Tiberius trug Severus Caecina im Senate auf die Wiederherstellung der alten Ordnung an, *ne quem magistratum, cui provincia obvenisset, uxor comitaretur* (Tacit. ib. 3, 33), fiel aber damit vollständig durch (l. c. 35). Der Senat sah sich schon veranlasst, auf den Antrag des Messalinus Cotta im Jahre 24 n. Chr. festzusetzen, *ut quamquam insontes magistratus et culpae alienae nescii, provincialibus uxorem criminibus, perinde quam suis plecterentur* (ib. 4, 20, womit *Ulpianus de officio proconsulis 4, 2* zu vergleichen ist). Wie andere römische Staatsbeamte hatte also Pilatus auch gethan. Matthäus nennt sein Weib nicht mit Namen, die kirchliche Tradition nennt sie Procla oder Claudia Procula, vgl. Nicephorus, h. e. 1, 30. Evang. Nicodemi 2. Malalae chron. p. 240. Die griechische Kirche hat sie in den Katalog der Heiligen aufgenommen, das Evangelium des Nikodemus, dieses interessante neutestamentliche Apocryphum, macht sie aber nur zu einer Proselytin. Pilatus sagt hier c. 2: *οἴδατε, ὅτι ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστι καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζει σὺν ὑμῖν. Λέγουσιν αὐτῷ· ναὶ οἴδαμεν*: in der alten lateinischen Uebersetzung heisst es freilich: *vos scitis, quia uxor mea pagana est et multas synagogas vestras aedificavit.* Auffallend wäre es nicht, wenn diese Procula (wie ich sie kurzweg benennen will, denn, dass sie wirklich so hiess, lässt sich schlechterdings nicht beweisen) eine Proselytin gewesen wäre. Nach Allem war sie ein Weib, welches einen besseren Mann verdient hätte, als diesen herzlosen, gegen die Wahrheit so indifferenten Pilatus; sie hatte ein edles Herz und so liegt es sehr nahe, dass sie, wie andere Römerinnen, unbefriedigt von ihrem Götterglauben und Götzendienste,

nach dem lebendigen Gotte suchte. Solcher suchenden Seelen gab es in jener Zeit der Erfüllung sehr viele und gerade unter den Frauen. Wir wissen, dass z. B. in Damaskus fast alle Frauen dem jüdischen Glauben zugethan waren (Joseph. b. i. 2, 20, 2) und ersehen aus Josephus Antiqu. 18, 3, 5, dass Fulvia, die Gemahlin des früheren jüdischen Statthalters Saturninus, sowie aus 20, 8, 11, dass die Geliebte und nachherige Gattin des Nero, die Poppaea, gleichfalls eine *θεοσεβής* gewesen ist. In Rom, wo, wie wir aus Philo ad Caium (M. 2, 568) erfahren, die Juden den Stadttheil jenseits der Tiber zum grössten Theile innehatten, in dem sie auch Synagogen erbaut hatten, überhaupt im römischen Reiche machte das Judenthum solche Propaganda, dass Seneka, der bekannte Philosoph, sich zu der Klage gedrungen fühlte: *cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt* (cf. dessen op. ed. Haase III. p. 427, 42). Die Prokula beschickt ihren Mann, als er auf dem *βῆμα* sass. Unter *βῆμα* verstehen wir den Richtstuhl, eigentlich bedeutet es Tritt, Schritt, weiter aber einen Tritt, auf welchen man sich stellt, um sich besser zu zeigen oder verständlich zu machen. So kommt es bei den Klassikern sowohl von der Rednerbühne vor, vgl. Xenophon. Memor. 3, 6, 1, und in dem Neuen Testamente Act. 12, 21, als auch von dem Richterstuhle, cf. Dionys. Halic. 12, 30, in diesem Sinne kann es nur hier gemeint sein, wie auch Act. 18, 12, 16, 17. 25, 6, 10. Röm. 14, 10 und 2 Kor. 5, 10. Der Landpfleger sitzt auf seinem Stuhle, um den Entscheid des Volkes zu vernehmen und ihn dann von diesem erhöhten Orte aus mit lauter Stimme zu verkündigen: da kommt diese Botschaft von seinem Weibe. Sie will sich nicht in seine Amtssachen einmischen, sondern — und darin zeigt sich vor allen Dingen ihr edler Sinn — ihn, wo *periculum in mora* ist, warnen, dass er nicht leichtsinnig in eine Sünde falle und die göttliche Gerechtigkeit wider sich herausfordere. Ist die Herodias der böse Geist des Königs Herodes, so ist umgekehrt diese Prokula das Gewissen, der gute Engel des Pilatus. Sie bittet ihn: *μηδέν σοι καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ*: der Satz ist elliptisch, Fritzsche, de Wette ergänzen *γενέσθω*. Wir können zu dieser Redensart Matth. 8, 29 und Joh. 2, 4 vergleichen: er soll sich also von diesem Jesus entfernt halten, sich nichts mit ihm zu schaffen machen, ihn ruhig und unbehelligt seiner Wege gehen lassen, mit einem Worte, sich auf nichts einlassen. Sie nennt Jesus nicht mit Namen, sondern redet nur von *τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ*: sie bezeichnet ihn als einen Unsträflichen, und deutet an, was sie fürchtet, wenn ihr Mann sich dazu hergibt, seinethalben das *βῆμα* zu besteigen. Er fordert die göttliche Gerechtigkeit zur Rache auf, welche keinem Gerechten ein Haar krümmen lässt auf dem Haupte. Hat er nicht Mitleid mit dem Gerechten, so solle er doch Mitleid mit ihr haben: *πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν*. Einen Traum hat also diess Weib gehabt *σήμερον*, heute, diese letzte Nacht, möglicher Weise erst diesen Morgen, denn das gewählte Wort wird auf den angebrochenen Tag unstreitig am Besten bezogen und nicht auf die Stunden vor Mitternacht. Es ist ein schwerer Traum gewesen, sie hat Angst und Schmerzen ausgestanden und sie weiss es, dass diess *δι' αὐτόν* geschehen ist. Ob sie überhaupt nur einen schweren, wie ein Alp drückenden Traum gehabt hat, oder ob sie von diesem Jesus geträumt, sein Bild gar im Traume gesehen hat, können wir nicht sagen, denn das *δι' αὐτόν* ist zu allgemein und unbestimmt, um etwas daraus ent-

nehmen zu können. Nach mehreren alten Auslegern hat Niemand anders als der Teufel dem Weibe des Pilatus diesen Traum gesandt. Pseudo-Ignatius, Philipp c. 5: Beda bemerkt noch: *Hac enim vice, non ante, se intellexit diabolus per Christi mortem nudandum et spolia humani generis sive in mundo sive apud tartaros amissurum: et ideo satagebat per mulierem, per quam spolia mortis invaserat, Christum eripere de manibus Judaeorum, ne per illius mortem ipse amitteret mortis imperium.* Auch der h. Bernhard im ersten Sermone *de pasch. § 3* theilt noch diese verkehrte Ansicht. Die meisten Kirchenväter führen den Traum auf eine besondere Eingebung Gottes zurück, so Origenes, Chrysostomus, Augustinus, weiterhin Theophylactus, Euthymius, später Luther, Calvin; Baumgarten-Crusius behauptet, dass dieses die Ueberzeugung des Berichterstatters sei. In unseren Zeiten hat man entweder an der Wahrheit dieses Traumes gezweifelt oder ihn psychologisch zu vermitteln versucht. Zeibich (vgl. Winer, Reallexikon 1, 263) glaubte, die Prokula fingire nur diesen schweren Traum, um ihrem Gatten Schrecken einzujagen: Stroth (Eichhorns Repertorium 9, 139 ff.) war der Erste, welcher denselben für einen späteren Zusatz, für einen Mythus erklärte: Strauss, Weisse, Ewald, Schenkel, Holtzmann, Keim u. A. mehr folgen nach. Eine Geschichte des Alten Testamentes kann zu dieser Mythenbildung nicht den Anstoss gegeben haben, denn so manche Träume von hoher Bedeutung uns in demselben auch erzählt werden, so doch keiner von einer gewissen Wahlverwandtschaft. Aus dem Talmud bringt Lightfoot eine Stelle aus Bab. Taanith 25, 2 bei: *cum aggrederetur rex Sapores Rabbam affligere, misit ad eum mater eius dicens: nihil tibi sit cum isto Judaeo.* Das ist eine Parallele, aber dieselbe ist späteren Datums. An keiner inneren Unwahrheit, nicht ein Mal an einer Unwahrscheinlichkeit leidet dieser Traum: nimmt man keinen Anstand, den Traum der Calpurnia, welchen Valerius Maximus 1, 7, 2 *(audiverat [sc. Augustus] divi Julii patris sui uxorem Calpurniam ea nocte, quam is in terris ultimam egit, in quiete vidisse, multis eum confectum vulneribus in suo sinu iacentem, somniique atrocitate vehementer exterritam rogare non destitisse, ut proxima die a curia se abstineret)* berichtet, als geschichtlich wahr passiren zu lassen, so weiss ich nicht, wie man mit einem gewissen Scheine diesen Traum der Prokula in das Reich der Dichtung verweisen kann. Wir stimmen also den älteren Auslegern und den neueren, wie z. B. Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, de Wette, Meyer, Schleiermacher, Neander, Krabbe, Lange, Hase, Langen, Hengstenberg, Steinmeyer und Andern mehr, vollkommen bei, welche für die geschichtliche Wahrheit dieses Traumes einstehen, und halten das wirklich für einen Verdienst, welchen sich die neuere Zeit um diese Episode aus der Leidensgeschichte erworben hat, dass sie denselben nicht wie einen *Deus ex machina* hereinfallen lässt, sondern ihn mit mehr und minder Glück psychologisch motivirt. Die Gattin des Landpflegers, welche die Tradition nicht mit Unrecht zu einer Proselytin macht, mag von dem Herrn Jesus, welcher vorzüglich Galiläa in die höchste Spannung und Aufregung versetzt hat, schon früher in der gewöhnlichen Residenz zu Cäsarea vernommen haben: lange kann sie bereits mit Interesse seinen Lebenslauf verfolgt haben. Und selbst den Fall gesetzt, dass sie den Namen des grossen Propheten, den Gott seinem Volke erweckt hatte, nicht in der Stadt an dem Meere sollte gehört haben, so genügte der Aufenthalt jetzt in der Hauptstadt vollkommen, um ihre Seele in eine tiefe Bewegung zu

versetzen. Dass sie, was Einige mit Langen annehmen, bestimmte Nachrichten über den königlichen Einzug Christi in Jerusalem empfangen hat, möchte ich bezweifeln, denn sie warnt nicht ihren Mann, sich nichts zu schaffen zu machen mit dem Könige der Ehren, sondern mit jenem Gerechten. Ich meine, gerade diese Bezeichnung Jesu gibt uns ein Recht zu muthmassen, dass sie tiefe Eindrücke von der sittlichen Erhabenheit, von der Unschuld und Gerechtigkeit desselben erhalten hatte. Dass die Berichte, welche dem Landpfleger schon am Abende nach der glücklich bewerkstelligten Gefangennahme, wie Kühnöl, de Wette, Lange, Hase u. A. glauben, abgestattet worden waren, ihr Gemüth so afficirten, dass sie lange nicht einschlafen konnte und, als sie endlich eingeschlafen war, einen schweren Traum seinetwegen hatte, ist psychologisch nicht zu verwerfen, denn, was ein alter Dichter, Claudianus, singt:

Omnia, quae sensu volvuntur vota diurno,
Tempore nocturno reddit amica quies,

ist gewiss richtig; aber historisch ist es sehr problematisch, ja wohl ganz unstatthaft, weil sonst zu erwarten stände, dass Jesus sofort dem Pilatus wäre ausgeliefert worden. Mir scheint es besser, mit Fritzsche, Kühnöl, Hengstenberg die Vermuthung Bengels *(fortasse somnium habuit cum Pilatus iam in negotio esset)* zu billigen und einen Morgentraum zu statuiren. Dass sie durch das Geräusch der vielen, dem Palaste zustrebenden Menschen aus dem Schlafe geweckt worden, den Anfang der Verhandlungen gesehen und dann, vom Schlafe übermannt, sehr lebhaft geträumt habe, was z. B. Hengstenbergs Meinung ist, will mir nicht gefallen. Je weniger man voraussetzt, je einfacher somit die Sache wird, desto wahrscheinlicher und richtiger wird die Motivirung. Mir genügt es, dass sie von der dem gerechten Jesu drohenden Gefahr eine dunkle Ahnung hatte, dass ihr seine Gegenwart in Jerusalem und der Hass der Hohenpriester und Volksobersten nicht verborgen geblieben war.

Man hat gefragt, was dieser Traum, den wir nicht gerade auf eine Inspiration Gottes zurückführen, dem wir aber eine providentielle Bedeutung zuerkennen, denn solle? Man stiess sich in der alten Zeit daran, dass er, der von Gott unmittelbar gesandte Traum, keinen sichtbaren Erfolg auf das Geschick Christi habe, und kam desshalb auf den abenteuerlichen Gedanken, wie schon bemerkt worden ist, dass der Teufel der Inspirator sei. Origenes suchte sich dadurch zu helfen, dass er annahm, Gott habe damit die Seele dieser Frau zu dem Leidenden ziehen wollen: er bemerkt *(com. ser. 122): voluit autem evangelista non praeterire rem divinae providentiae laudem Dei continentem, qui voluit per visum convertere Pilati uxorem, ut, quantum ad se, vetaret virum suum, ut ne audeat contra Jesum proferre sententiam.* Nach Chrysostomus soll dieser Traum nicht den Landpfleger, sondern die Juden von weiterem Vorgehen gegen den Heiland abhalten: es heisst in hom. 86 in Matth.: *ὁρᾷς οἷον γίνεται πάλιν, ἱκανὸν πάντας αὐτοὺς ἀνακαλέσασθαι.* Calvin, welchem Hengstenberg zustimmt, ist überzeugt, dass Gott ein neues Zeugniss für die Unschuld des Herrn habe ablegen wollen, denn *singulari Dei instinctu* hat das Weib diesen schweren Traum. *Vulgo putarant,* schreibt er, *diabolum, ut remoram iniiceret humani generis redemptioni, feminam subornasse: quod minime convenit, quum eiusdem impulsu tantopere arderent sacerdotes et scribae ad Christum perdendum. Sic ergo potius habendum est, pluribus modis probatam fuisse a*

Deo patre Christi innocentiam, ut constaret, ipsum alieno, hoc est nostro, nomine mortem obire. Ideo et toties Pilati voce prius absolvi quam damnari voluit, ut in gratuita eius damnatione legitima pro peccatis nostris satisfactio fulgeret. Caeterum hoc nominatim refert Matthaeus, ne quis tam sollicitum Pilati studium miretur, dum pro hominis contempti in tumultu populari dimicat. Mir scheint, dass dieser Traum, wenn man ein Mal nach seinem Zwecke fragen will, nach Gottes Providenz nicht auf das Weib abzielt; sie lässt — das ist doch wohl ein Fingerweis? — ihrem Mann, der auf dem Richtstuhle sitzt, den Traum sagen; derselbe ist in der That nicht ihretwegen, sondern des Pilatus wegen gekommen. Auf das Volk soll dieser Traum nicht wirken, dasselbe soll durch denselben nicht von der Unschuld des eben zur Wahl ausgestellten Erlösers überführt werden: wäre diess die Absicht Gottes gewesen, so hätte er Fürsorge treffen müssen, dass derselbe nicht bloss dem Richter, sondern auch dem Volke kund wurde. Gott, der Herr, welcher in Traumgesichten mehrfach den Menschenkindern eine Warnung zugehen lässt, will offenbar den Pilatus warnen durch diesen Traum und diese Botschaft seiner Gattin. Das ist schon Luthers Meinung: „das ist auch eine treffliche Warnung gewesen, vielleicht von einem guten Engel, der im Traume des Pilatus Frau angezeigt hat, was Unglücks und Jammers Pilatus auf sich und die Seinen laden würde, wo er den Juden zu Willen sei.“ Wohl ist es Gottes Wille, dass sein eingeborner Sohn jetzt leide und sterbe, aber sein heiliger Wille verfügt nicht als ein unheiliges, weil unsittliches, *decretum absolutum* über den Menschen. Er, der zur Ausführung seiner Pläne denselben verwendet, lässt der menschlichen Freiheit vollkommen freien Spielraum, ja er trifft noch besondere Veranstaltungen, um das Gewissen zu wecken und zu schärfen. Pilatus soll nicht in die Sünde hineintaumeln, sondern mit vollem, klarem Bewusstsein handeln. Dass die Botschaft von dem Traume seiner Gemahlin nicht ohne Eindruck und Wirkung bei ihm geblieben ist, zeigt, wie Calvin schon richtig gesehen hat, der weitere Verlauf. Sein besseres Ich, die edlere Natur in ihm sträubt und wehrt sich lange gegen die verabscheuungswerthen Zumuthungen, welche die Juden an ihn stellen, endlich freilich senkt sein besseres Ich feige, von Furcht überwunden, die Waffe und die gemeine Natur in ihm erstickt die letzten krampfhaften Lebensäusserungen der edleren.

Diese Sendung bildet eine Art von Intermezzo. Die Hohenpriester und Obersten waren mit dieser Unterbrechung der Verhandlungen sehr zufrieden. Während Pilatus sich Alles genau berichten liess, durch allerlei Fragen sich noch genauer unterrichtete, von Staunen und Verstürzung ergriffen, auf dem Richtstuhle sass und bei sich überlegte, wie er es anzufangen habe, dass er aus diesem bereits angefangenen, ja durch sein leichtfertiges, gewissenloses Nachgeben schon zu dem kritischen Punkte gelangten Handel sich noch glücklich herauswickle, sind die Feinde Jesu nicht unthätig geblieben. Sie wussten, dass die Stimmung des Volkes getheilt war, dass wohl nur die Wenigsten es bis zu diesem Aeussersten mit dem Wundermann aus Nazareth wollten kommen lassen: sie zogen sich von dem Richterstuhle des Landpflegers zurück, der, wenn die Botschaft ihn nicht so tief innerlich beschäftigt hätte, ihr Weggehen bemerkt und auf alle Fälle verhindert hätte, zerstreuten sich unter die Menge und bearbeiteten mit allem Eifer das Volk. Matthäus bedient sich nicht so starker Ausdrücke

wie Markus, welcher hier allein noch in Betracht kommt: während jener nämlich erzählt: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον, ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς*, sagt er bloss: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους, ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.* Nach Matthäus also gaben die Häupter des Volkes, welche sonst wohl sich als hochmögende Herren dem Volke gegenüber fühlten, der Menge jetzt die besten, schönsten Worte: sie suchten sie mit ihren süssen Worten zu bestricken und zu bethören: gut bemerkt Bengel zu *ἔπεισαν*: *verbis in speciem blandis.* Nach Markus aber wiegelten sie das Volk auf. Dasselbe Wort gebraucht er, mit welchem die Verkläger dem Landpfleger die revolutionäre Thätigkeit Jesu in dem ganzen Lande geschildert hatten. Luk. 23, 5. Wir entnehmen daraus, dass das Bearbeiten der Volksmenge in etwas sehr tumultuarischer Weise vor sich ging. Schwerlich wird man an denen, welche dem Herrn günstig gesinnt waren, sich thätlich vergriffen haben, wohl aber wiesen die Hohenpriester die Leute darauf, dass der Römer den Jesus von Nazareth gern losgeben wolle, und sparten keine Bitten und Ermahnungen, von dem unbeschränkten, freien Wahlrecht Gebrauch zu machen, gegen jede Beschränkung desselben thatsächlich Protest zu erheben und Jesum gerade um desswillen, dass jener ihn am Liebsten in Freiheit setze, nicht los zu bitten. Die Menge ward gereizt und gehetzt wie gegen den Landpfleger, so aber auch gegen seinen Schützling, gegen den Herrn Christus. Was sie wider ihn vorbrachten, wissen wir nicht: ob sie daraus Kapital zu schlagen suchten, dass der Römer sich so warm seiner annehme und es also mit seinem jüdischen Königthume nichts sein könne; oder ob sie seine Gefangennahme zu dem Beweis benutzten, dass es mit den Wundern und Zeichen dieses Menschen Lug und Trug sei; oder ob sie auf die Ausstaffirung, welche Herodes vorgenommen hatte, hinwiesen und die Lächerlichkeit solch eines Messias in's Licht stellten, oder — es lässt sich noch viel angeben, aber wozu sollten wir weiter gehen? Gewisses können wir doch nicht sagen. Sie überredeten, sie reizten das Volk auf, *ἵνα* , so drücken sich beide Evangelisten aus. Die älteren Exegeten, auch de Wette, fassen dieses *ἵνα* so, dass dieser Absichtssatz in einen nackten Infinitivsatz sich verwandelt, welcher nur das angibt, worauf sie losarbeiteten. Alles, was sie thaten, thaten sie in der Absicht, dass jene um Barabbas anhalten und Jesum zu Tode bringen sollten: dadurch brachten sie diesen aber um sein Leben, dass sie den Landpfleger baten, jenem die Ketten abzunehmen. *Praecipuos mali auctores evangelista designat: non quod plebem (quae aliunde impulsa fuit) excuset stulta credulitas, sed ut sciamus, non sponte infensam fuisse Christo, sed dum obsequium suum venditat sacerdotibus, tam omnis aequitatis et modestiae, quam propriae salutis fuisse oblitam. Hinc vero docemur, quam exitialis sit impiorum auctoritas, quibus facile est huc illuc ad quodvis nefas hominum vulgus rapere, quo nihil magis flexibile est. Tenendum interea est consilium evangelistae, Christum populi voce tam acriter ad mortem fuisse postulatum, non quod ipse passim exosus foret, sed quia maior pars suis praesulibus ambitiose morem gerere cupiens, posthabito aequitatis respectu, linguam impiae paucorum conspirationi quasi venalem addixit.*

Matth. 27.

(21) Da antwortete nun der Landpfleger und sprach zu ihnen: welchen wollet ihr von den Zweien, den ich euch soll losgeben? Sie aber sprachen: Barabbas. (22) Spricht Pilatus zu ihnen: was soll ich denn machen mit Jesus, der Christus genannt wird. Sprachen alle zu ihm: kreuzige ihn! (23) Der Landpfleger sagte: was hat er denn Uebels gethan? Sie schrieen aber noch mehr und sprachen: kreuzige ihn! (24) Da aber Pilatus sah, dass er nichts schaffte, sondern vielmehr ein Getümmel ward, nahm er Wasser und wusch die Hände vor dem Volke und sprach: ich bin unschuldig an diesem Blute: sehet ihr zu! (25) Und das ganze Volk antwortete und sprach: sein Blut komme über uns und unsere Kinder! (26) Da gab er ihnen den Barabbas los.

Mark. 15.

(12) Pilatus aber antwortete wiederum und sprach zu ihnen: was wollt ihr nun, dass ich thue dem, von dem ihr saget, er sei der König der Juden? (13) Sie schrieen aber wieder: kreuzige ihn! (14) Pilatus aber sprach zu ihnen: was hat er denn Uebels gethan? Aber sie schrieen noch vielmehr: kreuzige ihn! (15) Pilatus aber gedachte, dem Volke genug zu thun, und gab ihnen den Barabbas los.

Luk. 23.

(18) Da schrie der ganze Haufe und sprach: hinweg mit diesem, gib uns aber den Barabbas los. (19) Welcher war um eines Aufruhrs, so in der Stadt geschehen war, und um eines Mordes willen in's Gefängniss geworfen. (20) Da redete Pilatus abermals zu ihnen und wollte Jesum loslassen. (21) Sie riefen aber und sprachen: kreuzige, kreuzige ihn! (22) Er aber sprach zum dritten Male zu ihnen: was hat dieser denn Uebels gethan? Ich finde keine Ursache des Todes an ihm: darum will ich ihn züchtigen und loslassen. (23) Aber sie lagen ihm an mit grossem Geschrei und forderten, dass er gekreuzigt würde. Und ihr und der Hohenpriester Geschrei erhielt die Ueberhand. (24) Pilatus aber urtheilte, dass ihre Bitte geschähe, (25) und liess den los, der um Aufruhrs und Mords willen war in's Gefängniss geworfen worden, um welchen sie baten.

Joh. 18.

(40) Da schrieen sie wieder allesammt und sprachen: nicht diesen, sondern den Barabbas. Barabbas aber war ein Mörder.

An das Volk insgesammt wendet sich Pilatus nach diesem Zwischenfalle mit der Frage: *τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν;* so Matthäus. Weder Johannes noch die beiden anderen Evangelisten bieten hierzu eine Parallele; wir können sie auch bei ihnen nicht erwarten, weil sie eben diese Botschaft, welche dem Landpfleger seine Gattin zuschickt, nicht überliefern. *Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς*, so ist diese Frage eingeleitet. Das *ἀποκριθείς* fassen die älteren Ausleger hier und sonst noch öfters gleich beginnend, die Sache aufnehmend, wiederaufnehmend, zuletzt so noch Baumgarten-Crusius. Allein es ist nicht nöthig, *ἀποκρίνεσθαι* in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. „Auf diese Bearbeitungen des Volkes von Seiten der Sanhedristen," bemerkt Meyer nicht mit Unrecht, „welche der Prokurator vom Richterstuhl mit anhört, entgegnet er nun (durch) die behuf definitiver Erklärung nochmals an das

Volk gerichtete Frage u. s. w., womit er also jenen Bearbeitungen ein Ende macht." Gehört hat aber Pilatus schwerlich diese süssen und beschwörenden Worte der Hohenpriester: als er aus der Verstürzung, in welche jene Botschaft ihn versetzt hatte, wieder zu sich gekommen war, sah er die geschworenen Feinde Christi, das Volk haranguiren und griff nun rasch, entschieden ein mit seiner Frage. Die Antwort theilen uns nur drei Evangelisten mit, Matthäus berichtet, sie hätten gerufen: *Βαραββᾶν*, Lukas: *αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν*, Johannes: *μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν*. Nicht einzelne Stimmen werden laut, nicht bitten die Einen um Jesus, die Anderen um Barabbas: nein, die ganze Menge — Lukas sagt ausdrücklich *παμπληθεὶ λέγοντες*, was Johannes mit seinem *πάντες* bestätigt — bittet nicht verschämt, sich nicht recht mit der Sprache herauswagend, verlegen, sondern ruft mit lauter, erhobener Stimme. Ein furchtbarer Chor der Rache schreit und brüllt; man achte, dass Lukas erzählt *ἀνέκραξαν*, was Johannes wieder mit seinem *ἐκραύγησαν* sekundirt. Barabbas soll in Freiheit gesetzt werden, Jesus aber hinweggethan, ausgetilgt werden aus dem Buche des Lebens: *αἴρειν* kommt in diesem Sinne in dem Neuen Testamente noch Joh. 11, 48 vor und erhält seine vollständige Erläuterung durch das *αἶρε αὐτόν* Act. 21, 36 und *αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον· οὐ γὰρ καθῆκον αὐτὸν ζῆν* Act. 22, 22, das über Paulus gleichfalls zu Jerusalem geschrieen wurde. Der Ausdruck greift, wie Hengstenberg zu Joh. 19, 15 bemerkt, auf Deuter. 13, 9. 17, 7. 19, 19 zurück.

Hic nobis, schreibt Calvin, *tum implacabilis sacerdotum crudelitas, tum furiosa etiam populi obstinatio describitur. Mira enim utrosque amentia correptos esse oportuit, quibus non satis fuit conspirare in mortem hominis innoxii, nisi etiam in eius odium latronem liberarent. Sic impios praecipitat Satan, postquam semel ruere coeperunt, ut nullum quantumvis detestabile scelus horreant, sed excoecati et stupidi accumulent peccata peccatis. Non dubium est, quin Pilatus, ut pudore eos flecteret, scelestissimum hominem delegerit, cui Christus oppositus, absolvi posset. Et ipsa criminis atrocitas, cuius Barabbas reus erat, merito debuit populi odia in eum transferre, ut saltem comparatione Christus liberaretur. Atqui nullo dedecore terrentur vel sacerdotes vel tota gens, quin seditiosum et homicidam sibi dono dari postulent.* Luther bemerkt in zutreffender, durchschlagender Weise: „Ob jemand aus des Herrn Bekenntniss nicht genug gelernt hätte, was die Welt ist und was des Teufels Reich ist und thut, der lerne aus diesem Stücke. Die Welt ist, so da Christum nicht leiden will, darf Christum, Gottes Sohn, um der Wahrheit willen auf das Schändlichste tödten und sich darmassen offenbaren, dass es die Vernunft greift; ja ist so erbost und vergiftet, dass, ehe sie die Wahrheit unverdammt liesse, ehe nähme sie alle Untugend und Laster, so auf Erden mögen genannt werden. Darum ist es nicht Wunder, dass Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, Mord und Todtschlag und andre Laster in der Welt sind, noch dass Gott Pestilenz, Krieg und andre greuliche Strafen über die Welt sendet. Die Wahrheit wollen sie nicht allein nicht zulassen, sondern verdammen sie auch; und ehe sie sich von solchem Vornehmen abwenden liessen, ehe nähmen sie den Teufel selbst an. Gleichwie die Juden hätten ehe den Teufel selbst losgebeten, ehe sie hätten Gottes Sohn los lassen sein. Barabbas war nicht allein ein stadtruchiger Aufrührer und Mörder, sondern auch auf frischer That ergriffen und durch Pilatum, als durch die ordentliche Gewalt, in's Gefängniss gelegt; Jesus

aber war gerecht und unschuldig, also dass seine Ankläger nichts auf ihn bringen konnten. Da schliesst nun Pilatus aus der Vernunft, die Juden werden bitten müssen, dass ich ihn losgebe, dem Barabbas aber sein Recht thun lasse. Aber der Teufel kehrt sich um und sagt: nicht also, sondern gib uns los den Aufrührer und Mörder Barabbas, aber den gerechten und unschuldigen Jesus kreuzige. Also soll es gehen, also ist es gegangen und geht noch alle Zeit also. Das ist der Welt Brauch und Lauf: je edler der Schatz und das Gut ist, so Gott gibt, je feinder ist die Welt und der Teufel solchem Schatz und Gut. Gold ist das geringste Gut; dennoch kann der Teufel nicht leiden, dass man des Goldes recht brauche. Ordentliche Gewalt und leiblicher Friede ist ein fein, schön Kleinod; aber der Teufel kann solches nicht leiden, sondern richtet immerdar Mord und Blutvergiessen an in der Welt also, dass in der Welt nicht anders ist, denn immer Morden. Er kann es nicht leiden, dass der Mensch einen natürlichen, schönen Leib habe; darum ist die Welt ein Raub- und Diebhaus. Kommst du aber auf die hohen Gaben Gottes, als da sind h. Schrift, Evangelium, göttliche Wahrheit, Christus u. s. w., wenn dieser Schatz in die Welt kommt, so da bringt ewige Gerechtigkeit und Leben, so soll es also gehen, wie hier der Text sagt: Barabbas soll los werden, Christus soll gekreuzigt werden. Ehe die Wahrheit sollte unverdammt bleiben, ehe müssen alle Teufel zugelassen werden."

Pilatus, dieser Mensch, welcher an aller Wahrheit verzweifelt, ist ein Optimist, glaubt noch an einen guten Kern in des Menschen Brust. Er meint, wenn Barabbas neben Christus zur Wahl stehe, könne diese nicht schwanken, müsse ein Jeder für den Herrn sich entscheiden. Kann die Wahl zwischen Beiden auch nur einen Augenblick schwanken? Hier steht der, welchen Niemand einer Sünde zeihen kann, dort der, welcher seiner Missethaten wegen in Ketten gelegt ist; hier der, welcher mit milder Hand, wie wenig er auch hatte, unablässig Wohlthaten austheilte, hier der, welcher nach fremdem Eigenthum seine begehrlichen Hände ausstreckte; hier der, welcher wie ein barmherziger Samariter in dem Lande umhergezogen ist und so Vielen durch seinen Dienst das zeitliche und ewige Leben gerettet hat, und dort der, welcher Menschenblut an seinen Händen kleben hat. Wir wissen, dass diese Gegensätze noch viel weiter sich fortspinnen lassen, bis dass sie in dem Satze gipfeln: hier steht das verlorene Menschenkind, dort des Menschen Sohn, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, das verloren ist; hier der Mensch, der von dem Vater, dem Teufel ist, und dort der eingeborne Sohn vom Vater, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens: doch wollen wir so weit nicht aufsteigen, weil das Volk, welches damals die Wahl zwischen Jesum und Barabbas hatte, so tief in das Geheimniss dieser Stunde nicht eindringen konnte.

Mit Erstaunen, mit Entsetzen vernimmt der Landpfleger den Entscheid des Volkes. Er kann, er will nicht glauben, dass er recht gehört habe. Das Geschrei hat sich gelegt, es erheben sich aber gar keine Stimmen, welche gegen diesen Beschluss vor Gott und den Menschen protestiren und an den Landpfleger appelliren. Sprachlos, verstürzt steht er da. Er hatte seine Rechnung ohne den Wirth gemacht: er hatte in seiner Kurzsichtigkeit nur die Punkte in Rechnung gebracht, welche Jesus zu Gute kamen, und dabei einige Hauptpunkte, die seine Berechnung über den Haufen stiessen, ganz ausser Acht gelassen. Er hatte nicht bedacht, wie

diejenigen, welche bestimmt wissen, was sie wollen, und alle Hebel ansetzen, um zu ihrem Ziele zu gelangen, stets denen überlegen sind, welche nicht recht wissen, was sie thun sollen. Vor allen Dingen aber hatte er den Einfluss, welchen die Hierarchen auf das gemeine Volk ausübten, total unterschätzt, wenn er überhaupt an einen solchen noch glaubte, denn — und dieser Umstand entschuldigt einiger Massen seinen Rechnungsfehler — in Rom allerdings war in jener Zeit der Respekt des Volkes vor den Priestern auf den Nullpunkt herabgesunken, was die nothwendige Folge davon war, dass die Priester selbst keinen Respekt mehr wie vor einander so vor den Göttern hatten, denen sie dem Namen nach dienten. Bei den Juden aber lagen die Dinge nicht in gleicher Weise. Das Judenvolk hing an seinem Nationalheiligthume, an dem Gesetz und dem Tempel, und hatte noch Ehrfurcht vor den Hütern und Pflegern desselben, vor der Priesterschaft, vor den Hohenpriestern und Obersten des Volkes. Es befand sich noch ganz und gar in den Händen der Theokraten, war geistig, sittlich, religiös noch vollständig unmündig. Es folgte wie eine Herde dem Hirten und liess sich leiten und bestimmen. Sehr gut sagt Hengstenberg: „er brachte eins nicht mit in Anschlag, den grossen und fast unbedingten Einfluss, den die öffentlich angestellten Diener der Religion über die Laien in Religionssachen so lange ausüben, als diese nicht durch den Geist Gottes mündig geworden. Dieser Einfluss hatte sich schon an den weltlichen Gliedern des hohen Rathes bewiesen, und er bewies sich auch hier.“ Dem Landpfleger geschieht nur sein Recht: der herzlose Mann wird jetzt kopflos, kann sich nicht rathen und helfen, vornehmlich, weil es ihm am Herzen, an der rechten Herzhaftigkeit gebricht. Jede Sünde rächt sich. „Das war sein Unrecht,“ sagt Hase, „dass er von der Gnade erbitten wollte, was nur die Gerechtigkeit gewähren konnte, und dass er eben dadurch den Angeklagten für schuldig erklärte.“ Schärfer dürfte man wohl so reden: das war seine Sünde, dass er, der zum Richter geordnet war, keinen Wahrspruch der Gerechtigkeit fällen, sondern alles dem Gutdünken einer unberufenen Menge anheimgeben wollte. Der beklagenswerthe, arme Mann wendet sich in seiner Rathlosigkeit an das Volk. Er fragt nach Matthäus: *τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;* womit Markus fast wörtlich übereinstimmt: *τί οὖν θέλετε ποιήσω, ὃν λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;* Johannes, der äusserst kurz ist, übergeht alles Weitere, Lukas aber deutet auf diese Verhandlung hin mit den Worten: *πάλιν οὖν ὁ Πιλάτος προσεφώνησε θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν.* Das *πάλιν*, welches mit dem *πάλιν* des Satzes, durch welchen Markus diese Frage einleitet, auf das Genaueste korrespondirt, hat bei Lukas strenggenommen kein Existenzrecht, denn er hat vorher kein Wort gesagt, dass Pilatus mit einer Frage sich an das Volk gewandt habe: bei Markus ist es aber wohl berechtigt, denn es greift dort auf V. 9 zurück. Die Konstruktion des *ποιεῖν* mit einem doppelten Akkusativ ist gut griechisch in dem Sinne von *afficere aliquem aliqua re*, vgl. ausser Kühner 2, 225, die Wörterbücher von Passow und Pape: Herodot schon kennt diese Verbindung, cf. 1, 115. 3, 75. 7, 156. Was will aber der Mann mit seiner Frage? Calvin, den Kirchenvätern Origenes und Chrysostomus folgend, schreibt: *quia sic amentia videt excoecatos Pilatus, ut cum maximo suo dedecore latronem a morte eripere non dubitent, alio artificio eos pungere conatur, ut ad sanitatem revocet: nempe quod mors Christi ignominiam ipsis inuret, eo quod vulgata esset fama de Jesu, ipsum*

regem et Christum esse. Acsi dixisset: si vos hominis non miseret, saltem consulite honori vestro, quia eius supplicio vulgo putabunt extranei, vos omnes fuisse castigatos. Allein ich kann dem Reformator nicht beipflichten: ich glaube durchaus nicht, dass der Landpfleger die geschehene Wahl verwerfen, die abgegebene Erklärung annulliren und durch seinen Vorhalt eine neue Wahl veranlassen und auf den rechten Mann lenken will. Diess wäre in dem höchsten Grade unklug gewesen: er musste durch diese Nichtanerkennung der Wahl die Hohenpriester, welche sie mit aller Anstrengung so durchgesetzt hatten, sowie das Volk, welches von seinem Souveränitätsrechte in diesem einzigen Falle, der überhaupt ihm geblieben war, Gebrauch gemacht hatte, auf das Tiefste verletzen und auf das Aeusserste erbittern. Der Text schneidet übrigens auch diese Auffassung vollständig ab: Pilatus fragt nämlich: *τί οὖν ποιήσω;* nach Matthäus und nach Markus: *τί οὖν θέλετε ποιήσω;* Das *οὖν* ist nicht zu übersehen: Meyer fasst es schon ganz richtig: was also (wenn Barabbas loskommen soll) u. s. w. Baumgarten-Crusius meint, Pilatus frage darüber nach, ob römische Strafe verhängt oder die Strafe an das Synedrium zurückgegeben werden solle. Allein er befindet sich offenbar auch im Irrthume. Wie konnte jener denn in diesem Sinne fragen, war es ihm doch darum zu thun, den Heiland aus den Händen der Hohenpriester und Obersten des Volkes herauszureissen! Er stellt Jesum dem Volke zur Verfügung: Barabbas soll losgegeben werden, aber er will ihnen noch einen andern Gefangenen losgeben: er will sich heute ganz besonders gnädig erweisen. Er thut ihnen den Gefallen mit dem Barabbas, sie sollen ihm nun auch einen Gefallen mit dem Jesus von Nazareth thun. Er bezeichnet Jesum näher nach Matthäus: *τὸν λεγόμενον Χριστόν*, nach Markus aber: *ὃν λέγετε βασιλέα τῶν Ἰουδαίων.* Wir können nicht annehmen, dass er mit diesem Zusatze den Gefangenen verhöhnen oder die Juden, welche in diesem Jesus den verheissenen Christus, den König der Ehren, vielfach erschienen glaubten, aufziehen und lächerlich machen will: er will durch diese Worte vielmehr auf das Volk wirken, Sympathien für den Gerechten erwecken. Allein er greift in seiner Kopflosigkeit ganz fehl: was er hier in guter Absicht hinzufügte, verfehlte vollständig das Ziel, hatte die entgegengesetzte Wirkung. Die Juden schämten sich dieses Königs: ein König, welchen die Hand eines Römers ihnen bot, war ihnen unannehmbar, in den Tod verhasst. Der arme Mann fragt: ist hier noch zu fragen? Hier gab es nichts zu fragen, sondern entschieden einzugreifen, nach Pflicht und Gewissen zu handeln. Das Volk hat kein Erbarmen mit dem charakterlosen Manne. Alle drei Synoptiker berichten, dass es einer Bearbeitung der Massen durch die Obersten nicht mehr bedurfte. Matthäus sagt: *λέγουσιν αὐτῷ πάντες· σταυρωθήτω*: Markus erwähnt nicht, dass Alle mit Einem Munde sprachen, dagegen gibt er an, dass sie nicht ruhig sprachen, sondern, um die Gewissensstimmen in dem Landpfleger zu übertäuben und ihm Furcht einzujagen vor einem Volksaufruhr, dessen Gefährlichkeit zu erfahren er schon mehrfach Gelegenheit gehabt hatte, erhoben sie ihre Stimmen mit Macht, mit Leidenschaft schrieen sie wild und grimmig — *ἔκραξαν* steht hier —: *σταύρωσον αὐτόν.* Lukas erzählt, dass sie dem Pilatus, der sie eben angeredet hatte, entgegengeredet hätten: *σταύρου, σταύρου*, wie Tischendorf mit dem Codex Sinaiticus und Vaticanus statt des recipirten *σταύρωσον, σταύρωσον* liest. Der doppelte Imperativ bezeugt, mit welcher Gier sie nach dem unschuldigen

Blute des Lammes Gottes lechzen. Wie kommen sie darauf, die Kreuzigung zu fordern: ist bei den Israeliten doch diese Todesart nicht Sitte, sondern die Steinigung? Euthymius bemerkt: *οὐ λέγουσι· φονευθήτω, ἀλλὰ σταυρωθήτω, ἵνα καὶ τὸ εἶδος τοῦ θανάτου κακοῦργον* (als Aufrührer schreibt Meyer ganz richtig dazu) *ἀπελέγχῃ αὐτόν.* Allein dieser Aufschluss befriedigt nicht recht, denn bei den Juden war ein Stasiast, ein *λῃστής* lange nicht so infam, als ein Religionsspötter, ein Gotteslästerer, und für diese war die Steinigung die nach dem Gesetz verordnete Strafe, die in dieser Bedeutung auch an Stephanus vollzogen wurde und an dem Herrn zu vollziehen versucht wurde (Joh. 10, 31). Meyer vermuthet, dass sie, weil die Kreuzigung eine römische Strafe war, damit zugleich auch die Verantwortung mehr auf die Römer geschoben hätten: allein sollen diese Menschen, welche, ohne sich im Mindesten zu bedenken, gleich darauf sprechen: sein Blut komme über uns und unsere Kinder, wohl jetzt Anstand genommen haben, die ganze Verantwortung auf sich zu nehmen? Das ist kaum glaublich. Bengel schreibt zu unserer Stelle: *crucem meritus erat Barabbas: hinc Jesum crucifigi postulant.* Das lässt sich schon eher hören; das Kreuz, welches dem Barabbas drohte, soll diesem, dem sie jenes Menschen Stelle anweisen, zufallen. Sollte nicht aber auch das zu diesem Rufe nach der Kreuzigung beigetragen haben, dass die Steinigung von Juden hätte vorgenommen werden müssen, die Kreuzigung aber von den Heiden, hier den römischen Kriegsknechten ausgeführt wurde? Die Juden wollen an den König der Juden nicht die Hände legen, nicht weil es ihnen leid thut, dass ihr König stirbt, sondern weil er ihnen viel zu verachtet und verhasst, viel zu schlecht ist, als dass sie ihm die Ehre gönnen, durch ihre Hände vom Leben zum Tode befördert zu werden. Die Hände der Heiden mögen ihn verunreinigen und — denken wir, dass der Jude den Heiden so gern als Hund bezeichnete — die Heidenhunde den angeblichen Messias zerreissen. Er ist so verachtet, dass man Bedenken trägt, sich mit ihm zu befassen.

Pilatus kann sich noch nicht zufrieden geben: er stellt nochmals eine Frage. Lukas, welcher hier am Genauesten Bericht erstattet, sagt: *ὁ δὲ τρίτον εἶπε πρὸς αὐτούς· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.* Die beiden anderen Synoptiker überliefern nur die Frage gleichlautend: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;* Grotius will diese Worte als Abschlag jenes Gesuchs, den Herrn zu kreuzigen, fassen: *intelligitur recusatio postulationis. Non faciam: quid enim mali patravit? Nam scriptores nostri non ipsa verba Pilati exprimunt, sed sensum: atque ideo etiam, quum ille loquens inducitur, observare est Hebraismos, ut infra v. 24. Hebraeis autem mos est reticere id, cuius ratio redditur.* Maldonatus und Krebs sind gleicher Ansicht, selbst Fritzsche. *Particula γάρ*, sagt er, *refertur ad postulati supplicii recusationem, quae verbis non diserte expressa est h. m.: non ego in crucem agam, cf. v. 22; nam quidnam mali fecit? = nullum facinus patravit.* Palairet, Raphel, Wolf haben sich früher schon hiergegen erklärt: die neueren Ausleger halten es alle mit Winer, welcher S. 396 spricht: „Matth. 27, 23 steht die Frage des Pilatus: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν* in Rückbeziehung auf die Forderung der Juden *σταυρωθήτω* v. 22. Aus dieser leitet Pilatus nun das her, was er in der Frage als Meinung der Juden ausspricht: *quid igitur* (da ihr seine Kreuzigung fordert) *putatis eum male fecisse.* So auch Joh. 7, 41

(nun es kommt doch nicht aus Galiläa der Messias? *num igitur putatis, Messiam etc.?).* Die Beziehung dieses *γάρ* auf Vorhergehendes ist überall klar, auch Act. 19, 35. 8, 31." Euthymius sagt, dass Pilatus *ἀντιλέγει*: er hat in gewisser Hinsicht Recht, allein diese Einsprache ist doch über alle Begriffe schwach und erbärmlich. Chrysostomus apostrophirt ihn vortrefflich also (hom. 86 in Matth.): *τί οὖν παραδίδως; τί δὲ οὐκ ἐξήρπασας, καθάπερ τὸν Παῦλον ὁ χιλίαρχος; Καὶ γὰρ ἐκεῖνος ᾔδει μὴ χαριζόμενος τοῖς Ἰουδαίοις· καὶ στάσις ἐγίνετο δι' αὐτὸν καὶ θόρυβος· ἀλλ' ὅμως ἔστη πρὸς πάντα γενναίως. Ἀλλ' οὐχ οὗτος οὕτως, ἀλλὰ ἀνάνδρως καὶ σφόδρα μαλακῶς.* Nach Lukas betheuert er nochmals die volle Unschuld Christi und wiederholt das Anerbieten, welches er schon vorher V. 16 gemacht hatte. Eine vernünftige Antwort kann Pilatus nicht erwarten: was nützen Vorstellungen, was Beschwörungen, wenn die Massen wild toben? Er giesst nur Oel in das Feuer, höher schlagen die Flammen auf. *Οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω,* so Matthäus und Markus: Lukas aber ist umständlicher: *οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων.* Die Juden also *ἐπέκειντο, instabant,* überträgt die Vulgata, sie drängten den Landpfleger, sie setzten ihm hart zu mit gewaltigen Stimmen, mit laut erhobenem Geschrei: *ἐπικεῖσθαι* kommt in diesem Sinne auch 5, 1 noch vor, Josephus gebraucht es mehrfach so, cf. Ant. 18, 6, 6, selbst Klassiker, vgl. Kypke. Und diese laut und heftig erhobenen Stimmen brechen den schwachen Widerstand, welchen der Landpfleger leistete: *κατίσχυον* sagt Lukas, sie erhielten die Ueberhand, drangen durch: natürlich will er nicht sagen, dass sie bei dem Volke durchgedrungen wären und die Ueberhand dort gewonnen hätten, denn dass die Vorstellungen des Römers irgend eine Seele bedenklich, gar abspenstig gemacht hätten, wird nirgends angedeutet. Wo keine Gründe für das Thun angegeben werden können, da muss das wilde, wüste Geschrei diesen Mangel ersetzen. Nicht die Massen, die gemeinen Leute brüllen allein nach Blut, sondern auch die feinen, die hochangesehenen Herren: der Stimmen der *ἀρχιερέων* gedenkt der Evangelist ganz besonders. Man hat das Wort tilgen wollen, allein das Zeugniss der Handschriften erlaubt das nicht, obgleich es im Codex Sinaiticus und Vaticanus fehlt. Der alte Bengel erklärt durch seine Bemerkung dazu: *etiam decori immemores cum plebe clamabant,* wohl den Ausfall dieses Zusatzes in den andern Handschriften: der Herr Abschreiber war mehr als die Hohenpriester besorgt, das Dekorum zu bewahren. Er hielt es für unanständig, dass sie mit dem gemeinen Volke in dieser Weise gemeinsame Sache machten und löschte, was der Evangelist niedergeschrieben hatte. In dem Codex Alexandrinus und Cantabrigiensis steht dieser Zusatz noch ganz richtig. Der ängstliche Schreiber hat sicher niemals einer Volksemeute beigewohnt, oder eine ganz genaue Beschreibung einer solchen gelesen: wir wissen es besser, denn bei solchen Strassenaufläufen, Barikadenkämpfen und Revolutionen schliesst der vornehme Herr in Lackstiefeln und Glaceehandschuhen, freilich nur auf die kurze Zeit, welche dieser Aufstand in Anspruch nimmt, mit dem Mann im Kittel und Schmierstiefeln Brüderschaft.

Pilatus steht da, wie ein verrathener, verlassener Mann. Ein Sturm hat sich erhoben, er hat durch seinen Unverstand ihn erst recht entfesselt: die Wogen schlagen nicht bloss dröhnend ihm in die Ohren, sondern selbst bis an die Stufen seines Richtstuhles. Er schwebt in Gefahr, es ist nicht

unmöglich, dass das wilderregte Volk, wenn er nicht klein beigibt, einen kühnen Versuch macht, die Fesseln zu zersprengen, in welche die starke Hand Roms es geschmiedet hat, es knirscht ja schon lange in denselben. Es ist Ostern, wer kann die Tausende und Abertausende in Zaum und Zügel halten? Calvin vergleicht den Landpfleger mit einem Schiffer. *Quemadmodum nautae vim maiorem tempestatis experti ad extremum cedunt et se in contrarium cursum rapi sinunt: ita Pilatus, se imparem videns ad compescendum populi motum, deposita iudicis auctoritate insanos clamores sequitur. Quamquam autem diu resistere conatus erat, non tamen eum excusat necessitas, quia potius quidvis perferre debuit, quam ab officio deflectere.* Der Vergleich passt nicht recht, denn einem muthigen Schiffer gleicht dieser Mann doch ganz und gar nicht: der streicht nicht die Segel, wenn sich ein widriger Wind erhebt, sondern bietet Alles auf, noch ehe der Sturm losbricht, den sichern Hafen zu erreichen. Und ehe er den Kurs ändert und seine Rettung darin sucht, dass er an der feindlichen Küste anlegt und sich so seinen geschworenen Feinden selbst überantwortet, kämpft er bis auf das Letzte; lieber geht er mit Mann und Maus unter. Die Freiheit, welche ihm möglicher Weise das Leben kostet, ist ihm theurer, als die Knechtschaft, welche ihm das Leben rettet. Pilatus konnte es viel leichter haben, er machte es sich selbst schwer: nicht an das Volk brauchte er zu appelliren und um dessen Wohlmeinen zu betteln, er durfte nur daran gedenken, wer und was er war. Ein Römer von altem Schrot und Korn hätte in diesem Augenblick gesprochen: *fiat iustitia, pereat mundus* und seine *virtus* zu Hülfe genommen: dieser Römer aber ist nicht mehr von jener Art, er ist entnervt, verweichlicht, entmuthigt. Matthäus hebt an: *ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος, ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται*: hiermit lässt sich bei Markus: *ὁ δὲ Πιλάτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι*, und bei Lukas: *ὁ δὲ Πιλάτος ἐπέκρινε γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν* zusammenstellen. Pilatus bemerkt also, erkennt, überzeugt sich, *ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ.* Bengel lässt uns die Wahl, *οὐδέν* als Subjekt oder Objekt zu betrachten: Beza hat sich für das Erstere entschieden, dagegen ziehen das Letztere Kühnöl, Fritzsche, Meyer, Keil u. A. vor. Jedenfalls ist die letztere Fassung besser, es findet dann nämlich kein Subjektswechsel statt: er sieht, dass er nichts schafft, nichts zu Stande bringt, sondern, dass Alles, was er thut, nur dazu dient, die Gemüther noch mehr zu erhitzen und aufzureizen. Er wollte abwiegeln, beschwichtigen, stillen den *θόρυβος*, den Lärm, den Tumult, die Bewegung in dem Volke, aber das Gegentheil ist der Erfolg seines Mühens: der *θόρυβος* wird nicht, wie Schott seltsamer Weise *μᾶλλον* übersetzte, grösser, *maior*, sondern je mehr er drein redet, desto mehr schreit das Volk, je mehr er um Gnade für seinen unschuldigen Gefangenen bittet, desto mehr stieg der Aufruhr. *Non maior, sed potius*, merkt bereits Bengel an, und *seditionem timebat.* Er meint, es sei nun an der Zeit, dem Volke seinen Willen zu thun, es zufrieden zu stellen. Die Redensart *ἱκανὸν ποιεῖν* entspricht dem lateinischen *satisfacere* nicht in alle Wege, sondern bloss, wie vornehmlich Wetstein und Kypke nachgewiesen haben, wenn *satisfacere* so viel ist als *efficere, ne is habeat, quod queratur sive satisdare.* Diogenes Laertius 4, 50 (*τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω, ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς*), Appianus (*εἰ τὸ ἱκανὸν ποιήσετε Ῥωμαίοις*), Arrianus, Polybius, allerdings alles Schriftsteller aus der nachklassischen Periode, kennen sie auch. Wodurch er das Volk,

den Haufen zufrieden stellen wollte, gibt Lukas an: ὁ δὲ Πιλάτος ἐπέκρινε γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν. Elsner, welcher die Vulgata wegen ihres *adiudicavit* und den Beza wegen seines *secundum eos iudicavit*, womit Bengel stimmen würde, welcher vorschlägt: *superiudicavit*, *praeiudicium fecerant sacerdotes*, tadelt, hat wohl selbst nicht ganz das Richtige getroffen, wenn er meint, es sei zu übersetzen: *iudicavit*, *decrevit*, *sententiam tulit*, denn es ist damit das ἐπὶ nicht erklärt in dem *verbum compositum*. Weit besser verweist Meyer auf Plato de Leg. 6. p. 768 a. Demosth. 238 und 1477 ed. Reiske, 2 Macc. 4, 47. 3 Macc. 4, 2, wo ἐπικρίνειν heisst: das Endurtheil fällen, was die Lexika von Passow und Pape als die üblichste Bedeutung bezeichnen und auch v. Hofmann billigt.

Pilatus entschliesst sich nun, dem Volke ganz nachzugeben und den Gerechten ihm Preis zu geben: er sucht aber seine Ehre und sein Gewissen, so gut es eben noch gehen will, aus diesem Handel zu retten. Matthäus erzählt uns das ganz allein: er schreibt: λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου. So wird auf Grund des Sinaiticus und Vaticanus statt des recipirten δικαίου zum Schlusse zu lesen sein.

Er wäscht sich also die Hände und will, wie es seine dabei gesprochenen Worte beweisen, durch diesen symbolischen Akt die Schuld an dem Blute Christi von seinen Händen abwaschen. Es ist eine Streitfrage, ob er es nach jüdischer oder nach heidnischer Sitte thut. Beza, Wetstein, Grotius, Casaubonus, Wolf, Ebrard, Bleek und Ammon lassen den Heiden einen heidnischen Reinigungsgebrauch vornehmen. Sie verweisen auf Griechen und Römer: auf Homer, Ilias 6, 266 f.:

χερσὶ δ' ἀνίπτοισι Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον
ἅζομαι,

auf Sophocles, Aiax 654 ff.:

ἀλλ' εἶμι πρός τε λουτρὰ καὶ παρακτίους
λειμῶνας, ὡς ἄν, λύμαθ' ἁγνίσας ἐμά,
μῆνιν βαρεῖαν ἐξαλύξωμαι θεᾶς,

auf Herodotus 1, 35: παρελθὼν δὲ οὗτος (ἀνὴρ συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας ἐών, heisst es zwei Zeilen zuvor von demselben) ἐς τὰ Κροίσου οἰκία κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους καθαρσίου ἐδέετο κυρῆσαι· Κροῖσος δέ μιν ἐκάθηρε. Ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι,

auf Ovidius, der in den Fasten 2, 45 f. singt:

Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putetis aqua,

auf Virgilius, Aeneis 2, 716, wo Annas sagt:

Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates:
Me bello e tanto digressum et caede recenti
Adtrectare nefas, donec me flumine vivo
Abluero.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Wasser, dessen reinigende Kraft jeder Tag dem Menschen auf's Neue bezeugt, auch bei den Heiden vielfach zu symbolischen Handlungen, zur heiligen Symbolik benutzt wurde, und doch zweifle ich mit Origenes daran, dass diese Reminiscenzen dem

Landpfleger den Gedanken eingeben, sich vor dem versammelten Volke die Hände zu waschen. Der alte Kirchenvater sagt *(com. ser. 124): Pilatus autem videns, quod nihil proficeret, Judaico usus est more, volens eos de Christi innocentia non solum verbis, sed etiam ipso facto placare, si voluerint, si autem noluerint, condemnare, faciens non secundum aliquam consuetudinem Romanorum.* Mit ihm halten es Baronius, Bynaeus, Wagenseil, Rosenmüller, Fritzsche, Kühnöl, Hengstenberg, de Wette, Meyer, Keil, Friedlieb, Langen, Keim u. A. mehr. Es kommt diesen nicht in den Sinn zu leugnen, dass Anknüpfungspunkte für diesen symbolischen Akt sich in dem Heidenthume finden, so dass es dem Römer gar nicht schwer fallen konnte, sich dieser jüdischen Sitte zu akkommodiren: aber sie weisen darauf hin, dass bei den Heiden diese Reinigungsgebräuche ein Mal nicht vor dem Morde, sondern nach demselben vorgenommen wurden, und zum Andern auch nicht bei gerichtlichen Verhandlungen in Uebung waren, und machen auf die Worte aufmerksam, mit welchen Pilatus diese sinnbildliche Handlung begleitet und somit erläutert. Er spricht: *ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου.* Das ist ein Wort, welches so alttestamentlich gefärbt ist, dass Dr. Paulus den Verdacht nicht zurückhalten konnte, der Evangelist habe ihm diesen Spruch aus seinem Eigenen, aus seiner jüdischen, alttestamentlichen Sprachweise in den Mund gelegt. Ich kann eben so wenig wie der sonst zum Zweifel geneigte Keim diese Ansicht theilen. In einer solchen Weise, dass ein jeder, der Ohren hat, es merken muss, klingt dieses Pilatuswort an diese Worte der Schrift an, so dass sie als die Quellen desselben betrachtet werden müssen: Psalm 26, 6: *νίψομαι ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου*, Psalm 73, 13: *καὶ ἐνιψάμην ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου*, 2 Reg. 3, 28, wo David spricht: *ἀθῶός εἰμι ἐγὼ καὶ ἡ βασιλεία μου ἀπὸ κυρίου καὶ ἕως αἰῶνος ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβεννὴρ, υἱοῦ Νὴρ*, und Susanna v. 46, wo Daniel, als die Unglückliche zum Tode abgeführt werden soll, mit lauter Stimme ausruft: *ἀθῶος ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος ταύτης.* Dieses Wort ist nicht bloss dem Sinne nach mit jenen alttestamentlichen Worten verwandt, sondern auch im sprachlichen Ausdruck. Es kann damit verglichen werden Act. 20, 26: *καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων.* Kein Grieche hätte gesagt: *ἀθῶος ἀπὸ τοῦ αἵματος*, sondern *ἀθῶος αἵματος*: mit Recht bemerkt Meyer hier einen Hebraismus, es heisst hier נָקִי מִדָּם und wird die Präposition מִין vor דָּם wohl ganz richtig erklärt, dass unschuldig am Blute so viel heissen soll: weit entfernt von dem Blute, so dass zwischen dem dahinfliessenden, wie zwischen dem gen Himmel um Rache schreienden Blute und dem Sprecher eine trennende Kluft befestigt ist, über welche es kein Herüber und kein Hinüber gibt. Wie die angezogenen Psalmstellen beweisen, ist diess *ἐν ἀθώοις νίπτεσθαι τὰς χεῖρας* eine sehr landläufige Redensart bei den Hebräern, um seine völlige Unschuld zu bezeugen. Offenbar hat dieselbe ihren Ausgang genommen von jenem heiligen Gebrauche, welcher Deuter. 21, 6 ff. vorgeschrieben wird. „Alle Aeltesten selbiger Stadt (d. h. der Stadt, welche der Stelle am Nächsten liegt, da man einen Erschlagenen gefunden hat, ohne über den Thäter etwas zu wissen oder ermitteln zu können), sollen ihre Hände waschen über der Kalbe, der das Genick gebrochen im Bache, und sollen anheben und sprechen: unsre Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsre Augen haben es nicht gesehen; vergib deinem Volke Israel, welches du erlöset hast, Jehova, und lege nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Israel: und so

wird gesühnt sein das Blut. Und du sollst das unschuldige Blut schaffen aus deiner Mitte, denn du sollst thun, was recht ist in den Augen Jehovas." Die Sota 8, 6 bestätigt, dass dieser Brauch fortwährend in Israel beobachtet wurde: Wagenseil bemerkt dazu: *lavabant aqua manus suas: aquis torrentis, in quo vitula decollata fuerat, omnes seniores urbis proximae manus abluebant, „id indicare volentes, quemadmodum manus nostrae mundae sunt, ita et nos immunes sumus ab istius caede": Chaskuni.* Ganz richtig heben Hengstenberg, Langen u. A. hervor, dass es nicht das geringste Bedenken hat, den Römer in Hinsicht auf diese mosaische Ordnung hier sich die Hände waschen zu lassen. Es ist ganz überflüssig, mit Wagenseil anzunehmen, dass er nicht ohne Interesse für das Judenthum gewesen sei: vollständig genügt, wenn die Neueren erinnern, dass er in seiner amtlichen Stellung als höchster Richter in dem Lande mit jenem Rechtsbrauche bekannt geworden war. Er wählt aber gerade diese Weise, sich von der Schuld an dem Blute Christi loszusprechen, weil er eben zu Israeliten spricht und auf Juden wirken will. Sie hören nicht auf seine besten Worte; sie sollen nun auf das Werk seiner Hände achten und durch diese Zeichensprache sich bedeuten lassen, um was es sich in dieser Stunde handelt. Sich will er rechtfertigen, von sich die Blutschuld abweisen, er fügt desshalb noch sehr nachdrücklich hinzu: *ὑμεῖς ὄψεσθε.* Was die Hohenpriester dem Judas, der in seiner Gewissensangst Rath und Hülfe bei ihnen suchte, antworteten: *σὺ ὄψῃ*, Matth. 27, 4, dasselbe ruft Pilatus, der für seine Gewissensnoth kein Verständniss findet, dem Volke zu: sie sollen sehen, überlegen, was sie zu thun haben, und dafür ausschliesslich die Verantwortung übernehmen! Wir können es dem grossen Reformator nicht übelnehmen, dass er dieses Treiben des römischen Landpflegers etwas sehr knabenhaft findet. *Nec vero*, sagt er sehr wahr, *culpam eius levat puerilis ceremonia, qua utitur: quomodo enim sceleris labem abstergeret paucis aquae guttis, quae nullis piaculis deleri poterat. Quamquam etiam non hoc praecipue spectavit, ut suas coram Deo maculas purgaret, sed populum signum detestationis proposuit, si forte exprimeret furoris poenitentiam: acsi in hunc modum praefatus esset: ecce, cogitis me ad iniustam caedem, ad quam trepide et non sine horrore descendo. Quid ergo vobis futurum est, et quam gravis vos manet Dei vindicta, qui praecipui estis auctores.* Auf so bequeme Weise lässt sich die Schuld von dem eigenen Haupte nicht auf Andre wälzen, als Pilatus meint. Er ist der Richter in dieser Sache: darf ein Richter dem Ankläger auch nur ein Haar breit nachgeben, wenn derselbe ihn auch bestürmt? Er hat nicht nach der Menschen Gunst oder Missgunst zu fragen, sondern einfach zu thun, was seines heiligen Amtes ist, und Recht zu sprechen, dessen eingedenk, dass er einen obersten Richter über sich hat, welchem er von jedem Worte seines Mundes, wie vielmehr von jedem Ausspruche, welcher über Gut und Blut entscheidet, Rechenschaft zu geben schuldig ist.

Das Volk versteht recht gut die Zeichensprache, welche der Heide redet, aber es stutzt nicht, es besinnt sich nicht. Matthäus erzählt: *καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.* Das ganze Volk, Alle also ohne irgend welche Ausnahme übernehmen die Verantwortung, erbieten sich, mit ihrem Leben einzustehen und dem Zorn Gottes sich zu stellen. Bengel verweist auf Deut. 19, 10: „dass

nicht unschuldig Blut vergossen werde in deinem Lande, welches Jehova, dein Gott, dir gibt zur Besitzung und Blutschuld auf dich komme.“ Psalm 69, 24. 109, 17. Es wird aber von Andern besser noch auf 2 Reg. 1, 16 verwiesen, wo David sagt: *τὸ αἷμά σου ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου.* Jerem. 51, 35: *καὶ τὸ αἷμά μου ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, ἐρεῖ Ἰερουσαλήμ.* Auf sich und ihre Kinder rufen sie das Blut Christi herab: sich und ihre Kinder wollen sie der strafenden Gerechtigkeit Gottes überlassen, wenn dieses Blut, welches sie vergiessen, unschuldig ist und wider sie um Rache gen Himmel aufschreit. Mit ihrem Kopfe, mit ihrem Leben wollen sie dann büssen. Wie kommen sie dazu, auch ihre Kinder einzusetzen? Die Kinder sind den Eltern das Theuerste, was sie auf Erden besitzen, also ihr höchstes Gut setzen sie ein und zum Andern wissen sie, dass Gott die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern. Wenn Olshausen meint, dass das verblendete Volk in dem Fluche sich bewusstlos den Segen wünsche, denn während Abels Blut um Rache schreie, rufe Christi Blut nur um Vergebung (Hebr. 12, 24): so irrt er sich gewaltig. Durchaus nicht ruft Christi Blut nur um Vergebung, es ruft ebenso gewiss auch um Rache, nämlich um Rache gegen die, welche dieses theure und heilige Blut des Neuen Testamentes kennen und doch gering und gemein achten, welche von diesem Blute keinen Gebrauch machen, um dadurch die Vergebung der Sünden zu empfangen. Hengstenberg bemerkt vollkommen zutreffend: „Christi Blut schreit um Vergebung nur für die Bussfertigen: für seine Mörder und diejenigen, welche durch Theilnahme an ihrer Gesinnung sich der Nationalschuld theilhaftig machen, schreit es um Rache.“ Ebenso trete ich ihm bei, wenn er sagt: „es ist offenbar, dass Matthäus diese Worte anführt, weil sie eine unbewusste Weissagung enthielten, weil das Volk selbst dadurch die ganze Schuld des Todes Christi auf sich nahm und also zugleich das unsägliche Leiden, welches es in Folge dieser unsäglichen Schuld traf.“ Man vergesse doch nicht, in welcher Zeit der Apostel sein Evangelium schrieb: die Tage Jerusalems waren damals schon gezählt und die Adler, welche sich sammeln, wo ein Aas ist, schlugen schon mit ihren Schwingen! Origenes hat dieses Wort bereits so verstanden: *propterea sanguis Jesu non solum super eos factus est, qui tunc fuerunt, verum etiam super omnes generationes Judaeorum postsequentes usque ad consummationem. Propterea usque nunc domus eorum derelicta est iis deserta.* Calvin ist derselben Ansicht: *non dubium est, quin secure se devoverint Judaei, acsi iusta illis coram Deo ratio constaret: sed zelus inconsideratus eousque praecipitat, ut scelus inexpiabile designantes sollenni quoque devotione spem veniae sibi abscindant. Hinc colligimus, quam sollicite cavenda sit in omnibus iudiciis praeceps temeritas. Nam ubi audent homines neglecta inquisitione hoc vel illud arripere, prout visum est, tandem a coeco impetu necesse est ad furorem ipsos delabi.* Bengel unterlässt auch nicht zu bemerken: *argumentum contra Judaeos, cur hodienum sint in exilio quamquam paullatim mitiore.*

Da das letzte Mittel nichts hilft, so sieht Pilatus keinen Ausweg, als ihnen zu willfahren: *τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν* sagen Matthäus und Markus. Lukas aber kann so kurz nicht schreiben; wie Johannes dem Rufe: *μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν* den Satz nachsendet: *ἦν δὲ Βαραββᾶς λῃστής*, so tönt die Stimmung seines tiefbewegten, erschütterten Herzens in den Worten aus: *ἀπέλυσε δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βληθέντα*

ἐν τῇ φυλακῇ. Es ist beides ein elegischer Klageruf und der schrille, Mark und Bein durchschneidende Ton eines furchtbaren, tragischen Kontrastes. Dahin ist es mit dem Heilande, dem hochgelobten Gottessohne, und dem Volke Israel, dem auserwählten Volke Gottes, gekommen!

22. Die Geisselung und Verspottung.

Matth. 27, 26—30.	Mark. 15, 15—19.	Luk. 23, 25.	Joh. 19, 1—3.
Aber Jesum liess er geisseln und überantwortete ihn, dass er gekreuzigt würde. (27) Da nahmen die Kriegsknechte des Landpflegers Jesum in das Richthaus und sammelten über ihn die ganze Schaar, (28) und zogen ihn aus und legten ihm einen scharlachfarbenen Mantel an (29) und flochten eine Dornenkrone und setzten sie ihm auf das Haupt und ein Rohr in seine rechte Hand und beugten die Kniee vor ihm und sprachen: gegrüsset seist du, der Juden König! (30) Und speieten ihn an und nahmen das Rohr und schlugen sein Haupt.	Und überantwortete Jesum, dass er gegeisselt und gekreuzigt würde. (16) Die Kriegsknechte aber führten ihn hinein in das Richthaus und riefen zusammen die ganze Schaar. (17) Und zogen ihm einen Purpur an und flochten eine Dornenkrone und setzten sie ihm auf. (18) Und fingen an, ihn zu grüssen: sei gegrüsset, König der Juden! (19) Und schlugen ihm das Haupt mit dem Rohr und verspeieten ihn und fielen auf die Kniee und beteten ihn an.	Aber Jesum übergab er ihrem Willen.	Da nahm Pilatus Jesum und geisselte ihn. (2) Und die Kriegsknechte flochten eine Krone von Dornen und setzten sie auf sein Haupt und legten ihm ein Purpurkleid an. (3) Und sprachen: sei gegrüsset, König der Juden, und gaben ihm Backenstreiche.

Einen Missverstand lassen die Worte des Lukas: *τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν* zu. Denn offenbar sind unter diesem *αὐτῶν* die Juden zu verstehen: auch der Bericht des Matthäus und Markus ist nicht ganz bestimmt; Beide haben erst gesagt, dass er den Barabbas *αὐτοῖς* gegeben habe und da liegt es ja allerdings nicht so weit ab, dass, wenn von einem weiteren Uebergeben die Rede ist, hier wie dort dieselben empfangenden Personen sind. Allein ein Blick auf Johannes genügt, um klar zu erkennen, wem der Landpfleger den von den Juden verworfenen König der Verheissung überliefert: hier schliessen die Worte: *τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσε*, allen Zweifel aus. Es ist daher nicht zu begreifen, wie Lactantius in den Institutionen 4, 18 schreiben kann: *nec tamen ipse sententiam protulit, sed tradidit eum Judaeis, ut ipsi de illo secundum legem suam iudicarent. Duxerunt ergo eum flagellis verberatum et, priusquam cruci adfigerent, illuserunt, indutum enim coloris punicei veste ac spinis coronatum, quasi regem salutaverunt et dederunt ei cibum fellis et miscuerunt ei aceti potionem, post hoc conspuerunt in faciem eius et*

palmis ceciderunt: cumque ipsi carnifices de vestimentis eius contenderent, sortiti sunt inter se de tunica et pallio. Einige ältere Ausleger sind in denselben Fehler verfallen. Pilatus gab den Herrn aber nicht aus seiner Hand heraus in die Hände der Juden, sondern gab ihnen bloss nach und gab Jesum ihrem Willen Preis. Er gab ihn hin, *ἵνα σταυρωθῇ*. Aber er sollte nicht so, wie er da stand, gekreuzigt werden, sondern er wollte, dass mit ihm zuvor noch etwas, nämlich die Geisselung, vorgenommen würde. Matthäus schreibt: *τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκε*, womit Markus wörtlich — er stellt die Worte nur ein Wenig anders — übereinstimmt. Johannes redet nicht von einem *φραγελλοῦν*, sondern von einem *μαστιγοῦν*, welches aber ganz dasselbe ist. Wie Kühnöl, Bleek, Meyer u. A. bemerken, ist das *φραγελλοῦν* ein aus der lateinischen Sprache in die griechische Sprache eingeführtes Wort, es entspricht dem *flagellare*, *μαστιγοῦν* ist der originale griechische Ausdruck dafür. Mit der Kreuzesstrafe stand die Geisselung in dem innigsten Zusammenhange, sie war mit derselben alle Zeit verbunden, sie war, wie Hug sich ausdrückt, „die fürchterliche Vorrede", oder, wie wir lieber sagen, die entsetzliche Vorbereitung zu derselben. Hieronymus schreibt: *sciendum est, Pilatum romanis legibus ministrasse, quibus sancitum erat, ut qui crucifigeretur, prius flagellis verberetur.* Diess bestätigt nicht bloss Josephus vollkommen, welcher *de bell. jud. 2, 14, 9* von Florus erzählt, dass er Viele *μάστιξι προαικισάμενος ἀνεσταύρωσε*, vgl. noch in demselben Werke 5, 11, 1, sondern auch Livius, welcher 33, 36 berichtet, der Prätor *Manius Acilius alios* (von den gefangenen Sklaven und Etruriern) *verberatos crucibus affixit, qui principes coniurationis fuerant,* und Cicero, welcher *actio II. l. V* den Verres 6, 12 andonnert: *tu quos servos arma capere ac bellum facere in Sicilia voluisse cognoveras et de consilii sententia iudicaras: hos ad supplicium iam more maiorum traditos et ad palum alligatos ex media morte eripere ac liberare ausus es?* und § 13: *ut homines servos, ut ipse qui iudicarat, ut statim e medio supplicio dimiserit.* Die Geisselung wird als Einleitung der Kreuzesstrafe *media mors, medium supplicium* genannt. Der römische Bürger war durch Gesetze vor dieser schimpflichen und schrecklichen Strafe geschützt: in den Digest. 48, 19, 10 heisst es ausdrücklich: *in servorum persona ita observatur, ut exemplo humiliorum puniantur. Et ex quibus causis liber fustibus caeditur, ex his servus flagellis caedi — iubetur.* Cicero eifert in der schon angezogenen Rede 63, 163 gegen Verres: *o nomen dulce libertatis! o ius eximium nostrae civitatis! o lex Porcia* (cf. Livius 10, 9) *legesque Semproniae* (cf. Gellius 10, 3)*! o graviter desiderata et aliquando reddita plebi Romanae tribunitia potestas! huccine tandem omnia reciderunt, ut civis Romanus in provincia populi Romani, in oppido foederatorum, ab eo, qui beneficio populi Romani fasces et secures haberet, deligatus in foro virgis caederetur!* Joseph berichtet in der angezogenen Stelle aus dem jüdischen Kriege: *ὃ γὰρ μηδεὶς πρότερον τότε Φλῶρος ἐτόλμησεν, ἄνδρας ἱππικοῦ τάγματος μαστιγῶσαι πρὸ τοῦ βήματος καὶ σταυρῷ προσηλῶσαι, ὧν εἰ καὶ τὸ γένος Ἰουδαῖον, ἀλλὰ τὸ γοῦν ἀξίωμα Ῥωμαϊκὸν ἦν.*

Das Verfahren war dieses: der, welcher die Geisselung empfangen sollte, wurde zuerst entkleidet. Wir erfahren dieses aus Cicero *Act. II. l. V in Verrem 62, 161: exspectabant omnes, quo tandem progressurus aut quidnam acturus esset: cum repente hominem proripi atque in foro medio nudari ac deligari et virgas expediri iubet.* Gellius 10, 3. Suetonius Caligula 26.

Tacitus hist. 4, 27. Philo in Flaccum Mang. 2, 528. Dann ward er an einen Pfahl oder an einen Stein (eine Säule), welcher, wie wir aus der letzten Stelle Ciceros gegen Verres hören, entweder *in foro medio*, oder, wie wir aus der zuletzt aus Josephus mitgetheilten Stelle lernen, *πρὸ τοῦ βήματος* sich befand, angebunden. Von jenem Pfahle war in dem Citate aus *Actio II. l. V in Verrem 6, 12* schon die Rede. In derselben Rede heisst es 5, 10: *itaque producuntur et ad palum alligantur.* Gellius sagt 10, 3: *idcirco palus destitutus est in foro eoque adductus — M. Marius. Vestimenta detracta sunt, virgis caesus est.* Im Plautus finden wir (Bacch. 4, 7, 24): *adstringite ad columnam fortiter* und Dio Cassius (49, 22) berichtet, dass Antonius den Antigonus *ἐμαστίγωσε σταυρῷ προςδήσας — καὶ μετὰ τοῦτο ἀπέσφαξεν.*

Die Hände wurden wohl auf den Rücken zusammengebunden, wenigstens bemerkt Ammianus 19, 9, 2: *patibulis sceleste suffixis Jacobus et Caesius numerarii apparitionis magistri equitum aliique protectores post terga vinctis manibus ducebantur*, womit Eusebius h. e. 4, 15 zu vergleichen ist. Es ist, was ich nicht verschweigen will, an beiden Stellen nicht von Geisselungen die Rede, zu welcher Annahme Keim 3, 391 verführen kann. Man darf aber wohl voraussetzen, dass man die Hände auf diese Weise ausser Stand setzte, die Streiche aufzufangen und den Leib zu schützen. Der Verbrecher stand schwerlich aufrecht, sondern gekrümmt, so dass der Rücken besser hervortrat. Die Tradition (vgl. Friedlieb S. 115) lässt die Säule, an welche der Heiland angebunden gewesen sein soll, nur drei Hände hoch sein, was so unglaublich nicht ist, da eine solche Beugung des Sträflings mit dem Kopf bis zum Boden hinunter für Schläge sich sehr empfahl. Das Werkzeug der Geisselung konnten nicht Stöcke sein, diese waren allein Strafmittel gegen Römer: gegen Sklaven und Provinzialen bediente man sich der Peitschen, worauf hier bei dem Herrn auch die von den Evangelisten gewählten Ausdrücke *φραγελλοῦν* wie *μαστιγοῦν* leiten. Diese Peitschen und Geisseln waren aber nicht so unschuldig, wie ihr Name, sondern an ihren Enden waren oft eichelförmige Bleikugeln und spitze Knochen angebracht, vgl. Lipsius jetzt noch lesenswerthe Schrift de cruce 2, 3, wo Beweisstellen aus Athenaeus, Apulejus, Eustathius beigebracht sind, welche Keim 3, 391 noch um einige vermehrt hat.

Die Peitschenhiebe wurden mit aller Kraft ertheilt: liess der Executor — in Rom waren das die Liktoren, welche aber dem Pilatus nicht zu Gebote standen, hier mussten die römischen Soldaten dieses traurige Amt übernehmen — etwas nach, so hiess es: *adde virgas*, Livius 26, 16, mehr, oder *firme*, fest drauf, Suetonius Caligula 26. Die Peitsche klatschte auf den gebeugten Rücken, Cicero vergisst nicht *Act. II. l. V in Verr. 62, 162* den *crepitum plagarum* zu erwähnen: dieselbe traf nicht allein den Rücken, sondern ihre Stricke oder Riemen schlängelten sich um den ganzen Leib herum, zerfleischten und zerrissen ihn auf die furchtbarste Weise. Cicero sagt in der angezogenen Rede gegen den Verres 54, 142: *haec cum maxime loqueretur, sex lictores eum circumsistunt valentissimi et ad pulsandos verberandosque homines exercitatissimi: caedunt acerrime virgis: denique proximus lictor Sestius, converso bacillo, oculos misero tundere vehementissime coepit. Itaque illi cum sanguis os oculosque complesset, concidit: cum illi nihilo minus iacenti latera tunderentur, ut aliquando spondere se diceret. Sic ille affectus, illinc tum pro mortuo sublatus, brevi postea est mortuus.*

Man hat, wenn Ruthen- und Stockschläge so ausgetheilt wurden, keinen Grund, an der Wahrheit des Berichtes zu zweifeln, welchen über das Martyrium des Polycarpus und anderer Gläubigen die Gemeinde zu Smyrna abstattet. Man sah dort *μάστιξι μέχρι καὶ τῶν ἐνδοτάτων φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καταξαινομένους, ὡς ἤδη καὶ τὰ ἐν μυχοῖς· ἀπόῤῥητα τοῦ σώματος σπλάγχνα τε αὐτῶν καὶ μέλη κατοπτεύεσθαι.* (Eusebius, hist. eccl. 4, 15.) Erzählt doch auch Josephus b. i. 6, 5, 3, dass Jesus, der Sohn Ananos, welcher nicht lassen konnte, über Jerusalem Wehe zu rufen, auf Befehl des römischen Prokurators ebenso zugerichtet wurde, *μάστιξι μέχρις ὀστέων ξαινόμενος.*

Die beiden ersten Synoptiker sagen nicht buchstäblich, dass der Landpfleger Jesum dahingegeben habe, dass er gegeisselt und gekreuzigt werde: sie sagen vielmehr nur aus, dass er ihn erst gegeisselt und dann überliefert habe, damit er gekreuzigt werde. Man könnte hieraus schliessen, dass er das Geisseln noch nicht in der Absicht vornahm, dass sie die fürchterliche Vorrede zur Kreuzigung sein solle, sondern, dass er sie für sich, ganz selbstständig, vollziehen liess und hernach erst den Entschluss fasste, den Gegeisselten an das Kreuz zu schlagen. Auf diese Weise liesse sich die Geisselung hier als eine Tortur fassen, durch welche Pilatus ein Geständniss aus dem Heiland erpressen wollte: eine Auffassung, welche sich auf Joh. 19, 4 berufen könnte und die auch das römische Kriminalrecht nicht wider sich hat, denn die Geisselung diente auch zur Inquisition, wie wir aus der oben angeführten Stelle aus der zweiten Aktion Ciceros gegen den Verres (V. 54, 142) erfahren und mit andern Stellen (Tacitus, hist. 4, 27. Seneca, dialogus IV, 18, 3) noch weiter belegen könnten. Ich verspare die Untersuchung dieser Frage auf die betreffende Johannesstelle: will hier aber gleich das Bekenntniss ablegen, dass ich diese Geisselung nicht als eine zur Inquisition des Delinquenten, sondern zur Exekution der Strafe gehörige betrachte. Die Aussagen des Matthäus und Markus lassen sich ganz vortrefflich so fassen, dass der Richter Jesum geisseln liess in der Absicht, ihn zu kreuzigen.

Jene schimpfliche und grausame Geisselung ist also an Christus vollzogen worden und zwar nicht, wie Glöckler, de Wette, Olshausen, Hengstenberg, Godet, Langen noch wollen, innerhalb des Palastes, in dem der Römer residirte, sondern draussen vor demselben, wo der Richtstuhl aufgeschlagen war, wie Meyer, Hengstenberg, Keil und die Meisten annehmen. Was soll für ein Grund vorliegen, dass von dem gewöhnlichen Verfahren, gleich an der Stelle, wo das Gericht abgehalten wurde, die Geisselung zu vollziehen, hier abgewichen wurde? Johannes 19, 4 nöthigt zu dieser Annahme durchaus nicht: die Worte des Matthäus in V. 27 schliessen dieselbe völlig aus. Es geht damit die Verheissung Christi in Erfüllung, denn ganz bestimmt hat er seinen Aposteln vorausgesagt, dass er gegeisselt werde in seinem Leiden. Wir lesen Matth. 20, 18: *παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι*, auch die Parallelstellen Mark. 10, 34 und Luk. 18, 33 thun des *μαστιγοῦν* ausdrücklich Erwähnung. Keiner der Evangelisten verweilt bei diesem Akte länger, er wird gleichsam nur im Vorbeigehen notirt, nicht als ob sie in dieser Geisselung nicht ein schweres Unrecht und ein bitteres Leid erkannt hätten, welches Jesus angethan wurde, sondern weil dieselbe nur eine Vorstufe war zur Kreuzigung und sie bei derselben länger sich aufzuhalten gedenken.

Gewiss ist diese Geisselung auch von hoher Bedeutung: wie sie die Sanftmuth und Geduld, die Entschlossenheit und Standhaftigkeit, die Liebe Christi zu uns und seinen Gehorsam gegen seinen Vater in das rechte Licht stellt, so offenbart sie uns aber auch anderer Seits, welch ein Ernst es dem Herrn, unsrem Gotte, ist, die Sünde zu strafen, in ganzer Strenge, mit vollster Energie an dem zu strafen, der unsre und der ganzen Welt Sünde auf sich genommen hat. Gut sagt Calvin: *filium ergo suum voluit Deus sollemni ritu damnari, ut nos eius gratia absolveret. Ipsa vero supplicii atrocitas non minus ad confirmandam fidem nostram valet, quam ad nos metu irae Dei terrendos et malorum nostrorum sensu humiliandos. Nam si rite in meditanda Christi morte proficere cupimus, inde incipere decet, ut pro poenae, quam sustinuit, gravitate exhorreamus nostra peccata. Ita fiet, ut non modo nos pigeat nostri ac pudeat, sed ut serio dolore vulnerati, quo decet ardore quaeramus medicinam et simul confusi trepidemus. Nam plus quam lapideis cordibus nos esse oportet, nisi vulneribus filii Dei penitus sauciemur, nisi oderimus ac detestemur peccata nostra, quibus expiandis tantum poenarum pertulit Dei filius. Caeterum ut hic se profert horribilis Dei vindicta, sic ex altera parte uberrima fiduciae materia nobis proponitur: neque enim timendum est, ut in Dei iudicium amplius veniant peccata nostra, a quibus tam preciosa mercede nos absolvit Dei filius. Neque enim vulgari tantum mortis specie defunctus est, ut vitam nobis acquireret, sed una cum cruce nostram in se maledictionem succepit, ne qua amplius in nobis resideat immundities.*

Gekreuzigt sollte der Herr werden, die Geisselung war dazu die zu Recht bestehende Vorbereitung. Aber sofort kann dieselbe nicht vollzogen werden: zu dem ist der Ort, da solche Hinrichtungen stattfanden, draussen vor den Thoren Jerusalems. Eine Schaar Soldaten ist erst zu kommandiren, dieselbe muss sich mit allerlei versehen und ausrüsten — nicht bloss mit den nöthigen Werkzeugen zur Hinrichtung, Stricken, Nägeln, Hammer und dergleichen mehr —, sondern auch mit dem nothwendigsten Lebensbedarf an Speise und Trank (cf. Petronius, sat. 111 f.), denn der Kreuzestod ist ein höchst langsamer, er dauert gelegentlich sogar mehrere Tage; und ehe der Verbrecher gestorben ist, darf die Wache nicht abziehen, es könnten ja sonst gute Freunde herbeikommen, den Hingerichteten vom Kreuze abnehmen, verbinden und pflegen und so dem Leben zurückgeben. Dieses ist mehrfach schon geschehen: Vorsicht thut demnach Noth. Aber auch das Kreuz ist herzurichten; sind auch Hölzer leicht zu finden, so müssen diese doch erst vermessen, behauen und gefügt werden: die Menschen haben nicht einerlei Grösse, das Kreuz, an welches der Missethäter fest angenagelt wird, muss ihm auf den Leib passen (cf. Cicero *Actio II. l. V in Verrem 62, 162: crux, crux, inquam, infelici et aerumnoso, qui numquam istam potestatem viderat, comparabatur).* Die Soldaten nehmen den Herrn an sich: Matthäus sagt das ganz bestimmt aus: *τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον*: Markus stimmt damit vollkommen: *οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον.* Die nähere Bezeichnung dieser Kriegsknechte bei Matthäus gibt uns nicht das Recht, mit Gerhard zu glauben, dass bis zu diesem Augenblicke jüdische Soldaten, also Leute, welche zur Bewachung des Tempels den Hohenpriestern und Strategen des Hauses Gottes zur Verfügung standen, den Gefangenen behütet hätten. Dieser Gefangene befand sich von der

Stunde an, da er dem Landpfleger überantwortet war, unter römischer Gerichtsbarkeit und damit selbstverständlich auch in den Händen der römischen Soldaten. Diese alle standen unter dem Befehle des Pilatus, denn die Verwaltung der römischen Provinzen war durchaus nicht getheilt, etwa so, dass ein vornehmer Herr den Oberbefehl über die Streitkräfte, welche die Provinz im Gehorsam erhalten und gegen Einfälle feindseliger Nachbarn schützen sollten, empfangen hätte, und ein anderer mit der Verwaltung und Rechtspflege betraut gewesen wäre. Alle Gewalten waren in eine Hand gelegt: der Prokurator vertrat den Staat nach allen Richtungen hin. Aber wie kommt Matthäus denn darauf, diese Leute besonders als *στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος* zu bezeichnen? Will er etwa einen leisen Wink uns geben, dass, weil sie eben dieses Mannes Leute waren, dieser es ihnen gestattet hat, das mit dem Herrn vorzunehmen, was er sofort berichtet? Ich glaube das nicht, der Wink wäre doch zu fein gewesen, sondern vermuthe, dass er von den vielen Soldaten, welche damals in Jerusalem lagen, diejenigen angeben will, welche jetzt handelnd eingreifen. Die Soldaten des Landpflegers sind, wie Fritzsche, Langen u. A. schon ganz richtig gesehen haben, diejenigen, welche gerade den Palast des Pilatus besetzt hielten und für seine persönliche Sicherheit und Bequemlichkeit zu sorgen hatten. Es war also seine Leibwache, welche jetzt Jesum an sich nahm und in den Palast führte. Beide Berichterstatter nennen diesen wieder *τὸ πραιτώριον*; ich habe bereits in dem ersten Bande S. 396 ausgeführt, dass dieses Richthaus, wie Luther überträgt, diese Statthalterei der Palast des Herodes gewesen ist. Dahin wird der Heiland abgeführt: es fragt sich, wohin in demselben? In den geräumigen Hof oder in ein Gemach desselben? Für den Hof erklären sich neuerdings wieder Meyer und Weiss: allein diese Auffassung wird durch den erklärenden Zusatz ausgeschlossen: *ὅ ἐστι πραιτώριον*, denn nicht der Hof heisst das Prätorium, derselbe gehört nur zu demselben, sondern der Palast. So auch Fritzsche, Bleek, Keil, Keim. Von dem freien Platze geht es also hinein in den Palast, wahrscheinlich nicht in ein Gefängniss, denn dann wäre hinter dem Gefangenen die Thüre verschlossen worden, sondern in irgend ein offenes Lokal, wahrscheinlich, wofür auch Keim sich entscheidet, in das Wachlokal, in die Wachstube, in den Saal der Reissigen. Diese Soldaten *συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν*, schreibt Matthäus, *συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν*, sagt Markus. Fritzsche und de Wette wollten das *ἐπ' αὐτόν* bei dem ersten Evangelisten mit *adversus*, gegen ihn wiedergeben: in feindseliger Absicht, um ihn zu misshandeln, hätten diese Leibwächter die ganze Kohorte, denn *σπεῖρα* bedeutet das, wie aus Band 1 S. 267 zu ersehen ist, zusammengetrommelt. Allein in dem *ἐπ' αὐτόν* ist diese Absicht doch nicht so entschieden ausgesprochen: es sagt, wie die andern Ausleger bemerken, nur zu ihm hin; sie wollten einen schlechten Wachstubenscherz mit dem Gegeisselten treiben, ihre Kurzweil mit ihm haben, über ihn sich lustig machen. Den Ausdruck *ὅλην τὴν σπεῖραν* darf man natürlich nicht pressen: der Dienst gestattet es nicht, dass alle Posten eingezogen wurden und die ganze Kohorte *in pleno* erscheinen konnte; es ist nach Meyer und Langen zu nehmen, wie Aehnliches so oft in der populären Darstellung. Weil fast Alle, welche zu der Kohorte gehörten, wirklich zur Stelle kamen, so heisst es: die ganze Kohorte. Dass dieselbe in den Palast des Herodes einkasernirt war, ist unglaublich: derselbe war für eine Kohorte, wenn er auch

sehr gross war, doch zu klein und da die Zeiten bedenklich waren, musste die Citadelle der Stadt, die Burg Antonia, am Stärksten belegt werden. Wir erhalten hier aber einen Fingerweis, dass diese Burg Antonia nicht allzuweit von dem Palaste des Herodes entfernt war; man konnte sehr leicht etwas hinüber sagen lassen und sehr schnell von ihr herüber gelangen.

Pilatus hat bestimmt, dass der Herr gekreuzigt werden soll: die vorgenommene Geisselung lässt darüber keinen Zweifel. Jesus ist also ein verdammter Verbrecher, er ist rechtlos geworden. Es kann uns unter diesen Umständen nicht Wunder nehmen, wenn diese Kriegsknechte sich an seiner heiligen Person vergreifen: weiss man ja doch, wie selbst wohldisciplinirte Truppen sich das langweilige Einerlei des Wachstubenlebens mit allerlei Dummheiten zu verkürzen suchen. Auch diese Kriegsknechte, welche in Jerusalem liegen, stehen wohl unter einem strengen, scharfen Kommando, aber in den Festtagen sieht der Befehlshaber schon ein Mal durch die Finger und wie durfte er, der den Mann, welchen er feierlichst für unschuldig erklärt hatte, geisseln liess, ihnen wohl zürnen, wenn sie nur ihren Spott mit ihm treiben?

Matthäus, Markus und Johannes erzählen uns diese Verspottung Christi im Wesentlichsten genau übereinstimmend, nur in Nebensächlichem gehen sie aus einander. Wie wir bei Matthäus zu lesen haben, ist strittig. *Καὶ ἐκδύσαντες αὐτόν*, so beginnt er seinen Bericht nach dem *textus receptus*, welcher die Autorität des Codex Sinaiticus für sich hat. Der Codex Vaticanus und Cantabrigiensis liest *ἐνδύσαντες*, welches Meyer, Weiss u. A. vorziehen; diess liesse sich so auslegen, dass Jesus so, wie er gegeisselt worden war, in den Palast geführt wurde und dort erst wieder seine Kleider erhielt. Allein diese Procedur gefällt uns nicht: soll ein Soldat dem Gegeisselten die Kleider in die Wachstube nachtragen? Viel einfacher war es doch, man zog ihm an Ort und Stelle, ehe man ihn abführte, seine wenigen Gewänder wieder an. Aber nicht alle Kleidungsstücke sollen sie nach Meyer ihm zurückgegeben haben, sondern nur die Unterkleider, und statt des Oberkleides empfing er den Soldatenmantel. Ein seltsames Anziehen! Ich ziehe die recipirte Lesart mit Keim u. A. vor und diess um so mehr, als man nicht gut voraussetzen kann, dass Christus bis zu dem Zeitpunkte, dass die ganze Kohorte um ihn versammelt war, nackt dagestanden habe. Eine geraume Zeit mochte verfliessen, bis dass sie sich alle um ihn geschaart hatten und das lose, tolle Spiel nun beginnen konnten. Sie zogen ihm seine Kleider aus und *χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ*, so müssen nach den besten Zeugen mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Weiss die nachfolgenden Worte gestellt werden. Hiermit stimmen die beiden andern Berichterstatter im Wesentlichen überein, nur nennen sie diese scharlachfarbene Chlamys ein *ἱμάτιον πορφυροῦν*, so Johannes, oder kurzweg *πορφύραν*, so Markus, bei welchem statt des recipirten *ἐνδύουσιν* auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis sicher *ἐνδιδύσκουσιν* zu lesen ist. Ist hier eine Differenz? Scharlachfarbe und Purpurfarbe ist nicht gleich: Scharlach ist hell-, Purpur aber dunkelroth. Fritzsche, Kühnöl u. A. machen darauf aufmerksam, dass man diese beiden Farben vielfach im Alterthum nicht unterschied, sondern mit einander verwechselte: und diese Annahme ist wohl besser als der Gedanke Albert Rubens, dass dieser Mantel mit einer Mischung aus jenen beiden Farbestoffen, welche man Hysginus benenne, gefärbt gewesen sei. Für jene Verwechse-

lung wird Horatius angeführt, welcher in dem zweiten Buche der Satyren 6, 100 singt:

Jamque tenebat
Nox medium coeli spatium, cum ponit uterque
In locuplete domo vestigia: rubro ubi cocco
Tincta super lectos canderet vestis eburnos,
Multaque de magna superessent fercula coena,
Quae procul exstructis inerant hesterna canistris.
Ergo ubi purpurea porrectum in veste locavit
Agrestem: etc.

Und um so leichter konnte hier wohl der eine Evangelist von einem scharlachenen und die beiden anderen von einem purpurnen Mantel reden, als derjenige, welchen man dem Heiland umwarf, kein neuer war, der in frischer, reiner Farbe glänzte, sondern ein alter, abgeschabter, der, wenn auch nicht schier dreissig Jahre alt, doch manchen Sturm und Regenguss erlebt hatte und so ausgewaschen und verdreckt war, dass man seine Grundfarbe nicht mehr genau erkennen konnte. Grotius und Meyer nehmen Scharlach als die ursprüngliche Farbe an, hingegen Nonnus und Euthymius bereits Purpur. Dieses Purpurkleid, welches Johannes schon mit ἱμάτιον als ein Oberkleid bezeichnet, heisst bei Matthäus eine χλαμύς, welches Wort mit dem lateinischen *sagum, paludamentum* zusammenfällt. Tholuck und Hengstenberg meinen, dieser Purpur, welcher den Kriegsknechten zu ihrem Possenspiele sofort zur Hand ist, sei die ἐσθὴς λαμπρά, welche Herodes zu seinem Mummenschanze gebraucht habe. Allein die Darstellung spricht dafür mehr, dass die Soldaten das, was sie dem Herrn anlegen, von dem Ihren nehmen: jenes Kleid, welches der Vierfürst hergegeben hatte, war dadurch, dass Jesus so draussen vor der Geisselung darinnen gestanden hatte, doch gewisser Massen sein Kleid geworden und ausdrücklich wird Matth. V. 31 und Mark. V. 20 dieser Mantel von den eigenen Kleidern desselben ausgeschlossen. Eine χλαμύδα κοκκίνην, ein ἱμάτιον πορφυροῦν brauchten die Spötter nicht weit zu suchen: ist ja ἡ χλαμύς das Oberkleid, der Mantel des Soldaten. So sehr gehört dieses Kleidungsstück zu der Uniform eines solchen, dass *Chlamydatus* ein nicht ungewöhnlicher Ausdruck ist für *miles.* Plautus ist hierfür Gewährsmann: bei ihm lesen wir im Rudens 2, 2, 8 f.:

Dum hic astatis strenua facie rubicundum, fortem, qui tres
Duceret chlamydatos cum machaeris vidistis venire?

und im Pseudolus 4, 2, 8:

Quis hic homo chlamydatus est, aut unde est, aut quem quaeritat?

Der Gemeine wie der Offizier trug diese Chlamys: ich habe in diesem Bande S. 71 schon eine Stelle aus Valerius Maximus beigebracht, in welcher berichtet wird, dass dem in die Schlacht ausrückenden Feldherrn ein weisses oder ein purpurnes *paludamentum* gewöhnlich gereicht wurde. Was wollen nun diese rohen Kriegsknechte damit, dass sie dem Herrn diese χλαμύδα überwerfen? Wollen sie seinen zerfleischten Rücken bedecken und dafür sorgen, dass das Blut, welches seinen heiligen Leib bedeckt und aus den tiefen Schnitten, welche die Peitsche gemacht hat, fortwährend noch hervorquillt, verdeckt werde? Ein rother Mantel lässt die Blutflecken ja nicht so sehr hervortreten. Verspotten, verhöhnen wollen sie: sie wollen Jesum einkleiden; zu einem Kriegsmann oder zu einem Könige, das kann

noch die Frage sein. Denn nicht der Soldat allein trägt ein Purpurkleid: dasselbe kommt vor allen Dingen den Königen zu. Hirtius berichtet in dem *bellum Africanum c. 57: nam, quum Scipio sagulo purpureo ante regis adventum uti solitus esset, dicitur Juba cum eo egisse, non oportere illum eodem uti vestitu, atque ipse uteretur. Itaque factum est, ut Scipio ad album sese vestitum transferret et Jubae, homini superbissimo inertissimoque, obtemperaret.* Seneka schreibt *ep. 9, 5, 31: nemo ex istis, quos purpuratos vides, felix est, non magis quam ex illis, quibus sceptrum et chlamydem in scena fabulae adsignant.* Laktantius sagt in den *instit. 4, 7: nunc Romanis indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis adsumptae.* Einen König wollen ohne Frage diese Kriegsknechte herausputzen: ihre Huldigung: sei gegrüsset, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων lässt keinen Zweifel aufkommen.

Aber der Purpur macht nicht allein den König: haben sie am Ende auch den Kaiser noch nicht von Angesicht zu Angesicht erblickt, so haben sie doch das Bild desselben auf Münzen genug gesehen. Derselbe trägt da einen Lorbeerkranz um seine Stirne: ein Diadem, eine Krone, sei es aus edlem Metall gearbeitet, sei es aus frischem Grün gewunden, geziemt dem hohen Herrn. An diesem Abzeichen eines Königes soll es dem Könige der Juden auch nicht mangeln. Alle drei Evangelisten berichten, dass sie einen στέφανον ἐξ ἀκανθῶν, so Matthäus und Johannes, einen ἀκάνθινον στέφανον, so Markus, flochten und ihm, wie wieder der erste und der letzte Evangelist übereinstimmend angeben, auf das Haupt, oder, wie Markus bemerkt, um das Haupt setzten. Man hat gefragt, was für Dornen zu dieser Krone genommen wurden. Clemens Alexandrinus kombinirt und identificirt (paedag. 2, 8 gegen den Schluss) diese Dornen mit ἡ βάτος, dem Dornbusch, der bei Moses Berufung brannte: die älteren Exegeten, wie Toletus, Pererius, rathen auf *iuncus marinus*, Gretser auf *rhamnus*, welcher nach Hasselquist eine dem Epheu ähnliche, dunkelgrüne und mit weniger Dornen versehene Pflanze ist: hiergegen aber macht Sieber auf die Sprödigkeit ihres Holzes aufmerksam, welches sich zu keiner Krone zusammenbiegen lasse. Searce, welchem Michaelis beipflichtet, dachte an *acanthus*, Bärenklau: aber das geht nicht, denn, wie Meyer schon bemerkt hat, kommt das von Markus gebrauchte Adjektiv ἀκάνθινος nie vom Bärenklau vor. Hasselquist empfahl die *rhamnus Nabeca* vornehmlich, weil sie dem Lorbeer etwas ähnlich ist: ihm schloss sich Russel an. Allein, wie Hug, der in solchen Dingen gerne und gründlich arbeitete (Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg 5, 9) beibringt, sind die Zweige dieses Busches auch wenig geschmeidig. Sieber, Hug sprechen zu Gunsten des *Lycium spinosum*, welches auch mit der in der arabischen Uebersetzung der Evangelien gebrauchten Benennung „Schauk“ übereinkomme; also des Bocksdorn, dessen stark dornige Zweige sich leicht zu einem Kranze zusammenwinden lassen. Wir können in dieser Sache keinen endgiltigen Entscheid treffen: und lassen sie also mit Langen, Winer, Meyer *in suspenso.* Wie kommt es aber, dass die Kriegsknechte gerade Dornen wählten, um Jesus zum Könige zu krönen? Sie befinden sich ja in dem Palaste des Herodes: da wuchsen keine Dornen und Disteln, weder in dem Hofe noch in den daranstossenden, schöngepflegten Gärten. Nach diesen stachlichten, spitzen Dornen mussten sie erst suchen; Blumen und andere zahme Gewächse konnten sie mit leichtester Mühe erlangen. Schickte sich nicht auch eine Blumenkrone für ihren Spott? Wie schnell verwelken

doch die farbenprangendsten Blumen: ist nicht auch dieser Judenkönig wie eine Blume des Feldes, welk schon, da er kaum die Mittagshöhe des Lebens erreicht hat? Allein aus Dornen wollen sie ihm eine Krone flechten, nicht wohl gerade, um durch die Dornen derselben ihm Stirne und Haupt zu zerkratzen und zu zerreissen, sondern um es ihm *ad oculos* zu demonstriren, dass der Weg zur Königskrone ein dornenvoller ist, dass man eher in den Dornen hängen bleibt und verblutet, als dass man die Krone erlangt.

Ausser dem Purpur um den Leib und der Krone auf dem Haupte haben die Könige auf Erden als Kennzeichen ihrer Herrschergewalt ein Scepter in den Händen. Nach Matthäus staffiren die Soldaten den Heiland auch mit einem solchen aus und zwar in Gestalt eines Rohres: *καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ;* so und nicht *ἐπὶ τὴν δεξιάν*, was die *lectio recepta* ist, muss auf Grund aller Handschriften ersten Ranges mit Fritzsche, Meyer, Lachmann, Tischendorf gelesen werden. Aus dem vorhergehenden Satze ist *ἐπέθηκαν*, oder genauer, da hier ein Zeugma vorliegt, nur *ἔθηκαν* zu ergänzen. Nach Rosenmüller soll dieser *κάλαμος* sein *arundo* oder *canna*, allein diese Rohrart ist zu spröde und zerbrechlich, man kann damit nicht empfindlich schlagen. Sieber schlägt das Seerohr, *arundo donax* vor, welches vielfach zu Stöcken verarbeitet wurde. Ihm folgen Friedlieb, Keim. Dies Rohr, welches nicht bloss in Cypern, sondern auch an dem Nile sehr häufig wächst, cf. Forskal, Flora p. 24, kommt dem spanischen Rohre sehr nahe, es ist fest und wird zu den verschiedenartigsten Zwecken verwandt. Arundo nahm man zu Angelruthen, cf. Ovidius, Metamorph. 8, 856 und 13, 923. Plautus, Rudens 2, 1, 5, zu Leimruthen cf. Plautus, Bacch. 1, 1, 17. Petronius 109. Martialis 14, 218; Kinder ritten auf einem Steckenpferde aus *arundo*, cf. Horatius, satyr. 2, 3, 248, Winzer stiessen damit in den Keltertrog, Mischna, Sabb. 17, 3, Werkleute gebrauchten sie als Massstab, cf. Ezech. 40, 3 ff. Apoc. 11, 1 und 21, 15 f. Prudentius, psychom. 828, Rauflustige prügelten sich damit, cf. Petronius 134. Dieses Rohr, was man dem Heiland in die Hand hineinlegte, mag wohl als Stock gedient haben: Stöcke sind in der alten Welt schon bekannt gewesen, wie wir aus den Schriftstellern und den hinterbliebenen Kunstwerken uns überzeugen können. Nicht bloss alte Leute, was aus dem bekannten Räthsel der Sphynx erhellt, trugen einen Stock, um sich auf ihn zu stützen, sondern auch junge führten ihn in der Hand theils zum Schutze ihrer Person, cf. Plutarch. Solon 29, theils aber auch, um damit zu paradiren als Stutzer, cf. Athenaeus 11, 120. Rohr nahm man vielfach zu Stöcken, vgl. 2. König 18, 21. Jesaj. 36, 6. Ez. 29, 6. Apoc. 11, 1. Aus dem Stabe entwickelte sich das Scepter, welches ein stehendes Attribut der Könige auf Erden ist. Ein Rohr wird aber dem Herrn gegeben zum Spotte und Hohne: es soll jedenfalls die Morschheit, die Hinfälligkeit seines Reiches veranschaulichen. Fein ist die Bemerkung des alten Lampe. *Arundinem sceptri loco milites Jesu in dextram dederunt, ut impotentiam regni eius exprobrarent. Neque tamen videtur salvator noster eousque petulantiae eorum respondisse, ut actu hanc arundinem in dextram reciperet. Poterat absque laesione decentiae suae indigna pati, sed non agere. Quare cum arundinem hanc dextra retinere abnueret, eadem alapas Jesu infligunt.*

Fertig ist nun der König: es fehlt nur noch die Huldigung. Alle drei Evangelisten berichten davon, der Eine ausführlicher, der andere kürzer.

Leicht lassen sich die verschiedenen Berichte in einander arbeiten. Johannes erwähnt, dass sich die Kriegsknechte gleichsam zur Cour, als ob sie bei Hofe wären, in Reih und Glied aufstellen: sie defiliren dann in langem Zuge an dem misshandelten Könige Himmels und Erden vorüber. Der *textus receptus* enthält allerdings diesen Zug nicht, allein er ist aus dem Codex Sinaiticus und Vaticanus zu ergänzen mit Lampe, Lachmann, Tischendorf, Baumgarten-Crusius, Meyer, Keim, Hengstenberg, Luthardt u. A. Alte Abschreiber übersahen das Bedeutsame, das Malerische, das Pomphafte in diesen Worten *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν* und strichen sie kurzer Hand: allein, wenn sie auch nicht unentbehrlich sind, so sind sie doch ganz am Platze und, weil vortrefflich bezeugt, jedenfalls aufzunehmen. Jeder, welcher an Jesus vorbeikam, brachte ihm seine Huldigung dar, wie es damals in Rom Sitte war. Matthäus und Markus sind hier am Genauesten, der Erstere sagt: *καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιζον αὐτῷ λέγοντες, χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* der Letztere: *ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν· χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων,* und erwähnt am Ende des 19. Verses: *καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προςεκύνουν αὐτῷ.* Johannes begnügt sich mit *λέγοντες, χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Das übliche Ceremoniell wird strenge beobachtet: wir lernen dasselbe aus mehreren alten Schriftstellern kennen. Martialis singt 14, 73:

psittacus a vobis aliorum nomina discam:
hoc didici per me dicere: Caesar, ave.

Vopiscus erzählt in dem Leben des Proculus 13: *quum in quodam convivio ad latrunculos luderetur atque ipse decies imperator exiisset, quidam non ignobilis scurra, ave, inquit, Auguste! Allataque lana purpurea, humeris eius ingessit atque adoravit.* Hier haben wir die Adoratio, welche durch das *γονυπετεῖν* und *προςκυνεῖν* vollzogen wurde, und dem *ave, Caesar, ave, Auguste,* entsprechend das *ἀσπάζεσθαι* mit *χαῖρε, ὁ βασιλεύς.* Eine Parallele bietet uns auch Philo, der adv. Flaccum (Marg 2, 522) von einer Komödie berichtet, welche sich die Juden zu Alexandrien erlaubten, um den neugebackenen König Agrippa I. zu verhöhnen. Sie ergriffen nämlich einen in der ganzen Stadt bekannten Pinsel, Namens Karabas, brachten ihn in das Gymnasium, stellten ihn auf eine Estrade, setzten ihm ein Purpurdiadem auf das Haupt, warfen statt einer Chlamys einen Fussteppich ihm um und gaben ihm ein Papyrusrohr statt des Scepters in die Hand. Nachdem sie ihm die Insignien der Königswürde (*τὰ παράσημα τῆς βασιλείας*) angelegt und ihn zum Könige ausstaffirt hatten, stellten sie Jünglinge mit Stöcken gleichsam als seine Leibgardisten auf beide Seiten und traten an ihn heran, die Einen wie um ihn um etwas zu ersuchen, die Andern wie ihn zu begrüssen, und wieder Andere wie um Recht bei ihm zu suchen, andre schliesslich wie um öffentliche Angelegenheiten mit ihm zu besprechen. Die Menge, welche im Kreise umherstand, schrie dabei: *Μάριν*, womit sie ihn in syrischer Sprache als Herrn bezeichnen wollte.

Doch eine solche spöttische Huldigung konnte diesen rohen Kriegsknechten nicht genügen: sie misshandelten den Verspotteten in der gemeinsten Weise durch Anspeien und Schlagen in's Antlitz. Johannes spricht: *καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ῥαπίσματα.* Nach demselben Evangelisten hat er früher schon in dem Verhöre bei Hannas einen Backenstreich empfangen; dort hiess es: einer der dabei stehenden Diener desselben *ἔδωκε ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ.* Hier aber heisst es: *ῥαπίσματα*, also mit einem Backenstreiche

geben sich diese Soldaten nicht zufrieden, sie zogen an dem Heiland in einer gewissen Ordnung vorüber und jeder gab ihm sein *ῥάπισμα*. Auch das Imperfekt ist nicht zu übersehen: dort hiess es *ἔδωκεν*, es war also eine vorübergehende Handlung, ein Mal geschah es und nicht wieder; hier steht *ἐδίδουν*, die Handlung wiederholte sich also, fortwährend geschah es. Es hagelten diese *ῥαπίσματα* auf die Wangen Christi. Womit geschlagen wurde, referirt Johannes nicht: die beiden ersten Evangelisten aber sagen uns, dass sie eben mit dem Rohre, mit dem Stocke, den sie dem Verhöhnten als Scepter in seine Hand gegeben hatten, es thaten: *καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ* schreibt Markus: *ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* aber Matthäus. Nicht mit einem beliebigen Rohrstock, wie man nach Markus vermuthen konnte, welcher bei *καλάμῳ* keinen Artikel hat und nicht gut haben konnte, denn er hat des *κάλαμος* nicht Erwähnung gethan, schlugen sie, sondern sie nahmen *τὸν κάλαμον*, das Rohr, von welchem Matthäus eben erst gesprochen hat. Der Stock, welchen sie Jesu in die Hand gegeben hatten, den er aber aus ganz richtigem Gefühle, wie Lampe bemerkt, nicht in seinen Händen festhalten mochte, war wohl sehr bald auf den Boden gefallen: der Erste, welcher am Hervortreten war, hob ihn bei dem *γονυπετεῖν*, bei dem *προςκυνεῖν* auf, versetzte ihm einen Schlag damit in's Angesicht und händigte ihn dem Nächstfolgenden ein. Aber auch diese Backenstreiche genügten dieser Soldateska nicht: Matthäus und Markus reden noch von einer Verspeiung Christi: *ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν* schlugen sie ihn, lesen wir bei dem Ersteren, *καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ* bei dem Letzteren. Solche schmähliche, schimpfliche Behandlung ist dem Heiland nichts Neues: was er hier in dem Wachlokale von den römischen Kriegsknechten erdulden musste, dasselbe hat er schon von dem Synedrium erfahren.

Wie steht es aber mit dieser Verspottung Christi? Handeln die Soldaten des Landpflegers in höherem Auftrage, mit Wissen und Willen, mit Erlaubniss und Zulassung desselben, oder hinter dessen Rücken, *ex motu proprio?*

Origenes ist der letzteren Ansicht: *verisimile est*, schreibt er com. ser. 125, *ut in primordiis tunc noviter errecti imperatoris, milites nondum disciplinae ordinem conservantes decentem, extra consuetudinem disciplinae, quae nunc est, facerent in servatorem, quando accipientes eum in praetorium congregaverunt totam cohortem et fecerunt, quae fecisse dicuntur, lusum sibi Jesum facientes, propter quod nominatus fuerat rex Judaeorum. Ego autem puto, milites hoc fecisse, operantibus in se invisibilibus regibus et principibus saeculi huius, qui adstiterunt et convenerunt in unum adversus dominum.* Ihm folgen unter den Neueren noch Olshausen und Keim, welche den Pilatus sich in den Palast zurückziehen lassen, weil dieser Handel nun zu seinem traurigen Abschlusse gelangt sei. Chrysostomus ist anderer Meinung: er sagt (hom. 84 in Joh.): *ἐπειδὴ γὰρ τοῖς προτέροις οὐκ ἴσχυσεν αὐτὸν ἐξελέσθαι, σπεύδων μέχρι τούτου τὸ δεινὸν στῆσαι, καὶ ἐμάστιξε καὶ γενέσθαι τὰ γενόμενα συνεχώρησε τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον περιτεθῆναι, ὥστε αὐτῶν χαλάσαι τὴν ὀργήν. Καὶ πῶς οἱ στρατιῶται ταῦτα ἐποίουν, εἴγε μὴ ἐπίταγμα τοῦ ἄρχοντος ἦν; Εἰς χάριν τὴν Ἰουδαϊκήν, — χρημάτων ἕνεκεν πάντα ἐτόλμων.* Theophylactus, Euthymius, Calvin *(hoc procul dubio iussu Pilati factum est)*, Gerhard, Lücke, Luthardt, Hengstenberg schliessen sich an. Ganz ohne Wissen des Pilatus kann sicher diese

Verspottung Christi nicht gut stattgefunden haben. Mag in dem Wachlokale sich auch manches zutragen, was dem Höchstkommandirenden verborgen bleibt, so muss man doch bedenken, erstens dass dieses Wachlokal in der Residenz des Pilatus selbst war, zweitens dass das Zusammenströmen der ganzen Kohorte, selbst wenn ihm die Boten, welche die Mannschaften herbeirufen sollten, entgangen wären, unmöglich ohne Geräusch geschehen konnte, und drittens dass ein solcher Mummenschanz, von so vielen Leuten ausgeführt, nicht still vor sich geht, sondern mit schallendem Gelächter, überhaupt mit einem sehr bedeutenden Rumor alle Zeit verbunden ist. Pilatus hätte taub und blind sein müssen, wenn er von diesen Vorgängen in seinem eigenen Palaste keine Kunde gehabt hätte. Einen Wink, einen Befehl, in dieser Weise gegen den Herrn vorzugehen, hat er meiner Ansicht nach nicht ertheilt: die Soldaten haben das Spiel auf eigenen Antrieb, nach ihren eigenen Ideen begonnen. Pilatus erfährt davon, kommt dazu und lässt es geschehen; ein neuer Gedanke blitzt in ihm auf, ein neuer Rettungsplan steht vor seiner Seele. Dieser zum König ausgeputzte und als König auf's Neue misshandelte Jesus soll ihm noch gute Dienste thun.

Offenbar ist, dass die Soldaten auf diese Königskomödie verfallen, weil sie mehr wie ein Mal gehört haben, dass dieser Jesus der König der Juden sei. Sie sind römische Kriegsknechte, der Kaiser ist ihr Herr: sie handeln als loyale Unterthanen, als Knechte, die ihren Eid in Ehren halten, allerdings mit äusserster Rohheit, wenn sie diesem Könige, der ihrem Herrn Konkurrenz machte, misshandeln. Aber es ist wohl noch ein Anderes, indem sie Jesum als König der Juden verspotten, wollen sie ganz gewiss das Volk der Juden verspotten: den Unschuldigen treffen sie und das Volk, vornehmlich die Hohenpriester und Obersten meinen sie. Auf dieses Moment, welches Lampen schon nicht entgangen war *(caeterum haec contumelia ad ipsos quoque Judaeos spectabat. Cum enim dicunt: ave, rex Judaeorum, non tam Christum derident, quam simul Judaeis insultant atque illis inanem de messia rege venturo spem exprobrant)*, hat Hengstenberg mit Recht hingewiesen. „Auf das Motiv," sagt er zu Joh. 19, 3, „welches die Kriegsknechte bei ihrer Verspottung leitete, weist die Anrede an Jesum als König der Juden hin. Der Spott geht nicht auf die Anmassung Jesu. Er geht auf das Königthum der Juden selbst. Die Kriegsknechte sind überzeugt, dass sie kein andres zu erwarten haben. Jesus gilt ihnen als Repräsentant der messianischen Hoffnungen der Juden. Auf die Juden ist's abgesehen, ihrer weit in die Heidenwelt hinaus gedrungenen königlichen Hoffnungen wollen sie spotten, und das um so mehr, da diese königlichen Hoffnungen nicht blos nach innen gerichtet waren, sondern auf die Weltherrschaft gingen. Die Kriegsknechte repräsentiren die über die jüdischen oberherrlichen Prätensionen spottende Heidenwelt. Es liegt hier aber eine merkwürdige Ironie des Schicksals vor. Das spottende *χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* sollte sich bald in Ernst verwandeln." Sicher waren jenen römischen Kriegsknechten auch die Gerüchte zu Ohren gekommen, welche damals den ganzen Erdkreis durchliefen. Aus römischen Schriftstellern erfahren wir das Nähere. Tacitus schreibt (hist. 5, 13): *pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur.* Suetonius bemerkt in dem Leben des Vespasianus c. 4: *percrebruerat oriente toto vetus et constans opinio: esse in fatis, ut eo tempore Judaea*

profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum eventu postea paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt. Dieser weit verbreitete Glaube an und für sich mochte schon den römischen Kriegsknechten sehr ärgerlich sein, denn, da man damals keine anderen Könige als weltliche kannte und zwischen einem geistlichen und einem leiblichen Reiche nicht zu unterscheiden verstand, konnten römische Soldaten, welche auf ihre Waffenehre etwas hielten, durch solche umlaufende Gerüchte nur erbittert werden. Ihre alle Zeit siegreichen Feldzeichen sollten über kurz oder lang vor einem ausländischen Könige weichen und sich neigen? Dazu kam, dass jener Glaube, der in der ganzen damaligen Welt zu finden war, natürlich in dem Herzen des jüdischen Volkes am Tiefsten seine Wurzeln geschlagen hatte. Sie trösteten sich über ihren augenblicklichen Niedergang mit dem zukünftigen Aufgang, über ihre jetzige Knechtschaft unter den weltbeherrschenden Römern mit ihrer ganz gewiss und über ein Kleines kommenden Herrschaft über die ganze Welt. Dass sie solche Hoffnungen hegten, belegt Josephus de b. i. 6, 5, 4: *τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.* Die römischen Soldaten hatten sicher diese stolze Hoffnung aus manches Juden Auge hervorleuchten gesehen und manche auf diesen jähen Wechsel der Dinge höhnisch hindeutende und trotzig pochende Rede gehört. Gerade in der Festzeit, wo das ganze Volk, wie ein Mann in der Hauptstadt versammelt, sich seiner Stärke recht bewusst wurde, musste der Glaube an die Zukunft, der Hochmuth, der Trotz ausserordentlich wachsen. Wundern kann es uns hiernach nicht, wenn diese rohen Knechte die erste beste Gelegenheit ergreifen, um gerade an dem Feste, wo das Judenvolk übermüthig den Kopf erhob, seine die ganze Welt umspannenden Hoffnungen zu verspotten und zu verhöhnen.

Auf den Herrn lenkt Chrysostomus unsere Blicke: *ἀλλ᾽ ὅμως τοσούτων καὶ τηλικούτων γενομένων αὐτὸς εἱστήκει σιγῶν· ὅπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῆς ἐξετάσεως ἐποίησε, καὶ οὐδὲν ἀπεκρίνατο. Σὺ δὲ μὴ μόνον ἄκουε ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς διανοίας ἔχε διηνεκῶς καὶ τὸν βασιλέα τῆς οἰκουμένης καὶ τῶν ἀγγέλων πάντων ὁρῶν χλευαζόμενον ὑπὸ στρατιωτῶν, διὰ ῥημάτων, διὰ πραγμάτων, καὶ πάντα φέροντα σιγῇ, μιμοῦ διὰ τῶν ἔργων αὐτός.* Augustinus (tract. 116 in Joh.) hebt mehr die praktischen Winke hervor, welche der Leidende den von der Welt Verfolgten gibt. *Sic implebantur, quae de se praedixerat Christus: sic martyres informabantur ad omnia, quae persecutores libuisset facere, perferenda: sic paulisper occultata tremenda potentia, commendabatur prius imitanda patientia: sic regnum, quod de hoc mundo non erat, superbum mundum non atrocitate pugnandi, sed patiendi humilitate vincebat: sic granum illud multiplicandum seminabatur horribili contumelia, ut mirabili pullularet in gloria.* Calvinus bemüht sich das stellvertretende Moment bei diesem Vorgange herauszusetzen. *Haec probrorum accessio non frustra narratur. Quod filium suum unigenitum Deus ludibriis omne genus exposuit, scimus non ludricum fuisse aliquod spectaculum. Primum ergo, quid meriti simus expendere convenit, deinde compensatio a Christo oblata in bonam spem erigere nos debet. Digna est nostra foeditas, quam abominetur Deus et angeli omnes conspuant: ut vero nos in patris conspectum Christus puros et immaculatos sisteret, conspui ipse et omnibus contumeliis foedari voluit. Quare illa, quam semel in terra*

passus est, deformitas nunc gratiam nobis in coelo conciliat, et simul instaurat imaginem Dei, quae non modo inquinata erat peccati sordibus, sed fere deleta. Hinc quoque refulget inaestimabilis erga nos Dei misericordia, quod unigenitum filium suum hucusque causa nostra deiecerit. Hoc documento mirum erga nos suum amorem probavit Christus, quod nullum ignominiae genus pro salute nostra recusaverit. Sed haec arcana potius meditatione quam verborum ornatu indigent. Die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Scene möchte ich lieber vor die Augen rücken.

Christum als König verspotten diese Soldaten, wie die Hohenpriester und ihre Knechte ihn vornehmlich als den Propheten verhöhnt haben. Die Soldaten sind für das Erste die Repräsentanten des römischen Reiches, in zweiter Linie die Repräsentanten der Reiche dieser Welt überhaupt. Spott, Hohn ist es, was sie dem Herrn, dem Könige, entgegensetzen, darbringen! Sie meinten und Viele meinen noch mit ihnen, weil sein Reich nicht von dieser Welt sei, habe es wie kein Existenzrecht, so auch keine Subsistenzmittel in dieser Welt. Wie bald aber ist der römische Staat es inne geworden, dass das Christenthum eine Macht ist, welche sich nicht voll Verachtung übersehen, noch viel weniger mit Spott und Hohn aus dem Felde sich schlagen lässt; wie bald musste zu andern Mitteln, zu scharfen Massregeln, zu Feuer und Schwert gegriffen werden! Was hat es geholfen? Der Mann, der da schweigend Alles trägt und den Seinen ein Beispiel gegeben hat, wie sie in der Verfolgung stehen sollen, hat nach Verlauf von drei Jahrhunderten die römischen Heere unter seinem Kreuzeszeichen in die Schlacht ziehen und in seinem Namen anbetend ihre Kniee beugen gesehen! Was hier zum Spott geschah, das ist — so will's die Ironie der Weltgeschichte! — dann im Ernste geschehen. Das Lamm Gottes hatte die Adler überwunden ohne sich zu wehren! Die Reiche dieser Welt lachen und spotten jetzt noch vielfach des Herrn, die Politiker bringen so vielfach bei ihren feinen Berechnungen den religiösen Faktor, die unsichtbare Macht der Kirche, des Reiches Gottes nicht mit in Ansatz: sie thun es auf ihre eigene Gefahr. Der Faktor der Religion kann wohl missachtet, aber nie durch Missachtung aus der Welt geschafft werden: im Gegentheil, wie jede Macht, welche man missachtet, eben unter dieser und durch diese Missachtung sich konzentrirt, sich intensiver stärkt, um dann mit einem Male in voller Waffenrüstung und in überlegener Kraft dazustehen, so ist es auch mit dem Reiche des Herrn. Es wächst unter dem Drucke wie eine Palme und blüht wie eine Rose unter den Dornen. Das Reich Gottes ist die Macht, welche die Welt überwindet. Die Ueberwindung der Barbarei durch die Kultur ist vielfach versucht und nie erreicht worden: das Christenthum hat sich als die civilisatorische, d. h. die Welt überwindende Macht glänzend erwiesen und dieser grossartige Erfolg durch den Dienst der Mission bürgt dafür, dass schliesslich doch ein Mal das Reich des Königs Jesu Christi auch über die Reiche dieser Welt triumphiren wird.

Sind aber diese römischen Kriegsknechte bloss Repräsentanten derer, die da draussen sind? Ich glaube, getrost können wir sie auch als Repräsentanten derer, die zu dem Herrn sich bekennen, betrachten! Wir sind gewöhnt von einem dreifachen Amte des Heilandes zu reden: die griechische Kirche verehrt in Jesus mehr den Propheten, die römische mehr den König, die evangelische mehr den Hohenpriester. Zieht man

aber in Erwägung, dass die römische Kirche das königliche Amt des Herrn, welches unbedingten Gehorsam fordert, nur so zur Anerkennung bringt, dass sie dem Könige einen Stellvertreter auf Erden gibt, und für diesen fordert als Tribut, was jenem gehört, so muss man gestehen, im Grossen und Ganzen ist die Wahrheit: Christus ist König! noch nicht durchgedrungen, wenigstens noch nicht zu einer Macht geworden, welche wie sie die Herzen bewegt, so alle Lebensbeziehungen, alle Gesetzgebungen, alle Weltordnungen regelt, so weit als Christen wohnen. Christus der König wird faktisch fort und fort verspottet und verhöhnt. Es kann nicht anders sein: denn das Königreich Jesu in den Herzen der Seinen steht auf sehr schwachen Füssen. Jene Kriegsknechte huldigten ihm mit ihrem Munde, aber misshandelten ihn mit ihren Händen! Sie grüssten ihn in's Angesicht und spieen ihn zugleich an. Wie wenig harmoniren unsere Werke mit unseren Worten, unsere Thaten mit unseren Bekenntnissen und Gelübden! Wir legen ihm hohe und herrliche Titel und Prädikate bei und bekunden es vor Gott und aller Welt in dem nächsten Augenblicke, dass wir uns aus ihm durchaus nichts machen! Die alte Geschichte wird ewig wieder jung: die Verspottung des Königs Christus wiederholt sich alle Tage. Er bleibt sich aber auch treu und mit derselben Langmuth und Geduld, mit derselben stillen Würde und hohen Erhabenheit, wie damals, duldet er heute noch das Alles. Er hat Alles vorausgesehen und vorherverkündigt. Ganz richtig bemerkt Gerhard zum Schlusse: *haec ludibria non acciderunt Christo inscio vel invito, priusquam enim captivus duceretur, praevidit sese in passione sic fore illudendum et quidem a sceleratissimis hominibus. Tradent filium hominis gentibus* εἰς τὸ ἐμπαῖξαι, *inquit* Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33: ja er hat dort noch genauer von diesen seinen Leiden unter den Händen der Heiden geweissagt: Markus und Lukas sagen noch ganz ausdrücklich: καὶ ἐμπτύσουσιν und καὶ ἐμπτυσθήσεται.

---

23. Sehet, welch ein Mensch!

Matth. 27, 31.

Mark. 15, 20.

Joh. 19, 4—16.

(4) Und Pilatus ging wieder heraus und spricht zu ihnen: siehe, ich führe ihn heraus zu euch, dass ihr erkennet, dass ich keine Schuld an ihm finde. (5) Also ging Jesus heraus und trug die Dornenkrone und das Purpurkleid. Und er spricht zu ihnen: sehet, welch ein Mensch! (6) Da ihn die Hohenpriester und die Diener sahen, schrieen sie und sprachen: kreuzige, kreuzige! Spricht zu ihnen Pilatus: nehmet ihr

Matth. 27.	Mark. 15.	Joh. 19.
		ihn hin und kreuziget ihn, denn ich finde keine Schuld an ihm. (7) Die Juden antworteten ihm: wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz soll er sterben, denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht. (8) Da nun Pilatus das Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr (9) und ging wieder hinaus in das Richthaus u. spricht zu Jesu: von wannen bist du? Aber Jesus gab ihm keine Antwort. (10) Da spricht Pilatus zu ihm: mit mir redest du nicht? Weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich loszugeben? (11) Jesus antwortete, du hättest keine Macht, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben: darum, der mich dir überantwortet hat, der hat grössere Sünde. (12) Von dem an trachtete Pilatus, wie er ihn losliesse. Die Juden aber schrieen und sprachen: lässt du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht: denn wer sich zum Könige macht, der ist wider den Kaiser. (13) Da Pilatus das Wort hörte, führte er Jesum heraus und setzte sich auf den Richtstuhl, an der Stätte, die da heisst Steinpflaster, auf hebräisch aber Gabbatha. (14) Es war aber der Freitag des Osterfestes um die sechste Stunde. Und er spricht zu den Juden: sehet, das ist euer König! (15) Sie schrieen aber und sprachen: weg, weg, kreuzige ihn. Spricht Pilatus zu ihnen: euren König soll ich kreuzigen?
(31) Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Mantel aus und zogen ihm seine Kleider an.	(20) Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpur aus und zogen ihm seine eigenen Kleider an.	Die Hohenpriester antworteten: wir haben keinen König, denn den Kaiser. (16) Da überantwortete er ihn, dass er gekreuzigt würde.

Die Synoptiker schweigen von dieser Vorführung des gegeisselten und verspotteten Herrn, nur Johannes berichtet von diesem allerletzten Ret-

tungsversuche des Pontius Pilatus. Sehr gewagt scheint mir aber aus jenem Stillschweigen Keim den Schluss zu ziehen, dass die Synoptiker also von diesem Vorgange gar keine Wissenschaft besassen und derselbe am Ende gar nur der Phantasie des vierten Evangelisten seine Existenz verdankt. Es ist sehr gut möglich, dass jene auch diese Scene kannten und sie übergingen: sie erachteten nämlich den Prozess Christi mit jenem Händewaschen des Richters und dieser Geisselung des Verklagten für entschieden, für abgeschlossen. Und gewiss mit Recht. Der Landpfleger war zum Entschlusse gelangt, sich mit dieser Angelegenheit nicht weiter zu befassen: er hatte sich überzeugt, dass die Wuth der Obersten des Volkes nicht zu stillen sei, dass ein Aufruhr losbrechen werde, wenn er nicht das Unrecht geschehen lasse. Er zog sich desshalb missmuthig in seinen Palast zurück. Ob seine Gattin ihm dort ernsten Vorhalt gethan hat, dass er doch den Gerechten, dessenwegen sie in der Nacht so Schweres im Traum erlitten, in die Hände seiner Feinde überantwortet habe: ob sein Gewissen, welches draussen von dem wilden, wüsten Geschrei des Volkes übertäubt wurde, jetzt, wo es stille um ihn her geworden war, ihm bittere Vorwürfe machte; ob er sich jetzt, da er sich in seinem Palaste, umgeben von der römischen Kohorte, vollkommen sicher und jedem Versuche zur Empörung gewachsen fühlte, seines feigen, schwachen Benehmens den trotzigen Juden gegenüber, welches einem Statthalter, einem Kriegsobersten, überhaupt einem Römer so wenig anstand, gründlichst schämte: wir wissen es nicht, denn wir erhalten in den Quellschriften auch nicht den geringsten Aufschluss darüber. Es gereute ihn seine That. Er hätte Alles gern zurückgenommen. War es noch möglich? Es ging noch. Ein Mal hatten sich die Hohenpriester und das Volk noch nicht zerstreut: sie standen noch draussen vor dem Palaste, sie wollten mit ihren eigenen Augen sehen, dass der, welchen Pilatus ihnen preisgegeben hatte, auch wirklich zum Tode am Kreuze abgeführt werde; sie wollten ihn begleiten hinaus zur Richtstätte und dort am Kreuze sterben sehen. Sie trauten ein Mal nicht recht dem Römer, sie befürchteten, dass er in dem letzten Augenblicke sich noch ein Mal anders besinnen werde, denn dass er ein lebhaftes Interesse an Jesus nehme und ihn gern vom Tode errette, hatten sie hinlänglich erkannt. Zum Andern aber wollen diese, welche das Lamm Gottes verwerfen, es auch zur Schlachtbank führen, um an seinen Todesschmerzen ihre Freude und Wonne zu haben, an seinen bittern Leiden wollen sie sich weiden. „Sie aber schauen und sehen ihre Lust an mir,“ so steht in dem 22. Psalme von den Hunden, von der Rotte der Bösewichter, geschrieben. Auch er selbst konnte recht gut noch ein Mal in dieser Sache das Wort ergreifen, denn das letzte Wort nach der strengsten Form Rechtens hatte er bis jetzt noch nicht gesprochen. Er hatte es allerdings nicht sprechen wollen; es widerstrebte seinem Sinne für Gerechtigkeit, seinem richterlichen Rechtsgefühl in der in Rom herrschenden Art und Weise das Todesurtheil zu fällen: er glaubte seine Ehre besser salvirt und nicht in der förmlichsten Weise einen Justizmord begangen zu haben, wenn er das Todesurtheil nicht laut verkünde, sondern den Tod nur stillschweigend geschehen lasse. Er schloss daher jene Verhandlungen mit der Ceremonie des Händewaschens ab und war gesonnen, den Herrn seinem Schicksale zu überlassen. An diesen Mangel — einen Formfehler möchte ich dieses Unterbleiben des Urtheilsspruches nicht nennen, denn jene Rechtsformen

und Normen galten doch nur in ganzer Strenge bei römischen Gerichtshöfen und nicht bei den Gerichten, welche in den Provinzen über Provinziale abgehalten wurden — erinnert sich jetzt der Landpfleger: an ihn knüpft er an. Er kann, weil er die Schlusssentenz noch nicht in jener förmlichen Weise verkündet hat, noch ein Mal in der Sache vorgehen. Der gegeisselte und verspottete Heiland macht auf ihn einen so tiefen Eindruck, dass er denkt, einen grossen Erfolg mit ihm bei den Juden zu erzielen.

Wir lesen statt des recipirten: *ἐξῆλθεν οὖν* mit dem Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus: *καὶ ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Πιλάτος καὶ λέγει αὐτοῖς· ἴδε, ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε, ὅτι ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω.* Wenn aus diesem *ἔξω* eine grosse Anzahl Ausleger folgert, dass die Geisselung sammt der Verspottung in dem Prätorium vor sich gegangen sei, so ist übersehen worden, dass der Evangelist V. 1 die Geisselung als einen ganz selbstständigen Akt und V. 2 erst in einem ganz neuen Satze von dem Treiben der Soldaten erzählt: hiernach kann das *ἔξω* nur den Beweis dafür liefern, dass die Verspottung drinnen stattgefunden hat, was Matthäus und Markus ausdrücklich sagen. Pilatus kündigt ihnen die Vorführung Christi an und sie sollen daraus, dass er denselben ihnen vorführt, erkennen, dass er keine Schuld an ihm finde. Es ist die Frage, wie diese Vorführung die Unschuld Jesu konstatiren kann. Hug, Tholuck, Krafft, Lange, Lücke u. A. verstehen diess so. Sie können sich mit ihren eigenen Augen überzeugen, dass er gegeisselt worden ist, aber er hat bei dieser Geisselung, welche ihm ein Bekenntniss seiner Schuld auspressen sollte, nichts eingestanden. Die Geisselung wird von diesen Theologen erstens in das Prätorium verlegt: wäre sie vor dem Volke geschehen, so wäre dieses Zeugniss des Pilatus ganz überflüssig — wir haben aber uns überzeugt, dass dieselbe nicht in der Statthalterei, sondern vor derselben exekutirt wurde. Zweitens wird hier die Geisselung als *quaestio per tormenta* gefasst — diess ist an und für sich möglich, denn sie bezweckte das oft, wie wir, um nur einen Beweis zu liefern, aus Seneca ersehen *(dialog. 5, 18, 3, C. Caesar Sextum Papinium, cui pater erat consularis, Betilienum Bassum, quaestorem suum, procuratoris sui filium, aliosque et senatores et equites Romanos uno die flagellis cecidit, torsit, non quaestionis sed animi causa):* aber hier ist es ganz unstatthaft, denn der Mann, welcher sie zu diesem Zwecke angeordnet haben soll, war ja auf das Vollkommenste von der Unschuld Jesu überzeugt, und dazu kommt, dass er dieselbe befohlen hat, als er sich entschlossen hatte, trotz der erkannten Unschuld doch ihn zu überantworten. Oder sollten wir etwa mit de Wette und Brückner zwei Geisselungen des Heilandes annehmen? Eine als *quaestio* und die andere als *praeparatio ad crucem?* Jene erste würde dann Johannes, jene letztere Matthäus und Markus erzählen. Allein ganz abgesehen davon, dass wir durchaus kein Beispiel von einer solchen unmittelbar hinter einander vollzogenen zweifachen Geisselung eines und desselben armen Subjektes haben und auch nicht erwarten können, weil die Geisselung mit solchen Martern verbunden war, dass kein Mensch an einem Tage sie zwei Mal aushalten konnte, so scheitert diese Annahme an dem Umstande, dass dann sowohl nach der ersten als auch nach der andern eine Verspottung Christi als des Königs durch die Kriegsknechte müsste vorgenommen worden sein. Bynaeus meint paraphrasiren zu dürfen: *videndum praebeo vobis, quam*

ridiculum ornatus in modum sit, ut cognoscatis me non deprehendere, quod regnum Judaeorum serio affectarit, Gerhard aber: *si hominem innocentem tam diris flagellis coërceri iussi, saltem ut vobis gratificarer ac vestrae voluntati satisfacerem, quanto magis vobis vellem gratificari in crucem eum agendo, si ullam vel probabilem solum causam mortis in eo invenirem.* Einfacher aber ist es sicher, mit Luthardt, Meyer, Godet u. A. die Herausführung so als einen Beweis der Unschuld Christi zu verstehen, dass Pilatus die Israeliten darauf aufmerksam macht, dass er nicht so viele Umstände mit demselben, keinen neuen Versuch zu seiner Rettung machen würde, wenn er nicht von seiner Unsträflichkeit fest überzeugt wäre. Bengel hat schwerlich mit seiner Note zu *ἴδε ἄγω*, *tanquam non iterum introducturus. Pilatus vult videri deliberate agere*, das Richtige getroffen: das *adduco* soll nicht ein *reducere* ausschliessen, sondern einfach die Blicke auf den Herauskommenden lenken.

Es ist nicht wohlgethan, den folgenden Vers mit Olshausen, Lücke u. A. als Parenthese zu fassen, sondern die Erzählung läuft, wie Meyer ganz richtig bemerkt, ununterbrochen fort. Allerdings findet hernach mit *λέγει αὐτοῖς* ein Wechsel des Subjektes statt. Nachdem Pilatus die Erscheinung Jesu in dieser feierlichen Weise angekündigt hatte, kam dieser nun aus dem Palaste heraus: das *οὖν* nach *ἐξῆλθεν* beweist, dass dieses Hervortreten nicht früher geschah. Der Angekündigte erschien *φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον.* Nicht ohne Absicht schreibt Johannes *φορῶν* und nicht *φέρων*: zwischen beiden synonymen Wörtern besteht der Unterschied, dass *φορεῖν* die Fortdauer jenes Thuns ausdrückt, welches in dem einfachen *φέρειν* ausgesagt wird, cf. ausser den Wörterbüchern von Passow und Pape insbesondere Lobeck ad Phryn. p. 585. Der Herr trug diese beiden Stücke — man beachte, dass das Rohr hier fehlt, da er dieses in seinen Händen hatte tragen müssen, hing es, wenn dieselben auch gebunden waren, doch ganz allein von ihm ab, ob er es halten wollte — die ganze Zeit über: wir werden später hören, wann er von ihnen befreit wurde. Als er nun vor dem Richtstuhl angelangt ist, spricht Pilatus, und nicht Jesus, was mehrere alte Ausleger, welche sich in den Subjektswechsel nicht finden konnten, annehmen (der Herr soll nach ihnen mit *ἄνθρωπος* die Leute anreden), weiter nichts als: *ἰδού* — so lese ich mit dem Codex Sinaiticus und Vaticanus statt des recipirten *ἴδε* — *ὁ ἄνθρωπος.* Auf den Heiland macht er aufmerksam: was hat er im Sinne? Tholuck meint noch, dass sich dieses Wort auch so verstehen lasse: siehe, da ist der Mensch = er wieder: allein mit Recht macht Luthardt dagegen geltend, dass dasselbe aus der ganzen Erzählung als ein sehr gewichtsvolles hervortritt. Nach Erasmus, Grotius, de Wette, Meyer, Neander u. A. will er damit sagen: dieser arme, erbärmliche Mensch ist Alles eher als ein Empörer, ein Volksaufwiegler, den wir Römer zu fürchten haben. Sie streiten sich aber unter einander darüber, ob er mit Verachtung oder mit Bedauern, mit Hohn und Spott oder mit Mitleid auf den Herrn hinweist. Sollte man aber nicht erwarten, dass der Landpfleger diesen Gedanken angedeutet hätte? Bezeichnet er nicht den Inkulpaten mehr wie ein Mal als den Kronprätendenten durch *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*? Wird Christus hier als blosser Mensch prädicirt, so ist es am Gerathensten auch bei der rein menschlichen Seite seines Wesens stehen zu bleiben. Das thun die ältesten Ausleger schon. Das Reinmenschliche an dem Herrn

soll wirken: dieser Mensch, in seinen schweren Leiden so gross, soll Mitleid erwecken. Origenes ist schon dieser Ansicht. Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius folgen. Augustinus schreibt (hom. 116 in Joh.): *egreditur ad eos Jesus portans spineam coronam et purpureum vestimentum, non clarus imperio, sed plenus opprobrio: et dicitur eis: ecce homo. Si regi invidetis, iam parcite, quia deiectum videtis: flagellatus est, spinis coronatus est, ludibriosa veste amictus est, amaris conviciis illusus est, alapis caesus est: fervet ignominia, frigescat invidia.* Luther stimmt dem bei. Nach ihm sagt der Landpfleger: „ihr sollt euch ja an solcher Strafe lassen sättigen, weil doch eure Anklage so gar nichtig und seine Unschuld so lauter ist. Ihr seht, dass er übler gehandelt ist, denn er verdient hat: wollt ihr euch denn nicht lassen über ihn erbarmen? Pilatus ist ein Heide und ein rechter Bluthund. Denn die Heiden, so von Gott nichts wussten, handelten mit den Menschen, wie wir mit den Schweinen. Dennoch wird dieser Heide und Bluthund bewegt.“ Calvin, Gerhard, Bengel, Kühnöl, Olshausen, Glöckler, Tholuck, Luthardt, Hengstenberg, Godet, Lange, Friedlieb, Langen u. A. mehr folgen. Baumgarten-Crusius, Lücke, Keim wollen beides in diesem Ausspruche finden. Tholuck hat ganz Recht, ein jeder legt gern in dieses Wort so viel hinein, als er selbst von Christus hält: es kommt hier aber doch zuvörderst darauf an, den Sinn festzustellen, welchen Pilatus damit verband. An die Unschuld des Herrn glaubt er und so fragt er mit diesem: sehet, welch ein Mensch — denn so werden wir übersetzen dürfen, obwohl in dem Grundtexte *ποῖος* nicht steht, weil es sicher das heissen soll, — bei den Juden an, ob sie mit solch einer Misshandlung des Verklagten sich noch nicht zufrieden geben wollen, ob ihre Rache nun, wo sie ihn mit seinem eignen Blut bedeckt und mit Schmach und Hohn beladen vor sich sehen, noch nicht gekühlt ist. Die schweren Leiden, welche den Unschuldigen betroffen haben, sollen sie zu Herzen nehmen und des Jammerbildes sich jammern lassen. Wir sehen in Jesu nicht bloss den Unschuldigen, sondern den Sohn Gottes, der unsere Sünde trägt. Der Sohn Gottes so zugerichtet, dass er keinem Menschen mehr, sondern einem Wurme gleicht: der König Himmels und der Erde verschimpft in seiner königlichen Majestät! Und die gerade, um derer willen er in diese Welt gekommen ist, haben sich an ihm so vergriffen! Es ist bekannt, dass dieser Christus mit der Dornenkrone, dieser *Ecce-homo* mit ganz besonderer Vorliebe von den hochstrebendsten christlichen Malern dargestellt worden ist: sie konnten sich keinen wirksameren Gegenstand aussuchen! Wer kann sie zählen, welche durch den Blick dieses leidenden Herrn, der die Dornenkrone auf seinem Haupte trägt, überwunden worden sind! Und übt dieser *Ecce-homo* heute noch eine solche Gewalt aus über die Herzen der Menschen, welche Gewalt muss er erst ausgeübt haben, als er nicht in einem matten Bilde, sondern in leibhaftiger Wirklichkeit vor den Juden dastand! Er rührt dem Römer sein hartes Herz, dass es sich dem Mitleide nicht verschliessen kann: gelingt es ihm, den harten Sinn der Juden zu brechen?

Johannes erzählt: *ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες· σταύρωσον, σταύρωσον* — das *αὐτόν*, welches der *textus receptus* noch anschiebt, wird, weil es in dem Codex Sinaiticus und Vaticanus fehlt, besser gestrichen, es passt das auch besser zu der Aufregung und Wuth der Schreier. Meyer macht darauf aufmerksam, dass

der Evangelist von dem Volke nicht mehr redet: er will damit wohl sagen, dass ausser den Hohenpriestern und Dienern überhaupt keine anderen Juden zugegen gewesen wären. Allein die Gegenwart des Volkes, welche die Synoptiker ausdrücklich bezeugen, wird auch von Johannes bestätigt: woher kommt es sonst, dass er jetzt auf ein Mal von οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ausdrücklich spricht, während er sonst immer ganz allgemein von den Juden redet? Diess kann doch wohl nur darin seinen Grund haben, dass jetzt nicht die Juden insgesammt losschreien, sondern nur bestimmte Personen aus der Mitte oder an der Spitze des versammelten Volkes. Wir nehmen Akt davon, dass diese Hohenpriester und ihre Diener allein schreien, dass sie es sind, die mit dem Geschrei: σταύρωσον, σταύρωσον auf das ἰδού, ὁ ἄνθρωπος antworten. Das Volk schweigt, während jene schreien: der Evangelist sagt freilich nicht, dass es, nachdem jene das Signal gegeben hatten, nicht in das Geschrei eingestimmt wäre. Was das Volk that, bleibt ungewiss. Calvin bemerkt schon zu unserer Stelle: *quod soli sacerdotes et ministri eum ad crucem deposcunt, inde apparet, non fuisse tantam in populo rabiem, nisi quatenus istis flabellis accensa deinde fuit.* Glöckler und Luthardt haben nach meinem Dafürhalten mit Recht diesem Wink Folge geleistet: sie meinen, die Obersten hätten mit ihren Dienern sofort das Kreuzige, Kreuzige! gerufen, damit das Volk mit einer Aeusserung seines Mitleids nicht dazwischen komme. Sie hatten wohl Grund, sich zu fürchten und zu eilen. Gerhard sagt ganz richtig: *fieri enim plerumque solet, ut furor populi extinguatur, si paululum debachatus fuerit contra eum, in quem incumbit: idipsum procul dubio in populo Judaico factum fuisset, nisi obstitissent ecclesiastici proceres.* Sie sehen ein, dass Pilatus ihnen keine Zeit mehr lässt, unter das Volk sich zu mischen, um es zu bearbeiten, und dass das Marterbild Christi ganz geeignet ist, Sympathien für sich zu erwecken; daher geben sie sofort ihre Stimme ab und den Ton an. Um desswillen sprechen sie nicht, sondern um sowohl dem Pilatus zu imponiren, als auch bei dem Volke durchzudringen und jede Stimme, welche für den Verhassten sich herauswagen möchte, niederzudonnern, ἐκραύγασαν, schrieen sie. Der Landpfleger wird es mit Schrecken inne, dass er sich wieder ein Mal gründlich verrechnet hat: statt durch die Vorführung des Gegeisselten und Verspotteten die aufgeregten Gemüther zu besänftigen und zum Mitleide zu bewegen, hat er ihre Wuth nur auf's Neue angefacht und ihren Durst nach dem Blute des Unschuldigen vollends aufgestachelt. Wie es dem wilden Thiere geht, wenn es Blut gesehen, gar Blut geleckt hat, dass es dann nicht mehr zu halten ist, so geht es auch mit dem gereizten, wüthenden Menschen; das Blut, welches er sieht und kostet, stillt nie seinen Durst, sondern vermehrt ihn nur, sodass die Bestie am Ende ganz und gar zum Vorschein kommt.

Pilatus vergisst seine Würde nicht: er setzt dem wilden Geschrei nicht Geschrei gegenüber, er hält an sich, er will kalt bleiben, denn, wie mit kaltem Wasser das flackernde Feuer gelöscht wird, so will er mit kaltem Spott und Hohn die Juden übergiessen und zu Schanden machen. Er spricht zu ihnen: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε, ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. Diejenigen verstehen den Landpfleger gründlich falsch, welche hier die Erlaubniss ausgesprochen finden, dass sie mit Jesus nun machen könnten, was sie wollten. Euthymius ist nicht allein dieser Ansicht, sondern auch Baumgarten-Crusius, Olshausen, Lücke in neuerer Zeit.

Sie sollen ihn aber nicht nehmen und nach ihrem Gesetze richten, dagegen streitet schon das σταυρώσατε, denn das Gesetz weiss nichts von einer Kreuzesstrafe. Von einer Erlaubniss, auf eigene Verantwortung zu handeln, ist hier nicht die Rede: wäre das Wort so zu verstehen gewesen, so hätten sie, die schon gerufen hatten: sein Blut komme über uns und unsere Kinder! keinen Augenblick angestanden, die Hand an Jesus zu legen und mit ihm zu der Richtstätte zu eilen. Nach Hengstenberg ist das: Nehmet ihr ihn hin und kreuziget ihn! „nur eine lebhafte Form der Weigerung ihr Werkzeug zu sein.“ Allein wenn es weiter nichts sein sollte als dieses, kann man nicht begreifen, warum in dieser Antwort ein Wechsel des Subjektes stattfindet: warum heisst es dann nicht einfach: ich weigere mich dessen, denn ich finde keine Schuld an ihm. Theophylactus hat hier schon das Richtige getroffen und Lampe sagt vollkommen wahr: *contra omnem expectationem Pilati Judaei in malitia perduraverunt. Quare Pilatus indignabundus plane et cum singulari sarcasmo respondet: eos, qui fassi erant, non licere sibi quenquam interficere, ita agere, ac si etiam Caesaris procurator in ipsorum potestate esset: se innocentem condemnare haud posse, quod si omnino eum crucifigere vellent, proprio periculo agant, quicquid iis libuerit: se nolle eorum satellitem et iniustitiae ministrum esse.* Sie wollen, dass Jesus gekreuzigt werde, er aber hat allein das Recht über Leben und Tod: er spottet ihrer Ohnmacht, er verhöhnt sie wegen ihrer Abhängigkeit, welche ihnen nicht gestattet, ihren Muth zu kühlen in dem Blute des Unschuldigen. So auch Kühnöl, de Wette, Tholuck, Hengstenberg, Godet, Luthardt, Steinmeyer, Lange u. A. Die Unschuld Jesu hält er denen, die nach seinem Blute lechzen, entgegen: genügt das aber für seine Ehre als Richter? Gut bemerkt Gerhard: *sic igitur denuo Pilatus innocentiam Christi publice praedicat, sed non erat sufficiens accusati innocentiam praedicare, debuisset eidem etiam patrocinari et ex manibus hostium eum eripere.* Uns ist aber bei alledem das Zeugniss des Landpflegers für die Unschuld Christi von hohem Werthe. Wir entnehmen aus ihm, was es dem Richter so schwer machte, Jesum Preis zu geben. Seine Gewissensangst offenbart sich in diesem Bekenntniss: er kommt immer wieder auf dessen Unschuld zurück, er findet, da das furchtbare Ende, welches es nehmen muss, immer klarer vor seine Seele hintritt, keine Ruhe in sich. Pilatus hätte sein Gewissen gestillt, wenn er auch nur den Schatten von einer Schuld an dem Heilande gefunden hätte, für ihn war das von dem höchsten Interesse. Er aber findet nirgends, was er sucht sich zum Troste. Ich glaube, dass wir es diesem Umstande verdanken, dass in den Evangelien diess Zeugniss des Landpflegers so oft wiederholt wird.

Zurückgeschlagen sind die Hohenpriester und ihre Diener: sie haben den Spruch des höchsten Richters im Lande vernommen, dass er keine Schuld an dem Menschen findet, den sie gekreuzigt haben wollen. Sollen sie nun heimziehen? Den Prozess gegen Christus aufgeben? Sie können sich dazu nicht entschliessen: sie sind ja lange mit einander schlüssig geworden, dass er sterben muss. Anklagen, welche den Verhassten schwerer politisch graviren, als die, welche sie vorgebracht haben, wissen sie nicht mehr: sie lassen daher diese politischen Beschuldigungen fallen und suchen von einer andern Seite zu dem ersehnten Ziele zu gelangen. Mit einer neuen Anklage treten sie jetzt hervor, mit einer religiösen, theokratischen: so mit Recht Grotius, Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Godet. Neu ist

diese Anklage nicht in dem Sinne, dass sie überhaupt noch nicht gegen Jesus erhoben worden sei, sie ist nur neu vor diesem Forum, denn in dem Hohenrathe gab auch das den Ausschlag, dass der Mann aus Nazareth für den Sohn Gottes sich erklärte. Die Hohenpriester hatten, von einem ganz richtigen Gefühle geleitet mit dieser Anklage nicht vor den Richtstuhl des Heiden hintreten wollen; da sie aber erkennen, dass sie mit der ganz fein angelegten Klage gegen Jesum als einen Staatsverbrecher, nicht durchdringen, greifen sie auf den Hauptpunkt zurück. Das Bekenntniss Christi, dass er der Sohn Gottes ist, soll ihm das Leben kosten, um so als eine ewige Wahrheit von ihm mit seinem Blut versiegelt zu werden. Die Juden antworteten dem Pilatus: *ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον — ἡμῶν* steht in dem Codex Sinaiticus und Vaticanus nicht, wesshalb es besser zu streichen ist — *ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ ἐποίησεν.* Mit dem *ἡμεῖς* entgegnen sie, wie Lücke, Meyer, Luthard u. A. schon bemerken, dem *ἐγώ* des Statthalters in dem letzten Satze: mag er keine Schuld an ihm finden, so finden sie im Gegentheil die allergrösste Schuld an ihm. Es ist nicht ihre subjektive, vielleicht, wie der Römer vermuthet, durch allerlei Antipathieen bestimmte Meinung: sie selbst haben eigentlich gar nichts wider ihn, denn sie sind nicht gegen ihn, sondern das Gesetz, ihre Religionsurkunde, ihr heiliges Buch, die Offenbarung ihres Gottes. *Ημεῖς νόμον ἔχομεν* — missverständlich ist die deutsche Uebersetzung, denn sie wollen offenbar nicht sagen, dass sie unter andern vielen Ordnungen auch ein Gesetz haben, welches hier Platz greift, sondern vielmehr, dass sie ein ganz bestimmtes Gesetz haben, das Gesetz nämlich, durch Moses gegeben. Die Heiden haben dieses Gesetz nicht und desshalb kann Pilatus auch gar nicht wissen, was sie gegen diesen Jesus von Nazareth so erbittert, dass sie auf seinen Tod bestehen: sie appelliren förmlichst, ebenso bestimmt als höflich, *a procuratore male informato ad procuratorem melius informandum.* Sie stehen vor ihm im Namen ihres Gesetzes und legen in dem Namen desselben Klage ein wider diesen Jesus. Das Gesetz, auf welches sie zurückgreifen, besteht zu Recht: *ἡμεῖς ἔχομεν*, sagen sie. Sie hatten nicht ein Mal ein Gesetz, sondern sie haben es jetzt noch: die Römer haben es ihnen gelassen, ja mehr als gelassen, sogar gewährleistet. Sie haben von den römischen Machthabern die verbriefte Zusage empfangen, dass sie in ihrem väterlichen Glauben nicht gekränkt werden, dass die alten heiligen Ordnungen fortbestehen sollen. Vgl. Joseph. 14, 10, 8, wo es in dem Dekrete Julius Caesars lautet: *τούτους μόνους ἐπιτρέπω κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαι*, dazu das im ersten Band S. 268 Bemerkte. Dieses Gesetz fordert den Tod des Verklagten: *κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν.* Sie räumen dem Römer nicht ein Mal das Recht ein, zu untersuchen, ob Jesus wirklich an diesem Gesetze sich vergangen habe: sie konstatiren einfach, dass es geschehen sei, und fordern nun auf Grund ihres Gesetzes den Tod. Sie bezeichnen die Stelle des Gesetzes, welche hier zur Sprache kommt, nicht näher: sie haben gewiss Levit. 24, 16 im Auge, wo auf Gotteslästerung der Tod als Strafe gesetzt ist. Sie wollen sich in keine Disputation, auch nicht ein Mal in eine Beweisführung einlassen, sie fordern auf Grund ihres Gesetzes den Tod Christi, nicht bestimmt den Kreuzestod, denn der wird nirgends in dem Gesetze verhängt, sondern überhaupt nur der Tod, *ὅτι ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ ἐποίησεν.* Kühnöl, dem Hase zustimmt, hält dieses für identisch damit, dass er sich zum

Messias gemacht habe; selbst Lücke glaubt noch, dass *υἱὸς θεοῦ* nur ein anderer Ausdruck sei für *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Diese Verwässerung des Begriffes *υἱὸς θεοῦ* ist ganz unstatthaft. In dem johanneischen Evangelium ist in dem Prologe gleich dargelegt, in welchem Verstand *υἱὸς θεοῦ* genommen werden muss. Man entgegne nicht: ja, wenn der Ausdruck in dem Worte eines gläubigen Jüngers vorkommt, hat er diesen wesentlichen Sinn: hier aber sprechen Juden. Wie versteht Pilatus aber diese Bezeichnung: findet er in derselben nur das wieder, was er so oft nun schon gehört hat? Er fasst offenbar das Wort in einem ganz andern tiefen Sinne, welcher auf den göttlichen Ursprung, auf die göttliche Wesensbeschaffenheit des Herrn abzielt.

Als Pilatus dieses Wort, diese Anklage hörte, erzählt Johannes, *μᾶλλον ἐφοβήθη*. Bengel will das so verstehen: *non assensus est Judaeis, de interimendo Jesu, sed potius timuit, ne peccaret in filium Dei:* allein er irrt sich. Es geht ja aus allem, was Johannes berichtet, klar hervor, dass er eine gewisse Furcht vor dem Menschen empfand, der in Banden zu ihm gebracht worden war, dass er das Urtheil über ihn spräche. Er hatte sich bisher bloss vor dem Unschuldigen gefürchtet und sich gescheut, ihn den Juden zu überantworten, weil sein Gewissen ihm bezeugte und der Traum, welchen seine Gemahlin gehabt hatte, wie die Stimme eines guten Gottes ihn gewarnt hatte, dass, wer an einem Unschuldigen sich vergreift, schwere Strafen leiden muss. Jetzt fürchtete er sich mehr, in höherem Grade als bisher vor Jesus, denn als der Sohn Gottes enthüllte dieser sich jetzt vor seinen Augen. Unglaube und Aberglaube — davon haben wir uns schon bei Herodes überzeugt — gehen häufig Hand in Hand und wohnen neben einander in den Herzen der Menschen. Das Menschenherz ist eben auf den Glauben angelegt, für den Glauben prädisponirt, es findet daher in dem blanken Unglauben unmöglich sein Genüge: an dieser Unruhe, an diesem unauslöschlichen Sehnen findet der Aberglaube einen Anknüpfungspunkt. Ich kann nicht mit Hengstenberg es halten, welcher meint, die dem menschlichen Gemüthe unvertilgbar eingepflanzte Einheit Gottes, welche in dem Polytheismus nie ganz entschwunden gewesen und in der Zeit des Verfalls der heidnischen Kulte mehr und mehr in den Vordergrund getreten sei, bezeuge sich in der Seele des Pilatus. Er habe unter dem Einflusse des Volkes gestanden, unter dem er sich Jahre lang aufgehalten habe, und an einen Gott Himmels und der Erde, an den Gott Israels, den einen und lebendigen Gott in seiner Weise geglaubt. Wir können ebensowenig als Luthard von solchen Einflüssen bei dem besten Willen etwas wahrnehmen: wie sollten wir sie auch erwarten dürfen. Man bedenke doch, wie spröde, wie abweisend, wie spöttisch und wie kalt er sich den Juden gegenüber verhält: ihnen gegenüber ist er durchgängig rauh und schroff. Wir schliessen uns den andern Auslegern an, welche darauf hinweisen, dass die Heiden so viel von Erscheinungen sowohl ihrer höchsten olympischen Götter wie auch der Götter zweiter Ordnung fabeln. Luther hat sich schon hiefür entschieden. „Er hält es wohl nicht dafür," sagt er, „dass Christus des wahren lebendigen Gottes Sohn sei; denn von dem Gott weiss er nichts: sondern gedenkt, weil die Römer viel und mancherlei Götter haben, wer weiss, ob er vielleicht derselbigen Götter einer ist? Denn man hört oft, dass in der Heidenschaft die Götter in menschlicher Gestalt auf Erden gewandelt haben, sich gestellt als Bettler

oder andre Leute. So gedenkt nun Pilatus, Christus sei ein solcher Gott; wo du nun ihn richtest, sollte er wohl heute oder morgen herfahren und dich bei den Römern angeben und gehässig machen." Wir haben für diesen Glauben in der Apostelgeschichte selbst zwei unverdächtige Zeugnisse: in Lystra 14, 11 ff. jauchzte das Volk: die Götter sind den Menschen gleich geworden und zu uns hernieder gekommen und nannten den Barnabas Jupiter und den Paulus Merkurius. Lykaonische Heiden glaubten an solche Erscheinungen der Götter in Menschengestalt nicht allein, sondern auch die Griechen und Römer. Auch das lernen wir wieder aus der Apostelgeschichte. Als der Biss der Schlange, welche Paulus auf der Insel Melite nach dem Schiffbruche mit dem Reisholz ergriffen hatte, ihm keinen Schaden that, da sprachen die Leute, *θεον αὐτὸν εἶναι* 28, 6. Grade jener Verfall der heidnischen Religionen musste wesentlich dazu beitragen, solch einen Glauben zu stärken: Menschen konnten die verfallenen Kulte nicht wieder aufrichten, wollten die Götter noch verehrt sein, so mussten sie selbst aus ihrem Himmel auf die Erde nieder kommen, um das Feuer in dem Heiligthum, welches kaum noch glimmte, auf's Neue anzufachen. Pilatus fürchtet, wenn er an Jesus sich vergreife, an einem menschgewordenen Gotte, an einem höheren Wesen sich zu versündigen, wofür er als *θεομάχος* mit seinem Leben büssen müsse. Gut sagt Calvin schon: *apparet perplexum fuisse et anxium, quia sacrilegii poenam metueret, si manum iniiceret in filium Dei.* Wenn er aber geneigt war, in Jesus einen menschgewordenen Gottessohn anzuerkennen, so muss der Herr auf ihn einen solchen Eindruck gemacht haben, der jene Aussagen der Hohenpriester ihm wahrscheinlich machte. Offenbar hat die Person und das ganze Verhalten Christi nicht bloss seine höchste Anerkennung gefunden, sondern ihm wahrhaft imponirt. Er hat einen solchen Menschen noch nirgends gesehen, überhaupt die Existenz eines solchen für unmöglich gehalten. Welche Unschuld, welche Sanftmuth, welche Ruhe und Erhabenheit! Nichts, was sonst den andern Menschen anklebt, entdeckt er an ihm: nichts, was sie afficirt, kann ihn bewegen!

Pilatus, der sich vor dem Gotte, erschienen im Fleische, fürchtet, zieht sich in das Prätorium *πάλιν* — es fehlt diess Wörtlein allerdings im Codex Sinaiticus, ist aber, weil sonst vortrefflich beglaubigt, beizubehalten — zurück und fragt Jesus: *πόθεν εἶ σύ;* Er hat also den Gefangenen mit in den Palast hineingenommen: nicht vor dem Volke, sondern ganz im Stillen will er die Sache weiter erforschen. Die Frage: *πόθεν εἶ σύ*, ist sicher nicht so gemeint, wie in dem Homer so oft gefragt wird:

Τίς, πόθεν εἶς ἀνδρῶν; was Paulus noch annimmt, und selbst Calvin nicht ganz abweist. *Notandum autem est, quum rogat, unde sit Christus, non sciscitari de eius patria, sed hoc perinde valere, acsi dixisset: esne homo natus in terris, an Deus quispiam. Sic ergo hunc locum interpretor, quod metu numinis perculsus Pilatus inter sacrum, ut aiunt, et saxum haeserit.* Er hat aber schon lange erfahren, dass er aus Nazareth ist, und hat ihn um desswillen dem Herodes, dem Vierfürsten Galiläas, zum Gerichte zugesandt: das *πόθεν* empfängt aus den vorhergehenden Versen ein solches Licht, dass es nicht missverstanden werden kann. Seinen himmlischen Ursprung will er erkunden: er will wissen, welches Gottes Sohn, welcher Gott in Menschengestalt vor seinem Tribunal steht. Jesus schweigt auf

diese Frage: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. Warum thut er das?

Augustinus meint, um die Weissagung zu erfüllen von dem Schafe, das seinen Mund nicht aufthut. *Hoc silentium domini nostri Jesu Christi non semel factum, collatis omnium evangelistarum narrationibus reperitur, et apud principes sacerdotum et apud Herodem, quo eum, sicut Lucas indicat, miserat Pilatus audiendum et apud ipsum Pilatum: ut non frustra de illo prophetia processerit: sicut agnus coram tondente fuit sine voce, sic non aperuit os suum: tunc utique quando interrogantibus non respondit. Quamvis enim quibusdam interrogationibus saepius responderit: tamen propter illa, in quibus noluit respondere, ad hoc data est de agno similitudo, ut in suo silentio non reus, sed innocens haberetur. Cum ergo iudicaretur, ubicunque non aperuit os suum, sicut agnus non aperuit: id est, non sicut male sibi conscius, qui de peccatis convincebatur suis, sed sicut mansuetus, qui pro peccatis immolabatur alienis.* Allein diese Antwort des Kirchenvaters ist im Grunde betrachtet gar keine; er gesteht ja selbst zu, dass Christus während seines Leidens nicht konsequent vor seinen Richtern geschwiegen habe und hätte unbedingt also das Schweigen wie das Reden desselben in jedem einzelnen Falle motiviren müssen. Calvin glaubt, Christus antworte nicht, weil er fest entschlossen sei zu sterben und auf keinen Fall losgesprochen sein wolle. *Quod non respondet Christus, videri absurdum non debet: siquidem memoria tenemus, quod prius monui, non stetisse eum coram Pilato ad causam suam agendam, ut rei solent, qui absolvi cupiunt, sed potius ad subeundum iudicium. Nam eum suscepta nostra persona damnari oportuit. Haec ratio est, cur defensione abstineat, nec tamen pugnat Christi silentium cum Pauli sententia (1. Tim. 6, 13), ubi dicit: memento Christum sub Pilato edidisse bonam confessionem. Quantum enim satis erat, evangelii fidem illic asseruit: neque aliud fuit mors eius quam doctrinae ab ipso traditae obsignatio. Non defuit ergo legitimae confessioni Christus, sed tacuit quoad petendam absolutionem.* Starke in seiner Synopse, Kühnöl, Luthardt treten bei. Der Letztere bemerkt zu dieser Stelle: „wenn es sich um die nächste Absicht Jesu handelt, so müssen wir uns des Gesichtspunktes bewusst bleiben, von welchem uns der Evangelist diese Erzählung darstellt. Wie viel fehlt bei der Stimmung, in welcher Pilatus sich jetzt befand, so hätte nichts den furchtsam Gewordenen vermocht, über Jesus das Todesurtheil zu sprechen! Das sollte nicht sein. Es sollte des Pilatus Furcht dem Willen Gottes nicht störend in den Weg treten, und Jesus wollte weder Anlass noch den Schein des Anlasses geben, dass ihn Pilatus etwa aus Furcht los liesse. Darum also schweigt jetzt Jesus, damit geschehe, was geschehen sollte.“ Allein diesen Ausführungen muss ich ganz entschieden entgegentreten. Kann nicht geleugnet werden, dass Pilatus damit, dass er Jesum überantwortet, eine schwere Sünde begeht und wäre er vor dieser Sünde dadurch bewahrt worden, dass der Herr sich ihm als den Sohn Gottes bekannte, so weiss ich nicht, wie man das unschuldige Lamm Gottes grade wegen seines Schweigens entschuldigen kann. Ist das richtig, dass Gottes Wille nicht anders geschehen kann, als so, dass Jesus die Antwort auf Pilatus Frage schuldig bleibt, und dass der Landpfleger sich durch die Ueberantwortung Christi zum Tode schwer versündigt: so hat Jesus, der gekommen ist, den Menschen von der Sünde zu erlösen, durch sein Schweigen den Pilatus

sündigen lassen. Auf diese Weise kann die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses nun und nimmer erkauft werden! Hiesse das nicht: der Zweck heiligt das Mittel? Calvin weiss übrigens noch einen andern Grund: *adde, quod periculum erat, ne Christum absolveret Pilatus tanquam unum ex diis ficticiis, quemadmodum voluit eum Tiberius referre inter Romanorum deos. Merito itaque Christus stultam hanc superstitionem repudiat.* Er hat mit dieser Motivirung grosses Glück gehabt. Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lücke, Meyer u. A. zollen ihm Beifall. Jesus soll nicht antworten, weil, wenn er bejaht hätte, Gottes Sohn zu sein, der Römer ihn missverstanden oder gar nicht verstanden hätte, und weil, wenn er es verneint hätte, er nicht aus der Wahrheit gesprochen hätte. Es ist ja wahr, dass Pilatus mit dem Sohne Gottes falsche Begriffe verband, dass also eine einfache Antwort: ich bin es oder: ich bin es nicht, durchaus nicht angebracht war. Auch das wird man zugeben, dass jetzt nicht die Zeit da war, um die Begriffe des Heiden zu läutern, „aber," so sagt Luthardt sehr richtig, „sollte Jesus nicht in dieser wie in so mancher andern schwierigen Lage ein änigmatisches Wort haben finden können, das nach beiden Seiten hin gesichert einen Stachel in Pilatus zurückgelassen haben würde." Wie diese in der intellektuellen Beschaffenheit des Fragers den Grund zu dem Schweigen des Befragten finden, so Andere in der ethischen Beschaffenheit desselben. Euthymius steht schon auf dieser Seite: *οὐδὲ νῦν ἔμελλεν ὠφελήσειν, ἄνανδρος ὢν καὶ ψοφοδεής.* Olshausen hält es mit ihm. Christus schweigt, weil er weiss, dass Pilatus, wenn er ihm auch bekennt, dass er Gottes Sohn sei, nicht die sittliche Energie besitzt, den Kampf mit den Juden erfolgreich durchzukämpfen. Hiernach würde Jesus durch die Vorenthaltung seines Selbstzeugnisses den Landpfleger barmherzig vor schwererer Sünde bewahren. Allein hat Christus nicht schon in einem früheren Worte, den Mantel so weit gelüftet, dass jener in ihm den Gottgesandten, den vom Himmel her-Gekommenen erkennen sollte? Gerhard erklärt das Schweigen Christi daraus, dass demselben die Furcht des Pilatus missfällt, welche leider mit der Traurigkeit der Welt die allernächste Verwandtschaft hat. *Specialiter hoc loco respondere noluit Pilato, quia non amore pietatis et cognoscendae veritatis, sed supplicii timore quaesierat. Jam vero qui verbum audiunt, non ut veritatem agnoscant, sed solum ut poenas effugiant, apud illos omnis doctrina et admonitio est frustranea.* Allein nimmt der Landpfleger nicht ein persönliches Interesse an Christus? Nicht bloss die Furcht vor der Rache der Götter, sondern auch der tiefe Eindruck, welchen der Herr in seinem Gemüthe gemacht hatte, lässt ihn fragen: *πόθεν εἶ σύ;* Eine gewisse Empfänglichkeit ist also vorhanden: warum schweigt trotzdem der Gefragte? Luther antwortet: „Die Ursache ist die: er hat dem Pilatus allbereit Antwort gegeben, welche überflüssig genug war, Kap. 18, 37, aber Pilatus sprach höhnisch: was ist Wahrheit? Darum hat ihn Christus unwerth geachtet, dass er ihm weiter Unterricht geben sollte. Pilatus sollte auf die Worte und Werke Christi Achtung haben, und nicht fragen: von wannen bist du? Wenn er die Wahrheit von Christo gehört hätte, würde er wohl inne geworden sein, von wannen Christus wäre. Also antwortet Christus auch den Juden, Joh. 8, 25: da sie fragen, wer bist du? spricht er zu ihnen: erstlich, der ich mit euch rede, d. i. ich bin euer Prediger, wenn ihr das zuerst glaubt, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei. Wenn man aber zuvor wissen

will, wer Christus sei, und hernach um der Person willen glauben, so wird nichts daraus, wie denen geschah, von denen geschrieben steht, Matth. 13, 54—56. Denn so man das Evangelium messen will nach der Person, so ist es schon verloren!“ Hengstenberg vertritt dieselbe Ansicht. Er behauptet, das Schweigen Christi müsse überall denselben Grund haben: ein Satz, welchem ich durchaus nicht zustimmen kann. Wie sein Verbot, von seinen Wunderthaten zu schweigen, nicht überall aus demselben Grunde hervorgeht, so kann sein Schweigen auch verschiedene Gründe haben: es sind alle einzelnen Fälle genau zu prüfen. Pilatus war also „keiner Antwort werth. Er hatte früher es abgelehnt, von Jesu in die Erkenntniss der Wahrheit eingeführt zu werden, weil er ihr die Leidenschaften nicht opfern wollte, von denen seine Seele erfüllt war (18, 38). Sein ganzes Verhalten hatte gezeigt, dass er sein persönliches Interesse an die Spitze stellte und der Gerechtigkeit nur insofern Gehör gab, als sich dies mit seinem Interesse vertrug. Jesus durchschaute sein Herz und wusste, dass er unfähig war, auch der erkannten Wahrheit praktische Folge zu geben. Eine Pflicht des Bekenntnisses zu seiner Gottheit für die Oeffentlichkeit lag nicht vor. Er hatte sich schon vor dem Hohen Rathe feierlich als Sohn Gottes bekannt.“ Durchschaute Jesus aber das Herz des Pilatus, so ist es unbegreiflich, dass er das eine Mal Antwort stand und das andre Mal dieselbe verweigerte: oder hat sich der sittliche Zustand des Mannes so schnell geändert, dass er das eine Mal eine, und das andre Mal keine Antwort mehr verdiente? Soll Christus inkonsequent gehandelt haben? Ebrard vermuthet, das Schweigen habe darin seinen Grund, dass Jesus die Kompetenz des Pilatus zu dieser Frage nicht anerkenne: jener überschreite seine Vollmachten, halte sich nicht strenge innerhalb seiner amtlichen Befugnisse. Es mag richtig sein, dass der Gerichtsstuhl des heidnischen Statthalters nicht das Forum war, vor welchem Religionsfragen zu verhandeln waren: aber wir werden doch sagen müssen, konnte der Hoherath kein Todesurtheil aussprechen und vollziehen, ohne die Genehmigung des römischen Prokurators einzuholen, so musste derselbe, wenn er nicht ein willenloses Werkzeug, der Henkersknecht jener jüdischen Behörde sein sollte, auch Macht und Recht haben, in Sachen der Religion zu inquiriren. Ich glaube also nicht, dass Jesus die Antwort weigert, weil er den Römer für inkompetent hält, sondern weil er die Ueberzeugung hat, dass er zur Genüge instruirt ist. Die alten Ausleger haben das auch schon erkannt, nur nicht energisch festgehalten und geltend gemacht. Euthymius sagt bereits: *διότι, ὅπερ ἐζήτει μαθεῖν, ἔμαθεν, ὅτε ἤκουσεν, ὅτι ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Luther und Gerhard erinnern auch an dieses Wort und andre, welche die rechte Antwort schon enthalten auf die Frage: *πόθεν εἶ σύ;* Godet hat in der neueren Zeit nachdrücklich diesen Grund hervorgehoben; ich stimme ihm vollkommen bei. Wenn Pilatus nur hätte hören wollen, so hätte er diese Frage zu stellen gar nicht mehr Anlass gehabt: seinen ausserweltlichen, überweltlichen Ursprung hatte der Herr ihm auf das Unzweideutigste schon bekannt. Er hatte auf seine Frage also den Bescheid bereits empfangen und davon dass dieser Bescheid ein richtiger sei, hätte er, wenn er nur den Eindruck erwägen wollte, den er ganz unwillkürlich empfangen hatte, sich überzeugen können.

Da keine Antwort erfolgt, *λέγει — οὖν* wird besser auf Grund des Codex Sinaiticus und Vaticanus gestrichen — *αὐτῷ ὁ Πιλάτος· ἐμοὶ οὐ λαλεῖς.*

Die falsche Auffassung Hengstenbergs von dem Herzenszustande und dem Glaubensstande des Landpflegers verleitet ihn, diese Frage „halb bittend“ zu fassen: Olshausen, welcher bekanntlich in dem Römer einen edeln Menschen, einen halben Christen erkennt, lässt ihn in dem schweigenden Heilande nicht einen zürnenden Achilleus schauen, welcher Unheil über die Schiffe der Achäer bringt, sondern einen mit seinem Zorne ihn bedrohenden Gott in Menschengestalt: voll Erstaunen, voll Angst fragt er also: *ἐμοὶ οὐ λαλεῖς;* Luther sagt dagegen schon sehr richtig: „Pilatus wird zornig, dass Christus mit ihm nicht reden will, weil er der Richter ist, welcher Gewalt hat, und Christus dagegen ein armer Bettler ist, dazu gefangen und gebunden: trotzt und rühmt seine Gewalt wie ein Heide.“ Ihm folgen bis auf die beiden namhaft gemachten Ausleger alle Neueren. Lampe will freilich noch ausser dem Unwillen das Erstaunen, die Bewunderung heraus hören: *interrogationis forma subinnuit admirationem, quia causa silentii in tali, quem Pilatus innocentem invenerat, ignota erat, et simul indignationem, quia putabat se silentio sperni. Tam cito brutus Pilati pavor evanuerat. Cum severitate* fragt nach Bengel der Richter: er ist offenbar verletzt, gekränkt, empfindlich, er meint, wie Gerhard schon ausführt, nicht so respektvoll behandelt worden zu sein, als es ihm gebührte. Es geht ein jäher Wechsel in seiner Seelenstimmung vor: er, welcher so eben noch eine heilige Scheu, eine grosse Furcht vor Christus empfunden hat, bedroht ihn jetzt; gut sagt Euthymius: *καὶ φοβεῖται καὶ φοβεῖ, παροξυνθεὶς γάρ, διότι οὐδὲ αὐτῷ τῷ θάλποντι αὐτὸν ἀποκρίθη. Hinc apparet,* sagt Calvin, *terrorem illum, quo repente commotus fuit Pilatus, evanidum fuisse, nec habuisse vivas radices. Nunc enim timoris oblitus prosilit in superbum et immanem Dei contemptum. Perinde enim Christo minatur, acsi nullus esset in coelo iudex. Sed hoc profanis hominibus semper accidere necesse est, ut excusso Dei metu mox ad ingenium suum redeant. Unde etiam colligimus, non abs re vocari cor hominis fraudulentum (Jerem. 17,9). Nam quum illic insideat aliquis Dei metus, simul ebullit mera impietas. Quisquis ergo non regenitus est Dei spiritu, quamvis eius numen ad momentum revereri se ostendat, contrariis factis mox simulatum fuisse hunc timorem prodet. Jam in Pilato imaginem cernimus superbi hominis, quem sua ambitio ad insaniam adigit.* Dieser Umschwung in der Seele des Römers kann uns nicht Wunder nehmen: derselbe ist psychologisch ganz gut zu motiviren. Pilatus unterscheidet sich dadurch sehr vortheilhaft von dem Hohenpriester Kajaphas, welcher neben ihm als Richter in der Leidensgeschichte Christi die bedeutendste Rolle spielt, dass, während jener von Anfang an als ein zu jeder Ungerechtigkeit, zu dem himmelschreiendsten Justizmorde entschlossener Mann auftritt, der Seele des Römers jede Energie sowohl zum Guten als zum Bösen mangelt. Kajaphas gleicht einem festen, starren Felsen, was, wie im ersten Bande S. 15, bemerkt wurde, sein Name vielleicht schon bedeutet; Pilatus hingegen ist ein Rohr, welches, weil es ihm innerlich an dem rechten Marke fehlt, haltlos hin und her schwankt. Seine Unentschlossenheit, sein Verfallen von einem Extreme, konnte man fast sagen, in's andre, wenigstens aus Uebermuth in Furcht, aus Spott in Ernst, aus Hohn in Bewunderung offenbart sich jeden Augenblick. Er, der so eben erst scheu zu Jesus aufgeschaut hat, kann ihn sogleich hart anfahren: er, der eben von Schrecken überfallen wurde, dass er an einem Gottessohn sich vergangen habe, kann in einer sehr

kleinen Weile ihm das Wort in's Angesicht schleudern: *οὐκ οἶδας, ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε.* Die besten Codices — Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus — lesen diesen Satz so, Lampe, Meyer, Stier, Hengstenberg, Godet u. A. wollen ihn anders ordnen und zwar so, dass zuerst von dem Kreuzigen und dann von dem Losgeben die Rede ist, es würde hiernach zuerst gedroht und dann gelockt werden. Lachmann, Tischendorf halten sich natürlich an die Autorität der Handschriften: ist aus inneren Gründen, dieselbe zu missachten? Meyer meint, dem mechanischen Schreiber habe es näher gelegen, zuerst an das *ἀπολῦσαι* und dann erst an das *σταυρῶσαι* zu denken: wir fragen, wie so denn? Schrieb er ab, so lag es ihm doch am Nächsten, die Vorlage einfach zu übertragen. Dem gereizten Mann, bemerkt Meyer weiter, war es am Natürlichsten, zuerst *σταυρῶσαί σε* und dann *ἀπολῦσαί σε* zu sagen. Das ist doch sehr die Frage. Gut bemerkt Luthardt, welcher mit Lücke, ohne Bedenken der äusserlich am Besten bezeugten Lesart folgt: „die Aussicht auf Befreiung wirkt stärker als der Schrecken, und erst jene gibt diesem seine vollste Kraft.“ Pilatus hält dem Heilande also vor, dass er die Macht habe, ihn loszugeben und ihn zu kreuzigen, dass er nach Belieben, nach Willkür mit ihm verfahren könne und kein Hahn darnach krähe, dass somit sein Schicksal in seinen Händen ruhe. Er will ihm damit zu Gemüthe führen, wie thöricht und unüberlegt es von ihm sei, ihm eine Antwort zu verweigern, ihn durch seine Unwillfährigkeit und Zugeknöpftheit zu beleidigen. Die Aufregung, der Zorn verräth sich in diesem Worte, in welchem der Sprecher selbst das Geheimniss seines Herzens und seines Amtes verräth. Ja, er hat, so wie er andeutet, gewirthschaftet: Philo (leg. ad Caj. M. 2, 590) sagt von ihm: *τὸ τελευταῖον τοῦτο* (die Drohung der Juden, eine Gesandtschaft an den Kaiser Tiberius abgehen zu lassen) *μάλιστα αὐτὸν ἐξετράχυνε, καταδείσαντα μὴ τῷ ὄντι πρεσβευσάμενοι καὶ τῆς ἄλλης αὐτοῦ ἐπιτροπῆς ἐξελέγξωσι τὰς δωροδοκίας, τὰς ὕβρεις, τὰς ἁρπαγάς, τὰς αἰκίας, τὰς ἐπηρείας, τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὠμότητα διεξελθόντες.* Richtig sagt Calvin, *dum potentiam suam vult efferre, iustitiae laude et fama se privat. Christum fatetur innoxium: parem ergo latroni se facit, dum gloriatur, se posse eum iugulare. Sic tumultuari impias conscientias necesse est, in quibus non regnat fides et vera Dei cognitio et illic varios carnis affectus inter se confligere. Et Deus hoc modo praeclare se de hominum superbia ulciscitur: dum fines suos transiliunt, ut sibi immensam potentiam usurpent, iniustitiae ultro se damnantes summo probro et infamia se afficiunt. Quare nulla maior quam superbiae coecitas: nec mirum, ut pote quae manum Dei, contra quam impingit, sentiat ultricem. Quare meminerimus, non esse temere exsultandum in futilibus iactantiis, ne ridiculi fiamus: praesertim qui in sublimi gradu locati sunt, modeste se contineant, nec eos pudeat Deo subiici et legibus esse obnoxios.* Das Renommiren ist ein gefährliches Ding, man kann sich damit selbst sehr leicht um alles Renommée bringen und sich schlechter machen, als man in der That ist. Pilatus spricht hier so, als ob er sich kein Gewissen daraus mache, einen Unschuldigen loszugeben oder zu verdammen, und wir wissen doch recht gut, wie schwer es ihm angeht, wie sehr sein besseres Gefühl sich gegen den ihm zugemutheten Justizmord sträubt. Ambrosius ruft in seinem 20. Sermone über den Psalm 119: *audite, quid iudex iniquitatis loquatur. Potestatem habeo crucifigendi te et*

potestatem habeo absolvendi te. Mala potestas, licere, quod noceat, potestas illa tenebrarum est. — bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit et domesticae proposito voluntatis, sed iuxta leges et iura pronunciat, scitis iuris obtemperat, propriae voluntati non indulget.

Auf Jesus kann dieser Vorhalt des Landpflegers selbstverständlich nicht den geringsten Eindruck machen: er weiss, worum es sich handelt und hat sein ganzes Verhalten wohl überlegt. Wie er mit Absicht geschwiegen hat vordem, so thut er jetzt mit Absicht seinen Mund wieder ein Mal auf. Er antwortet: *οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ' ἐμοῦ, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδούς* (so wird statt *παραδιδούς* mit dem Codex Sinaiticus und Vaticanus zu lesen sein) *μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.* Warum redet der Heiland jetzt? Warum verharrt er nicht in seinem erhabenen Schweigen? Etwas in der Frage des Landpflegers bestimmt ihn, sein Schweigen zu brechen: dieser hatte seiner Macht sich gerühmt und sie als blanke Willkür verkündet, dagegen wendet sich diese Antwort. Luther leitet gut so ein: „dieses ist auch eine starke Warnung. Denn Pilatus vergreift sich hier zu weit und lässt seiner Gewalt halben sich bedünken (wie weltliche Obrigkeit mit solcher Hoffahrt sich sehr viel versündigt), es stehe die Sache in seinen Händen, dass er thun und lassen möge, was er wolle. Nein, spricht Christus, Pilate, du thust ihm zuviel, halt Mass! Hast du Gewalt, so hast du sie nicht von dir selbst, sie kommt von oben herab. (Er spricht nicht: du hast keine Gewalt über mich, sondern, du hast Gewalt, wie du sagst, aber du hast sie nicht von dir selbst.) Darum brauche derselben, dass du davon wissest Antwort zu geben." Den vermessenen Stolz des Römers will Jesus offenbar auf das Haupt treffen: er soll aber nicht sowohl der Verantwortung sich bewusst werden, welche er als ein mit Vollmachten ausgerüsteter Beamter auf sich liegen hat, sondern vielmehr dessen eingedenk sein, dass er nur Macht über den Herrn besitzt, weil eine höhere Macht sie ihm verliehen hat. Nicht irgend eines Menschen Willkür entscheidet über Jesu Geschick, sondern der Rathschluss seines himmlischen Vaters legt seines Sohnes Leben in der Menschen Hände. Mit Recht erinnert Hengstenberg an Jesaj. 10, 15: darf sich rühmen die Axt wider den, der damit hauet, oder sich erheben die Säge wider den, der sie schwinget! Nicht der Herr des Geschickes Christi, sondern nur das Werkzeug in der Hand Gottes ist Pilatus, das soll er wissen, damit er jetzt Bescheidenheit lerne und später darin seinen Trost finde, wenn sein Gewissen ihn anklagt und verdammt, das sollen auch wir wissen, damit wir ja nicht auf den Gedanken verfallen, dass Christi Tod von irgend eines Menschen Willkür, von irgend einem Zufalle habe abgehangen. Es war Gottes Rathschluss, Verordnung und Bestimmung. Jesus spricht: *οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ' ἐμοῦ, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον.* Weil in dem Texte kein *ἄν* bei *εἶχες* steht, will Buttmann (Studien und Kritiken 1858, 501) diesen Satz so gefasst wissen: du hattest (nämlich, als du die Anklage gegen mich aufnahmst) keine Gewalt über mich, es sei denn, dass sie dir von Gott dazu verliehen war. „Aber," entgegnet Meyer mit Recht, „abgesehen von dieser nothdürftig herbeigezogenen, näheren Zeitbestimmung des *εἶχες*, so bildet ja gerade der zweifellose Besitz der *ἐξουσία* die Voraussetzung des folgenden *διὰ τοῦτο.*" Buttmann gibt übrigens schliesslich die gewöhnliche Lesart auf und schreibt *ἔχεις*: aber die recipirte Lesart lässt sich nicht entfernen. Das *ἄν* kann bei dem

Imperfekt im Hauptsatze fehlen, wie Winer 273 bemerkt, er übersetzt desshalb: du hättest nicht — wenn dir nicht gegeben worden wäre und verweist auf Act. 26, 32. Rom. 7, 7. Vgl. ausserdem Kühner's Grammatik § 311, 14. Besser aber beruft sich Meyer auf Kühner zu Xenophons Anab. 7, 6, 21: *indicativus imperfecti sine ἄν hoc loco in firmissima asseveratione longe est aptissimus* und Stallbaum zu Plato's Sympos. p. 190 C. Der Herr leugnet nicht, dass Pilatus *ἐξουσίαν* besitze, nicht bloss in Bezug auf ihn, sondern ganz bestimmt gegen ihn, *κατ' ἐμοῦ* wird in diesem Sinne zu nehmen sein, dass er mit seiner Macht ihm schädlich werden kann. Es ist die Frage aufgeworfen worden, was hier unter *ἐξουσία* zu verstehen sei, ob die *potentia*, welche seinem Amte anklebt, oder die *facultas*, welche er als Inhaber von *potentia* besitzt, mit anderm Wort, ob *ἐξουσία* die obrigkeitliche, objektive Macht, die ihm *ex iure* eignet, oder die willkürliche, subjektive, die ihm *ex facto* zusteht, bezeichne. Der Zusammenhang entscheidet für die letztere Bedeutung: denn Pilatus hatte sich nicht mit dem Amte gebrüstet, welches ihm gegeben war, und konnte das auch nicht, denn dasselbe war ihm nicht gegeben worden, um damit nach Willkür in dem Lande zu schalten und zu walten, sondern um Gerechtigkeit zu üben, die unschuldig Gefangenen zu erledigen und die überführten Verbrecher zu bestrafen. Als ein Mann, welcher nicht an sein heiliges Amt dachte, sondern nur an die Macht, welche er durch Missbrauch seines Amtes ausüben konnte, hatte er vorher gesprochen. Pilatus wäre aber nicht in der Lage, dem Herrn gegenüber etwas verfügen zu können, wenn es ihm nicht gegeben wäre. Merkwürdig ist, dass wir nicht lesen: *εἰ μὴ ἦν δεδομένη*, sondern das Neutrum hier antreffen: dasselbe ist hier gewählt, nicht, wie Augustinus meint, weil dadurch angedeutet werden soll, dass die *ἐξουσία* nicht sehr bedeutend ist *(hoc ipsum quidquid est)*, sondern weil eben nicht von der *ἐξουσία* als Amt die Rede ist, sondern von dem *ἔχειν ἐξουσίαν*, von dem Machthaben, wie Bengel schon ganz richtig bemerkt: *datum erat habere potestatem.* Nicht die mindeste Macht — man übersehe nicht das hinzugefügte *οὐδεμίαν* — besässe der Statthalter, wenn es ihm nicht gegeben wäre, ihn in seiner Macht zu haben. Ein *δεδομένον* ist es: wer hat es aber ihm gegeben? Semler und Bolten antworten: das Synedrium — aber Pilatus hat nicht von dorther seine Vollmachten empfangen: Usteri spricht von dem römischen Kaiser — allein derselbe hat doch nicht alles so gelenkt und geleitet, dass Christus vor seinem Richtstuhle steht, um von ihm entweder losgelassen oder gekreuzigt zu werden? Es kann keinem Zweifel unterliegen, *ἄνωθεν* ist hier zu nehmen, wie 3, 31: es steht dem *ἐντεῦθεν* Joh. 18, 36 gegenüber. Der Gott, welcher auch nach den Anschauungen der Heiden oben in dem Himmel wohnt, hat es so geordnet, dass er jetzt Macht hat, über ihn zu entscheiden. Mit *διὰ τοῦτο* wird nun der Satz angeknüpft: *ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.* Kühnöl hilft sich über das *διὰ τοῦτο* in der allereinfachsten Weise hinweg: er bemerkt nämlich: *διὰ τοῦτο non commode reddi potest propterea, nam non facile perspicitur, quomodo exinde quod Pilatus non haberet in Jesum potestatem, nisi ei divinitus concessa esset, hoc sequatur, gravius peccasse eos, qui Jesum procuratori tradidissent. Imo διὰ τοῦτο, ut hebr.* לָכֵן *Jud. 8, 7, al. est mera transeundi formula, adeoque in versione omittenda*, cf. Matth. 13, 52. Kühnöl täuscht sich vollständig, aber die meisten Ausleger halten es stillschweigend mit ihm, denn sie sehen bei

ihren Erklärungen von dem *διὰ τοῦτο* ganz ab und geben sich ausserordentlich wenig Mühe zu ermitteln, warum der, welcher den Erlöser dem Pilatus überantwortet habe, grössere Sünde habe.

Wer ist aber dieser *ὁ παραδούς μέ σοι?* Weil in dem Evangelium des Johannes sonst immer von Judas nur gesagt wird, dass er Jesum verrathen habe, will Ewald unter dem *παραδούς* hier auch diesen Jünger wieder verstehen: andre Ausleger, z. B. Lampe denken auch an ihn, nur nicht ausschliesslich. Allein, wenn Christus ihn meinte, so hätte er den Verräther anders bezeichnen müssen, denn Pilatus kannte ihn nicht und hatte auch nicht aus seiner Hand, sondern aus der Hand des Kajaphas den Gefangenen erhalten. Am Nächsten liegt es, an diesen Hohenpriester zu denken, Bengel sagt: *hic erat Caiphas*; Hengstenberg, Stier, Meyer, Luthardt u. A. folgen. Andre verstehen den Kajaphas nicht allein, sondern denken weiter an das ganze Synedrium, wie z. B. Olshausen, Baumgarten-Crusius, Andere wieder wie z. B. Luther, de Wette, Lücke, Tholuck, Steinmeyer, Godet schliesslich noch an das ganze Volk. Allein man muss doch wohl im Auge behalten, dass erstens mit der Sünde einer Person nicht die Sünde einer ganzen Menge, eines ganzen Volkes, sondern mit der einen individuellen eine andere individuelle am Besten verglichen wird und dass zweitens nicht alle Synedristen, geschweige denn das ganze Volk mit dem Kajaphas in gleicher Verdammniss war. Kajaphas ist, wie wir uns früher schon überzeugt haben, der intellektuelle Urheber des Komplottes wider den Heiland: er hat, wie wir ganz besonders aus dem johanneischen Evangelium erfahren, zuerst das Wort ausgesprochen, dass Christus sterben müsse. Er ist das Haupt der antichristlichen Partei, die Seele der ganzen Bewegung. Seine Sünde ist weit grösser als des Pilatus Sünde, sagt Jesus hier aus, der Richter der Lebendigen und der Todten. Augustinus meint nun, um desswillen sei des Ueberlieferers Sünde grösser, weil Pilatus nicht mit solchem Eifer vorgehe. *Ille quippe me tuae potestati tradidit invidendo, tu vero eandem potestatem in me exserturus es metuendo. Nec timendo quidem, praesertim innocentem, homo hominem debet occidere: sed tamen id zelando facere, magis malum est, quam timendo.* Pilatus hatte nicht die Entschlossenheit, den Mannesmuth, für den Unschuldigen mit seinem Leben einzustehen, er sündigte aus Schwachheit, während Kajaphas den entschiedensten Willen hatte. Luther erinnert daran: „das ist so viel geredet: der Christum überantwortet, der ist ein grösserer Sünder, denn der die That begeht: die Juden sind ärger, denn die Heiden; Hannas und Kajaphas ärger denn Pilatus. Pilatus lässt Christum kreuzigen und thut solches aus Furcht: in ihm ist kein Hass noch Neid, keine Bosheit, sondern nur Furcht, dass er sich besorgt vor dem Kaiser; die Juden aber verfolgen und überantworten Christum aus Bosheit und Hass wider ihn. Da siehst du, dass Christus das Werk urtheilt nach dem Herzen und nicht nach dem äusserlichen Schein und Ansehen.“ Grotius findet, dass Pilatus weder mit solchem festen Willen, noch mit solchem klaren Wissen wie die Juden an dem Herrn sich versündigt: eine gewisse Unwissenheit komme ihm zu gut. *Relatio est ad aliquid, quod subticetur, sed quod facile ex dictis intelligi potest. Ideo qui talis sum, cuius curam tam peculiarem gerat Deus, quod scilicet Judaei ex vaticiniis scire possunt, tu non aeque potes, nec aeque teneris.* Aehnlich bemerkt Bengel zu *διὰ τοῦτο, quia me non plane nosti*, und weiter *Pilatus qualicunque mentione filii Dei audita, timuit,*

Caiphas, cum Jesum ex ipso audisset Dei filium, eum blasphemum dixit et mortis reum iudicavit. Der Römer, welcher durchaus nicht gegen den Herrn wie Kajaphas mit Drohen und Morden schnaubte, auch von ihm nichts weiter wusste, als er in diesen kurzen Stunden erfahren hatte, war den Verhältnissen zudem nicht gewachsen: die Lage war so verwickelt schon und wurde, was Jesus bei seinem Urtheilsspruche schon vorauswusste und mit in Rechnung zog, in der Folge noch so verwickelt, dass der Landpfleger nur die Wahl hatte, entweder das Todesurtheil über Jesum zu fällen oder selbst in das Gericht und die Ungnade des Kaisers zu fallen. Baumgarten-Crusius, Lücke, de Wette, Lange, Neander, Tholuck u. A. mehr machen nachdrücklich auf diese bösen Umstände aufmerksam. Wer wollte leugnen, dass Alles, was da zur Entschuldigung des Pilatus beigebracht worden ist, wahr ist? Er hatte keinen Groll wider den Herrn, kannte ihn nicht genauer und wusste nichts von den Weissagungen des Alten Testamentes und befand sich in einer ganz verzweifelten Lage: aber lässt sich *διὰ τοῦτο* damit abfinden? Was Kühnöl offen erklärt, das thun im Stillen alle diese Theologen: sie gehen um *διὰ τοῦτο* herum. Es ist so gut, als wenn es gar nicht geredet wäre. Aber ist das Recht? Darin, dass Pilatus nur eine Gewalt über Jesum hat, die ihm gegeben ist, findet der Herr den Grund, dass seine Sünde leichter ist, als die Sünde der Ueberlieferer. Calvin sucht dem *διὰ τοῦτο* so gerecht zu werden: *putant*, sagt er, *Judaeos maioris culpae reos fieri quam Pilatum, quia scelerato odio et perfida malitia contra iustum grassentur et quidem privati homines, nec legitimo imperio praediti. Ego vero aliter hac circumstantia gravius et minus excusabile esse eorum crimen existimo, quia imperium divinitus constitutum suae libidini servire cogunt. Magnum enim sacrilegium est, sancti Dei ordinatione ad quodvis nefas abuti. Jure detestabilis est latro, qui miserum viatorem iugulat manu sua, sed qui praetextu iudicii insontem occidit, magis sceleratus.* Allein befriedigen kann das nicht: denn der Nerv des *διὰ τοῦτο* ist nicht blossgelegt. Er kann nur darin liegen, dass die Sünde des Pilatus darum kleiner ist als die des Ueberlieferers, weil derselbe sich nicht die Macht über den Herrn angemasst hat, sondern sie ihm durch Gottes Ordnung gegeben ist. Wir meinen mit Luthardt, Hengstenberg, Meyer u. A., dass der Gegensatz zu dem *δεδομένον* etwas ist, welches man sich selbst nimmt, auf eigene Verantwortung angreift, *ex motu proprio* unternimmt. *Ὁ παραδούς* hat gehandelt als freie Person, als Herr seiner Entschlüsse und seiner Thaten: es stand in seiner Macht, das *παραδιδόναι* vorzunehmen oder zu unterlassen. Nichts hat den Kajaphas genöthigt, seine Hand an den Heiland zu legen, im Gegentheil war genug da, was ihn hätte bestimmen können und sollen, seine Hand von ihm zu lassen. Eine einzigartige Thätigkeit hat der Mann aus Nazareth in dem heiligen Lande entfaltet. Wunder hat er gewirkt, wie sie seit Jahrhunderten nicht geschehen waren, wie keiner der alten Propheten! Seine Worte sind ebenso wunderbar, wie seine Werke! Wie einfach und wie tief zugleich, wie holdselig und wie gewaltig zu gleicher Zeit! So hat noch kein Mensch geredet! Das Gerücht, dass ein grosser Prophet auferstanden sei, hat sich verbreitet: dass der Prophet der Messias sei, den man erwartete, ward immer mehr geglaubt, nicht bloss vom Volke, sondern auch von Mitgliedern des Hohenrathes. Was nöthigte in aller Welt den Kajaphas gegen diesen Mann vorzugehen, wie einen gemeinen Verbrecher ihn, der sich als Christus,

als den Sohn Gottes zu erkennen gegeben hatte, zu fangen und dem römischen Landpfleger zu überantworten, dass er ihn tödte? Motive der schlimmsten, niedrigsten Art sind es gewesen, die den Kajaphas leiteten. Er hat eingegriffen, wo er keinen Auftrag hatte; er hat eine Macht über den Herrn sich mit Gewalt angemasst, welche Gott ihm nicht anvertraut hatte. Ganz anders liegt die Sache mit Pilatus. Er hat seine Häscher nicht ausgeschickt, um den Unschuldigen zu ergreifen: er hat sich wegen seines tragenden Amtes dem ganzen Handel nicht entziehen können. Wie gerne hätte er es gethan! Aber er kann nicht: Gott hat ihn an eine Stelle gesetzt, dass er hier mitwirken muss. Gott hat die Juden den Römern unterworfen und ihnen die Halsgerichtsbarkeit entzogen: Gott hat ihn in das Land der Juden gebracht, seine Pflicht und Schuldigkeit ist es, die Ankläger, welche man vor seinen Richtstuhl bringt, anzuhören und zu untersuchen. Er kann diese Ankläger nicht einfach abweisen: es sind nicht Privatpersonen, Prozessmacher, es ist der oberste inländische Gerichtshof, der ein unbestreitbares Recht hat zu fordern, dass er ihm Gehör schenke: er ist gebunden, von oben her, von Gott mit der Macht bekleidet, welche in richtigem Rechtsgange jetzt wider Christus angerufen wird. Meyer, welchem im Wesentlichen Hengstenberg, Godet, Luthardt zustimmen, sagt treffend: „Pilatus steht vor Jesu mit der *ἐξουσία* ihn zu verderben; von Gott aber hat er diese Gewalt und er hätte sie nicht, wenn ihn Gott nicht zur Vollziehung seines Verhängnisses über Jesum bestimmt hätte. Desshalb aber (*διὰ τοῦτο*), weil er nämlich hier nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern als Organ des göttlichen Verhängnisses handelt, ist er zwar nicht von Sünde frei, da er Jesum wider seine Ueberzeugung, dass dieser unschuldig sei, verurtheilt, aber grösser an Schuld ist die Sünde des Ueberlieferers, da nicht diesem, sondern dem Pilatus die *ἐξουσία* gegen ihn von Gott gegeben ist. Die logische Richtigkeit des *διὰ τοῦτο* beruht darin, dass der *παραδιδούς μέ σοι* der Hohepriester ist, welchem mithin über ihn, den Messias, keine Gewalt von Gott gegeben ist; dem Pilatus hingegen, dem römischen Machthaber, ist diese Gewalt verliehen, weil er als Träger der höchsten obrigkeitlichen Macht die gottgeordnete Befugniss hat, über Jeden, der vor sein Forum gebracht wird, also auch über den als Kronprätendenten verklagten und überlieferten Messias zu entscheiden.“

Nicht zu begreifen ist es, dass einige Ausleger dieses Wort Christi so fassen, als ob dasselbe dem Pilatus eine vollständige Indemnität ertheile, und diejenigen, welche von einer Schuld desselben reden, als Männer von kleinem Herzen und beschränktem Verstande darstellen, welchen jeder Sinn für die grossartige, barmherzige Milde Jesu Christi abgehe. Sie eifern aber offenbar mit Unverstand. Wir verstehen es sehr gut, dass der Heiland am Kreuze für alle seine Widersacher um Vergebung bitten kann, aber das würde uns ganz unfassbar sein, wie er den Landpfleger von jeder Versündigung freisprechen sollte. Jenes Gebet um Vergebung für sie, wäre sinnlos, denn es gäbe ja dann nichts zu vergeben, die Vergebung fiele also vollständig fort, wenn nicht auch auf ihnen, von denen gesagt werden kann, sie wissen nicht, was sie thun, eine Sündenschuld ruhte. Dieses Wort, so verstanden, wie jene wollen, würde allen eine Absolution ertheilen, welche sich ängstigen, dass sie in schwierigen Lagen unterlegen sind, und offen erklären, kein Mensch begeht eine Sünde, welcher durch seine Schwäche

zu Fall kommt. Von Schwachheitssünde dürfte dann in Wahrheit nicht mehr geredet werden. Ich muss gestehen, wenn dieses Wort den Sinn hätte, so stände die sittliche Anschauung Christi unter dem Niveau des Virgilius, welcher Aeneis 6, 95 mahnt:

tu ne cede malis, sed contra audentior ito!

Jesus sagt hier aber gar nicht aus, was jene Leute ihn sagen lassen: sie haben augenscheinlich sein Wort nur sehr oberflächlich angesehen. Er spricht: *ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει;* steht dem *μείζονα* etwa gegenüber *οὐδεμίαν*? Sehr richtig bemerkt Augustinus schon im Einverständnisse mit Chrysostomus: *ideo non ait verax magister: qui me tradidit tibi, ipse habet peccatum, tamquam ille non haberet: sed ait: maius habet peccatum, ut etiam se habere intelligeret. Neque enim propterea illud nullum est, quia hoc maius est.* Luther, Calvin, Gerhard, Lampe, Bengel, Baumgarten-Crusius, Kühnöl, Lücke, Tholuck, Godet u. A. sind derselben Ansicht.

Wie wird der Römer dieses seinen Stolz beugende und ihn vor Sünde warnende Wort aufnehmen? Hat ihn vorher das Schweigen Christi verdrossen, wird ihn dieses Reden nicht erst recht aufbringen? Richtet sich der, über welchen er zu Gericht sitzt, nicht vor ihm auf, um über ihn selbst das Gericht zu halten? Der Evangelist berichtet: *ἐκ τούτου ἐζήτει ὁ Πιλάτος ἀπολῦσαι αὐτόν.* *Quamvis*, sagt Calvin, *nec cordate se gerat Pilatus, et ambitione magis quam iustitiae studio regatur ideoque misere vacillet, laudanda tamen eius modestia, quod severe a Christo reprehensus non succenset, imo ad eum liberandum magis inclinat. Iudex est et tamen mansueto animo reum patitur esse censorem suum. Vix certe centesimus quisque reperietur, qui obiurgationem tam placide ab aliquo aequali suo ferat.* Pilatus ist nicht im Geringsten erbittert durch das ihn so schwer treffende Wort: ein guter Kern ist in ihm und Luther hat gar nicht mit Unrecht in ihm „ein Bild aller Heiligen, welche vor der Welt heilig sind und haben nicht Gottes Wort, Glauben und Christum“ gesehen. Er suchte Jesum loszulassen, schreibt Johannes, gibt aber leider nicht an, welche Mittel er erwählte, welche Wege er einschlug. Meyer schliesst aus dem Imperfekte *ἐζήτει*, dass der Versuch, welchen er machte, unvollendet blieb, über die ersten Anfänge nicht hinauskam: allein, wie das aus dem *ἐζήτει* hervorgehen soll, weiss ich ebenso wenig als Steinmeyer: das Imperfekt kann eben so gut andeuten, dass er wiederholt, beharrlich Versuche zur Rettung machte. In dem Palast war, wie wir uns entsinnen, der Landpfleger mit dem Heilande wieder hineingegangen, um ihn zu fragen: *πόθεν εἶ σύ;* macht er einen neuen Versuch und begegnet das Volk demselben sofort mit lautem Geschrei, so kann er, um diesen Versuch anzustellen, nicht in dem Palaste geblieben, sondern muss wieder vor denselben getreten sein. Wir empfangen hier einen wichtigen Fingerweis: erwähnt Johannes dieses letzte Herauskommen des Landespflegers nicht, obschon es stattgefunden haben muss, so gibt er uns damit die Erlaubniss, auch an andern Stellen einen von ihm nicht angegebenen Wechsel des Schauplatzes vorauszusetzen. Sehr nahe liegt es, dass die Hohenpriester, die den Pilatus scharf beobachteten, als er wieder hervortrat, um den Erfolg des Verhöres zu erkennen, es mit Schrecken gewahr wurden, dass ein Ernst und eine Entschlossenheit sich in seinem Angesichte zeigte, welche bis dahin noch nicht ihnen aufgefallen war. Auch das scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass er,

zu einem energischen Handeln endlich entschlossen, nicht mehr dem Volke die Entscheidung liess, was mit Jesus geschehen solle, sondern nun, da er sich völlig von der Unschuld des Angeklagten überzeugt hatte, mit kurzen, scharfen, peremptorischen Worten die Anklage niederschlug und seinen Entschluss, den Unschuldigen in Freiheit zu setzen, verkündete. Steinmeyer tritt hierfür entschieden ein. Der Evangelist schreibt: ἐκ τούτου ἐζήτει: was will er mit diesem ἐκ τούτου? Augustinus bemerkt dazu: *quid est hoc, quod dictum est: exinde, quasi antea non quaerebat? Lege superiora, et invenies, iam dudum eum quaerere dimittere Jesum. Exinde itaque intelligendum est propter hoc, id est, ex hac causa, ne haberet peccatum occidendo innocentem sibi traditum, quamvis minus peccans quam Judaei, qui eum illi tradiderunt occidendum. Exinde ergo, id est, ideo ne hoc peccatum faceret, non nunc primum, sed ab initio quaerebat eum dimittere.* Glöckler, Meyer, Stier, Lange, Luthardt ebenso. Lampe, Baumgarten-Crusius, Godet wollen ἐκ τούτου sowohl causal als temporal nehmen: Luther, Gerhard, de Wette, Hengstenberg, Steinmeyer verstehen es „von da an". Wir können den Letzteren nur Recht geben: ἐκ τούτου kommt in dem johanneischen Evangelium nämlich nur in diesem Sinne noch ein Mal vor 6, 66. Die Schwierigkeit bleibt, man mag ἐκ τούτου so oder so fassen, dass der Evangelist schreibt ἐζήτει und nicht, was man erwarten sollte, μᾶλλον ἐζήτει, denn er hat ja schon von so manchem Versuche des Landpflegers, Jesum loszugeben, erzählt. Sehr viele Ausleger denken, was sie vermissen, einfach dazu, so schon Augustinus, neuerdings wieder Lampe, Kühnöl. Aber offenbar betrachtet der Evangelist diesen Versuch als einen ersten; inwiefern ist er das? Lücke, welchem de Wette beifällt, meint, vorher scheine er dem Johannes nur ein Spiel damit getrieben zu haben, jetzt sei es ihm aber bitterer, voller Ernst: allein wie eine Katze mit der Maus, so hat er wahrlich bisher nicht mit Jesus sein loses Spiel getrieben. Wir sagen wohl besser mit Hengstenberg, welchem auch Godet zustimmt: „die Weglassung (jenes desiderirten μᾶλλον nämlich) beruht auf der Anschauung, dass gegen das jetzige Streben des Pilatus das frühere nicht in Betracht kam. Das konnte Johannes nur dann wissen, wenn Pilatus den jetzigen Ernst seines Strebens, aus dem Prätorium zu den Juden heraustretend, in recht eklatanter Weise kund gegeben hatte." Gegen diesen neuen Rettungsversuch stachen die früheren so sehr ab, dass sie gar nicht mehr als Rettungsversuche erschienen. Er machte jetzt die stärksten, verzweifeltsten Anstrengungen, den Heiland aus den Händen der blutgierigen Juden herauszureissen. Wenn die neuere Kritik aus diesem Umstande, dass in der johanneischen Darstellung die Blutschuld in ganz auffallender Weise auf die Juden gewälzt wird, einen Beweis gegen die geschichtliche Wahrheit der Berichterstattung und ein Zeichen der bewussten Absicht, der Tendenz, welcher dieses Evangelium seinen Ursprung verdanken soll, erkennen, so befindet sie sich im Unrecht. Auch die andern Evangelien, zu denen noch die Reden des Apostel Petrus in der Apostelgeschichte (3, 13 ff.) hinzutreten, bestätigen es, dass Pilatus frei ist von jeder Animosität wider Christum, und ihn nur widerwillig in den Tod dahingegeben hat.

Die Juden mochten in der ganzen Erscheinung des Pilatus sofort eine auffallende Veränderung wahrgenommen haben, sie sollten sich bald überzeugen, dass sie sich nicht getäuscht hatten. Er verkündete ihnen jetzt

seinen festen Entschluss, den Herrn frei zu geben. Allerdings erzählt Johannes dieses uns nicht: aber dass es jetzt und so geschehen sein muss, erhellt aus dem, was die Juden schreien. Johannes berichtet von ihnen: *ἔκραζον λέγοντες· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.* Die Juden, welche mit ihrer letzten Anklage, in der sie auf Grund ihres Gesetzes Jesum als einen Religionsspötter und Gotteslästerer angaben, gründlich abgeblitzt sind, greifen auf die schon ein Mal erhobene Anklage zurück. Sie verklagen ihn als einen Staatsumwerfer, als einen Römerfeind und, um ihrer Anklage mehr Schärfe zu verleihen, erneuern sie ihre alte Anklage wider Christum in der Form einer Klage über den Richter, sie verklagen den Angeklagten und zugleich den Richter. Sie greifen offenbar zu dem letzten Mittel: den verzweifelten Anstrengungen des Statthalters setzen sie mit satanischer Klugheit ihre verzweifeltsten Anstrengungen entgegen. Sie greifen zu Drohungen, verdächtigen seine loyalen Gesinnungen gegen den Herrn, welcher ihn in das Land geschickt hat, dass er sein Stellvertreter hier sei, und setzen, wenn er jetzt nicht hören will, eine Anklage vor dem Throne des Kaisers in Aussicht. *Quin tacite*, sagt Lampe richtig, *comminantur, se totum hoc negotium, in damnum Pilati, ad Caesarem perlaturos esse.* Dass er Jesum losgeben will, haben sie gehört: er kann es nicht thun, er darf es nicht wagen, wenn er anders noch *φίλος τοῦ Καίσαρος* sein will. Es ist hier nicht mit Lampe, Wetstein, Tholuck *φίλος τοῦ Καίσαρος* als Ehrenprädikat zu fassen. Die römischen Kaiser pflegten damals allerdings angesehene und ihnen werthe Männer mit diesem Titel zu schmücken, wie wir aus Suetonius, Calig. 3, Nero 5, Galba 7, Philo in Flaccum (Mang. 2, 517 *ὁ Φλάκκος οὗτος, ἐν τοῖς ἑταίροις κριθεὶς παρὰ Τιβερίῳ*) erfahren, und eine *cohors amicorum* um sich zu sammeln: wir wissen aber nicht, dass Pilatus diesen Titel erlangt hatte. Als Adjektivum und nicht als Substantiv ist *φίλος* hier zu verstehen, so schon Euthymius, welcher es mit *εὔνους* umschreibt, Kühnöl, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Lücke, Meyer u. A. Pilatus ist kein treuer Unterthan des Tiberius, ist ihm nicht hold und gewärtig, wie er es doch vor allen Dingen sein sollte, wenn er Jesum, wie er vorhat, frei lässt: er gibt sich deutlich als Feind des Kaisers zu erkennen, wenn er ihn nicht zum Kreuzestode verurtheilt: wie so? Sie lassen es ihn nicht rathen, sondern begründen ihre Beschwerde, ihre Drohung. *Πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.* Ein *γάρ* erwarten wir nach *πᾶς*, denn einen Grund soll offenbar dieser Satz beibringen: allein es fehlt und zwar mit gutem Grunde. Bengel bemerkt sehr richtig: *non addito enim orationi ἀποτομίαν et vim addunt.* Sie sind in Aufregung, in Wuth, sie stossen desshalb diese Sätze einzeln, ohne Zusammenhang heraus. Dass Christus sich zum Könige mache, nehmen sie als unbestreitbar an, das ist die Basis, von welcher aus sie ihren Angriff vornehmen. Sie sprechen nicht mehr von einem Könige der Juden, sondern lassen es bei dem Könige ohne nähere Definition bewenden. Fast sollte man glauben, dass sie so sprechen, weil sie von dem Landpfleger vernommen haben, wie der Angeklagte sich allerdings auch vor ihm als einen König deklarirt habe, freilich nicht als einen politischen, weltlichen König, sondern als einen geistlichen, sittlich-religiösen. Ihnen genügt es, dass er überhaupt sich einen König genannt hat: jeder, welcher in irgend einer Weise sich zum Könige macht, *ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.*

Euthymius versteht dieses *ἀντιλέγει* schon gleich *ἀνταίρει*, Gerhard, Grotius, Lampe, Kühnöl, de Wette u. A. folgen. Allein nothwendig ist es nicht, dieses *ἀντιλέγειν* auch als ein thätliches Sichwidersetzen, als ein Sichauflehnen mit Thaten zu nehmen: wir können bei der ersten Bedeutung des Wortes stehen bleiben; der erklärt sich mit seinen Worten gegen den Kaiser, der sich selbst zum Könige macht, sich selbst als König proklamirt, so Meyer, Hengstenberg, Luthardt.

Mit wahrhaft diabolischer List formuliren die Obersten Israels in dieser Weise ihre Anklage: sie wissen, dass sie auf dem besten Wege sind, das Ziel zu erreichen. Sie halten dem römischen Beamten vor, dass er den Verdacht gegen sich selbst heraufbeschwöre, dass er sich mit seinen Versuchen, Jesum in Freiheit zu setzen, selbst den Strick um den Hals lege. Sie wussten es, wie gross das Misstrauen des Kaisers gegen seine Beamten war: der Staatsdiener war unrettbar verloren, dessen Treue auch nur im Geringsten verdächtig wurde. Wir lesen im Suetonius (vita Tiberii c. 58): *sub idem tempus, consulente praetore, an iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit*, und c. 61: *nullus a poena hominum cessavit dies: ne religiosus quidem ac sacer. Animadversum in quosdam ineunte anno novo: accusati damnatique multi cum liberis atque etiam uxoribus suis. Interdictum ne capite damnatos propinqui lugerent: decreta accusatoribus praecipua praemia, nonnumquam et testibus. Nemini delatorum fides abrogata. Omne crimen pro capitali receptum, etiam paucorum simpliciumque verborum.* Ebenso im Tacitus (ann. 3, 38): *non enim Tiberius, non accusatores fatiscebant: et Ancharius Priscus Caesium Cordum pro consule Cretae postulaverat repetundis, addito maiestatis crimine, quod tum omnium accusationum complementum erat.* Pilatus hat allen Grund, diese Drohung nicht als einen blossen Einschüchterungsversuch der Obersten des Judenvolkes zu betrachten. Er wusste, dass er wenig Freunde im Lande habe, dass er durch so manche Gewaltthat die Gemüther sehr gegen sich aufgebracht hatte: wenn er ein gutes Gewissen und reine Hände gehabt hätte, wäre er im Stande gewesen, sich vielleicht vor dem Forum des Kaisers einiger Massen noch zu reinigen, aber so, wie es mit ihm stand, war eine Beschwerde in Rom für ihn in dem allerhöchsten Grade bedenklich. Wahrscheinlich hat er auch schon erfahren, welch ein Ungewitter solch eine an den Kaiser abgefertigte Gesandtschaft über sein schuldiges Haupt heraufziehen kann. Philo erzählt (leg. ad Caj. 2, 590), dass er Schilde mit Inschriften in dem Palaste des Herodes zu Jerusalem aufgestellt habe: darüber wurden die Juden wild und erhoben bei dem Kaiser Tiberius wider ihn Klage. Sie fanden Gehör: Tiberius las ihre Briefe: *ὁ δὲ διαγνούς, οἷα μὲν εἶπε Πιλάτον, οἷα δὲ ἠπείλησεν; Ὡς δὲ ὠργίσθη, καίτοι οὐκ εὔληπτος ὢν ὀργῇ, περιττόν ἐστι διηγεῖσθαι, τοῦ πράγματος ἐξ αὐτοῦ φωνὴν ἀφιέντος. Εὐθέως γὰρ οὐδὲ εἰς τὴν ὑστεραίαν ὑπερθέμενος, ἐπιστέλλει, μυρία μὲν τοῦ καινουργηθέντος τολμήματος ὀνειδίζων καὶ ἐπιπλήττων, κελεύων δὲ αὐτίκα καθελεῖν τὰς ἀσπίδας.* Die Juden haben mit ihren scharfen Augen die wunde Stelle entdeckt und sie verfolgen in der perfidesten Weise ihren Vortheil. Wie wunderbar sind hier die Rollen vertheilt, die Karten gemischt! Der Mann, welcher des Kaisers Person im Lande zu vertreten und des Kaisers Autorität aufrecht zu halten hat, wird von den Landesansässigen angeklagt, es nicht aufrichtig mit seinem

kaiserlichen Herrn zu halten, der ihn aus dem Staube erhöht hat: und die Juden, welche nur mit Abscheu und Widerwillen des Kaisers Unterthanen sind und, wenn sie nur den geringsten Schimmer von Hoffnung hätten, heute noch das Zeichen zur Empörung gäben, stehen vor dem Richterstuhle des kaiserlichen Statthalters als die Anwälte seines Herrn, als die um seine Herrschaft schwerbesorgten Freunde! Ein zwiefaches falsches Spiel haben diese Schreier angefangen! Sie wissen nicht bloss, dass Pilatus es mit seinem Kaiser und Herrn ehrlich meint, sondern auch, dass der Angeklagte auch nicht im Entferntesten dem Kaiser nach seiner Krone gegriffen hat. Es ist ja wahr, der Herr verträgt sich nicht mit dem römischen Kaiser, der Christenglaube, die Christenheit widerspricht (*ἀντιλέγει*) dem Kaiser, dem Kaiserreiche, dem Kaiserkultus. Die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte berichtet von diesem Kampfe zwischen Staat und Kirche, zwischen Christus und dem Kaiser, und wir wissen, es war ein heisser, schwerer Kampf. Auf der einen Seite der Staat mit seinem fleischlichen Arm und seinen weltlichen Waffen, entschlossen mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln dem Christenthume das Garaus zu machen, denn er wusste es nur zu gut, dass er mit seinen bisherigen Rechtsanschauungen nicht neben der Kirche bestehen könne, dass er sich umgestalten müsse zu einem auf christlichen Grundlagen ruhenden, von dem Geiste des Christenthums beseelten Gemeinwesen, einer *civitas Dei:* auf der andern Seite die Kirche mit dem Bekenntnisse: man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, bereit dem Kaiser in Allem zu gehorsamen, was das Glaubensleben nicht berührte, aber entschlossen für die Gewissensfreiheit, für die Ausübung der Religion das Leben zu lassen. Allein jene Ankläger reden nicht von einem passiven Widerstande, sondern von einem aktiven Vorgehen, sodass sie, selbst wenn sie im Stande gewesen wären, Konsequenzen aus der Lehre Christi zu ziehen und in die Zukunft zu blicken, mit ihrem *ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι* doch nicht das Richtige getroffen hatten: sie zeugen wider Jesus offenbar wie die Zeugen, welche sie für ihr Verhör gesucht hatten, mit dem Brandmale im Gewissen, dass sie lügen, dass sie falsch Zeugniss reden wider ihren Nächsten. Ein Wort sollen sie anführen, in welchem Christus dem Kaiser widersprochen, sich wider denselben erklärt hat! Sie können es nicht. Der, welcher gesprochen: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gotte, was Gottes ist, hat in diesem Worte die loyalste Gesinnung gegen den Kaiser ausgesprochen, und kann es nie über sich gewinnen, dass er *ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.*

Wird Pilatus diese Verdächtigungen verachten? Wird durch diese Drohung sein Stolz empört? Thut er jetzt erst recht nicht, was sie von ihm so unverschämt fordern? Er erschrickt, er bricht in seinem Widerstande zusammen. Er weiss es nur zu gut, zu spassen ist ebensowenig mit den erbosten Hohenpriestern und Obersten des Volkes, als mit dem argwöhnischen, immer misstrauischen Kaiser — seine Ehre, seine Freiheit, sein Leben steht auf dem Spiele. *Minaciter*, sagt Calvin, *extorquent a Pilato, ut Christum damnet. Nihil enim magis odiosum obiicere poterant, et quod plus terroris posset incutere, quam dum suspectum reddunt malae in Caesarem fidei. Tu, inquiunt, ostendis tibi curae non esse Caesaris imperium, si eum absolvis, qui omnia turbare conatus est. Haec tandem improbitas fregit animum Pilati, qui ante concussus fuerat tantum violentis clamoribus. Nec vero frustra istas circumstantias evangelista tam sedulo*

persequitur et inculcat, quia nostra magnopere interest, Christum scire non prius fuisse damnatum a Pilato, quam ter et quater iam absolutus esset eiusdem ore: ut inde colligamus, non suo ipsum nomine fuisse damnatum, sed pro nostris peccatis. „Das Wort, du bist des Kaisers Freund nicht," sagt Luther, „nimmt ihn gefangen und wirft ihn dahin. So pflegt's zu gehen in der Welt: über dem Wort, du bist des Kaisers Freund nicht, hebt sich's, dass man von der Wahrheit fällt, wie die Blätter von den Bäumen im Herbst. Denn Fleisch und Blut kann das nicht ertragen, dass sie den Kaiser zum Feinde haben; gleichwie Pilatus auch darüber blind wird, Christum nicht weiter fragt, sondern Augen und Ohren zuthut und das Gericht über den Unschuldigen gehen lässt. Denn den Kaiser zum Feinde haben, ist nichts anders, denn Leib und Leben, Gut und Ehre in die Gefahr setzen. Darum war es nicht ein geringer Stoss, dass Pilatus hört, so er Christum loslasse, sei er des Kaisers Freund nicht. Es sind nicht schlechte, geringe Worte, wenn der Teufel zu uns sagt: willst du das Evangelium haben, so wirst du gehasst werden von allen Menschen: wo willst du denn bleiben? Pilatus hat viel Kinder auf Erden, welche um des zeitlichen Lebens, Gut und Ehre willen Christum und sein Evangelium fahren lassen."

Pilatus streckt die Waffen, er will nun Alles so schnell wie möglich zu Ende bringen: er schämt sich vor sich und vor den Leuten, welche trotz seines Widerstrebens ihn doch gezwungen haben, nach ihrem Willen zu handeln. *Ὁ οὖν Πιλάτος ἀκούσας τούτων τῶν λόγων* — so lese ich statt des recipirten *τοῦτον τὸν λόγον* auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus mit Lachmann und Tischendorf — *ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν.* Zwei Sätze aus dem Munde der Juden hat Johannes angeführt, passend steht daher hier nicht der Singular *λόγον*, sondern der Plural *λόγων* und *τούτων* ist ebenso passend hinzugefügt, weil jene Worte es einzig und allein waren, welche den Ausschlag gaben, die Entscheidung herbeiführten. Jesus wird aus dem Prätorium nun wieder herausgeführt, denn nach römischer Sitte wurde, wie ich früher schon ausgeführt habe, unter Gottes freiem Himmel das Gericht abgehalten und das Urtheil verkündet. In feierlichster Weise — wohl auch um sich von allem Verdachte zu reinigen — findet diese Verkündigung der Sentenz statt. Johannes beschreibt Alles sehr genau — Ort und Zeit: es ist eben hier und jetzt die Entscheidung gefallen. Zuerst gibt er den Ort auf das Bestimmteste an. Pilatus *ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθᾶ.* Auf seinen Richterstuhl also lässt sich der Landpfleger nieder und dieser befand sich an einem Orte, welcher einen doppelten Namen trug. Diejenigen, welche griechisch redeten, nannten ihn *Λιθόστρωτον*, die Juden aber Gabbatha. Von Haus aus heisst *λιθόστρωτος* nichts weiter als mit Steinen gepflastert: später nannte man *λιθόστρωτον*, welches Wort von den Künstlern einfach in die lateinische Sprache überführt wurde, den aus allerhand farbigen Steinen zusammengesetzten Fussboden, also das Musivwerk. *Lithostrata*, sagt Isidorus Orig. 15, 8, *parvulis crustis ac tessellis tinctis in varios colores: vocata autem pavimenta, eo quod paviantur.* Einige Ausleger und Archäologen (Kühnöl, Tholuck, Lücke u. A.) denken hier nun an ein solches Lithostroton, Fussgetäfel, wie Cäsar auf seinen Feldzügen nach Suetonius vita Caes. 46 *(in expeditionibus tessellata et sectilia pavimenta secum tulisse)* mit bei sich geführt haben soll. Allein

wenn jener Ort Lithostroton genannt wurde, so kann diess nicht aus dem Grunde geschehen sein, dass dort gelegentlich ein Mal — denn wie oft im Jahre kam Pilatus wohl gen Jerusalem und wie häufig liess er dann wohl dieses Kunstwerk ausbreiten, um seinem Gerichte ein grösseres Ansehen zu verleihen? — ein solches Lithostrotum zu sehen war, sondern allein aus dem Grunde, dass es dort immer lag, wenigstens für gewöhnlich lag. Diess nehmen Winer, Luthardt, Langen, Krafft, Grimm, Keim u. A. an. Dass aber ein solches Kunstwerk dort fortwährend lag, hat nicht viel für sich: der Palast war doch zu selten bewohnt und Josephus, welcher denselben mit seinen Gärten so genau beschreibt, weiss nichts davon (ant. 15, 9, 3 und b. j. 5, 4, 4). Es wird sich daher empfehlen, bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stehen zu bleiben, und ein Steingetäfel aus grossen marmornen Platten, mögen dieselben nun weiss oder farbig oder gemischt gewesen, hier mit Friedlieb anzunehmen. Iken hat, jener Stellen in Josephus (b. j. 6, 1, 8 und 3, 2) sich erinnernd, in welchen von Lithostroten in dem Vorhofe des Tempels die Rede ist, den Schauplatz der Handlung in den sogenannten Vorhof der Heiden selbst verlegt; Casaubonus, Lightfoot, Selden u. A. identificiren das Lithostroton mit dem Versammlungsorte des Synedriums, mit der Gazith (vgl. 1, 14); Wieseler verweist auf Josephus, der b. j. 5, 5, 8 berichtet, dass der Berg, auf dem die Burg Antonia stand, vom Fuss bis zum Gipfel mit glatten Steinplatten belegt gewesen sei, und versteht unter Lithostroton den Rücken, die Oberfläche des Tempelberges: allein wir können dem nicht zustimmen. Dass der Richterstuhl ganz in der Nähe des Prätoriums aufgeschlagen war, ist ganz bestimmt bezeugt, und dass Pilatus sein Bema habe an einen andern Ort schaffen lassen, wird nicht erwähnt, ist auch gar nicht glaublich. Faber meint, das Lithostroton sei mit dem Xystos, jenem Platze zwischen dem Tempelhofe und dem Palaste des Herodes identisch: mir ist das höchst unwahrscheinlich. Sollte dieser Platz, welchen die Juden Gabbatha nannten, wirklich zwei griechische Namen besessen haben? Das Einfachste ist sicher, dieses Lithostroton dicht vor oder an dem Palaste zu suchen, in welchem Pilatus quartierte, was z. B. Bachiene schon gethan hat, und neuerdings von Tholuck, Friedlieb (in der Nähe des Palastes zwischen der Burg Antonia und dem westlichen Portikus des Tempels), Keim (ein Vorsprung an dem Palaste), Krafft u. A. befürwortet wird.

Die Eingebornen nannten den Ort in ihrer Sprache — *ἑβραϊστί* heisst es kurzweg, es ist natürlich das Hebräisch gemeint, wie es damals im gewöhnlichen Leben gesprochen wurde, also, ganz genau geredet, die aramäische Volkssprache — *Γαββαθᾶ*, wie nach den besten Handschriften zu lesen ist. Die meisten Ausleger leiten dieses Wort, welches in dem Neuen Testamente nicht mehr gefunden und vergebens in dem Alten Testamente, bei Josephus und Philo gesucht wird, von dem hebräischen גַּב Rücken, Buckel ab: so Winer, Meyer, Grimm, Wieseler, Luthardt u. A. Allein daraus wird גַּבָּא: das *ϑ* bleibt also unerklärt. Tholuck greift auf גַּבְּתָא, der Rücken, zurück; Hengstenberg verweist auf den Stadtnamen גִּבְעָה, wofür Josephus cf. ant. 5, 1, 29. 6, 4, 2. 8, 12, 4 und 15. 13, 1, 4 fortwährend *Γαβαθά* schreibt. Allein, wir fragen mit Keim, wo kommt aber das doppelte *β* in unsrem Gabbatha her? Faber (Archäol. S. 311) behauptet aus גַּבַּחְתָּא (*calvities*, Glatze = geglätteter Platz) sei es entstanden und Krafft stimmt ihm bei: allein warum ist das Cheth ausgeworfen worden? Keim

selbst leitet es von *gib(e)ba* oder *gibba* (גִּבָּא) ab, welches in den Targums vorkommt und mit גְּבַב *tollo* in Zusammenhang stehen soll. Das Wort mag nun so oder so derivirt werden, darin kommen alle Etymologen schliesslich doch zusammen, dass das Wort seiner Origination nach eine Höhe, einen Hügel bezeichnet.

Macht die Ortsangabe nur geringe Schwierigkeiten, so macht die Zeitangabe ganz ausserordentliche. Tag und Stunde bemerkt der Evangelist. Was ist aber *ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, und was soll *ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη*? Ueber den Tag wie über die Stunde dieser entscheidenden Verhandlung ist grosser Streit und wer die Akten desselben von Anfang an bis auf unsere Tage durchstudiren und excerpiren wollte, der könnte, wenn er sich auch recht kurz fasste, ein dickes Buch darüber schreiben.

Johannes nennt den Tag, an welchem diese Verhandlung vor Pilatus stattfand, *ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*. Diese Bezeichnung ist, so bestimmt als sie auch lautet, doch recht amphibolisch. Zwei Ansichten, deren keiner es an tüchtigen Vertretern fehlt, stehen in alten Zeiten darüber schon einander gegenüber: die Einen nämlich verstehen unter dieser *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* den Rüsttag auf das Osterfest, also den Tag vor dem Osterfeste, die Andern aber den Freitag in dem Osterfeste.

Was den Tag anbelangt, an welchem Christus gekreuzigt worden ist, so herrscht in Betreff des Wochentages die vollständigste Einstimmigkeit unter allen vier Evangelisten. Keim sagt hierüber (3, 459): „hier fällt uns denn zunächst keine Sicherheit so mühelos in die Hände, als die über den Wochentag des Todes Jesu. Die Sprache der sämmtlichen Quellenschriften ist hier deutlich und unwidersprechlich und selbst zwischen den Aelteren und Johannes gibt es da keinen Widerspruch. Nach der allgemeinen Anerkennung auch der Heutigen, unter denen die Abweichung Schneckenburger's, der einen Mittwoch annahm, keine Vertretung mehr findet, ist Jesus an einem Freitag gestorben. (Schneckenburger, Beiträge S. 1 ff., Chronologie der Leidenswoche besonders S. 8 ff. Vgl. Wieseler, Synopse 334. Beiträge 231. Ganz korrekt und ganz emanzipirt von jüdischer Berechnungsweise zählt den Freitag als Todestag, Sonntag als Auferstehungstag Justinus, ap. 1, 67). Matthäus nennt als Todestag den Rüsttag vor dem Sabbath, d. h. den Freitag: und auf den Sabbath, den Samstag, verlegt er die Sorgen der Angst und der Liebe um das Grab Jesu (27, 57 ff., 28, 1). Noch deutlicher hat Lukas die Grablegung auf den Rüsttag unmittelbar vor Anbruch des Sabbaths, d. h. auf Freitag Abend vor Sonnenuntergang datirt (23, 54). Den fremdartigen Namen Rüsttag hat endlich Markus verständlicher als Vorsabbath übersetzt (15, 42). Genau so sind die Zeitbestimmungen des Johannes (19, 14, 31). Auch über den jüdischen Monat und Monatstag herrscht wenigstens kein grosser Zweifel. Alle Evangelien setzen den Tod Jesu in den Anbruch des jüdischen Osterfestes (Matth. 26, 2, 5. 27, 15. Joh. 11, 55 ff. 12, 1, 12, 20. 13, 1. 18, 28, 39. 19, 14, 31, 42). Dieses begann in der Mitte des ersten jüdischen Monats Nisan, welcher von Josephus mit dem macedonischen Namen Xanthikos oder mit dem egyptischen Pharmuthi zusammengestellt wird und wie diese in der Hauptsache unsrem Monat April, mit Einschluss eines Theils des Märzes, entsprach.“ Wir nehmen von diesem erfreulichen Thatbestande Akt: derselbe erweckt die angenehme Hoffnung, dass auch hinsichtlich des Passatages, an welchem der Herr gekreuzigt wurde, zwischen den Bericht-

erstattern keine Meinungsverschiedenheit obwaltet. Sollte jene Einhelligkeit hinsichtlich dieses Punktes ein falsches Präjudiz sein? Man will ganz bestimmt eine höchst bedenkliche Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannes ermittelt haben und dieselbe wird als eine so ausgemachte Wahrheit hingestellt, dass alle Versuche eines Ausgleiches vergeblich seien. Keim ist seiner Sache so gewiss, dass er (3, 464 f.) schreibt: „die genauere Beschaffung mit diesen brotlosen Mühen darf ohne Neid der Erklärung der Evangelien überlassen sein, zumal auch die berufensten Ausleger sich von diesen wunderlichen Gewissenhaftigkeiten gegen das Schriftwort entrüstet losgesagt. Man hatte zwei Wege, die uneinigen Quellen künstlich zu versöhnen; schon der alte Chrysostomus hat beide zugleich zur Verfügung gestellt (zu Joh. 18, 28). Im Glauben an das vierte Evangelium muthete man es früher in der Regel den Aelteren zu, dem Jüngeren folgsam zu sein. Nachdem die Glaubwürdigkeit der Aelteren besser erkannt und die des Jüngeren mehr und mehr erschüttert worden, eilen bis heute Unzählige, das sinkende Schiff verlassend oder nothdürftig seine Lecke verstopfend, zu umgekehrten Operationen, sie wollen Johannes den Aelteren gefügig machen.“

Der *casus belli* ist also dieser: Johannes, sagt man, lässt Jesus einen Tag vor den Juden das Passa essen und an dem Nachmittag des 14. Nisan sterben: nach den Synoptikern dagegen feiert er mit den Juden am 14. Nisan das Passamahl und stirbt er an dem 15. Nisan. Chrysostomus hält es nicht für unmöglich, die Angabe der Synoptiker so zu verstehen, dass sie gleichfalls von einem anticipirten Ostermahle reden: diese Ansicht — die Synoptiker gleich dem Johannes, bezeichnet sie Keim — hat in der griechischen Kirche die allermeisten Freunde, ich nenne Apollinarios (chron. Paschale 1, 14), Clemens Alex., Hippolytus, Theophylactus, Euthymius; neuerdings versuchen Movers, Maier, Caspari (Chronologisch-geographische Einleitung), Isenberg in der Zeitschrift von Guericke und Delitzsch 1868, 3 dasselbe. Der andre Weg, welchen Chrysostomus noch kennt, die johanneische Passafeier als die Feier des allgemeinen jüdischen Passas zu betrachten und so den Johannes den Synoptikern anzupassen — Johannes nach den Synoptikern, nennt ihn Keim — ist in der neueren Zeit vor allen Dingen betreten worden: Bynaeus, Lightfoot, Reland, Bochart, Bengel, Olshausen, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Kern, Hengstenberg, Luthardt, Wieseler, Wichelhaus, Friedlieb, Langen, Ebrard, v. Hofmann, Lange, Bäumlein, Kirchner u. A. Ich kann mich diesen Letzteren nur anschliessen: alle Stellen, welche uns bisher in dem johanneischen Evangelien begegnet sind, liessen sich, wie wir gesehen haben, ohne exegetische Gewaltstreiche mit dem Berichte der Synoptiker vereinbaren: Johannes nöthigte — davon haben wir uns überzeugt — bis jetzt noch nicht zu jener Annahme, welche man ihm gegnerischer Seits unterlegt, bis jetzt hat sich die Behauptung, dass er von den Synoptikern abweiche, als ein Märchen erwiesen. Stösst diese Stelle das Resultat unserer gewissenhaften Untersuchungen über den Haufen? Wir wollen zusehen und die Gründe der Widersacher prüfen.

Johannes sagt von diesem Tage, da Jesus von Pilatus verurtheilt wurde, um demnächst gekreuzigt zu werden: *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα.* Dass soll nichts anders heissen dürfen, als der Rüsttag auf das Passafest, der Vortag des Passa. „Damit die *παρασκευή*,“ sagt Meyer, „nicht von den allwöchentlichen, auf den Sabbath bezüglichen (V. 31, 42. Luk. 23, 54.

Mark. 15, 42. Matth. 27. 62. Joseph. ant. 16, 6, 2. al.) verstanden, sondern auf den Passah-Festtag, dessen Vorbereitungstag gewesen sei, bezogen werde, setzt Johannes ausdrücklich *τοῦ πάσχα* hinzu. Allerdings war er ein Freitag, mithin auch Rüsttag auf den Sabbath, aber nicht diese Beziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende Passahfest, dessen erster Festtag nach Johannes auf den Sabbath fiel." Der Ausdruck *παρασκευή* soll also nach Meyer, mit welchem es die andern Alle, welche diese Ansicht vertheidigen, unter ihnen nenne ich hauptsächlich Bleek in seinen Beiträgen, halten, überhaupt jeden Vortag eines Feiertages bezeichnen. Ich stelle diess aber auf das Entschiedenste mit Wichelhaus, Wieseler, Keil u. A. in Abrede und behaupte, nur der Vortag des Sabbaths hiess *παρασκευή*. Woher kommt das Wort *παρασκευή*, welches nicht mit dem alttestamentlichen עֶרֶב, sondern mit dem rabbinischen עֲרוּבְתָא zusammenfällt? Bleek ist so ehrlich zuzugestehen, dass es seine Wurzel in dem הֵכִין hat, welches Exod. 16, 5 — die 70 gibt es mit *ἑτοιμᾶν* wieder — steht, wo geboten wird: und es geschehe am sechsten Tage, da sollen sie zubereiten, was sie einbringen, und es wird das Doppelte sein dessen, was sie täglich sammeln. Diese Stelle erhält in dem Folgenden ihre Erläuterung: V. 22 ff. lesen wir nämlich: und es geschah an dem sechsten Tage, da sammelten sie des Brotes doppelt, je zwei Gomer für einen. Da kamen die Fürsten der Gemeinde und berichteten es Mosen. Und er sprach zu ihnen: das ist es, was Jehova geredet. Ruhetag, heilige Ruhe Jehovas ist morgen; was ihr backen wollt, das backt; und was ihr kochen wollt, das kochet, und was übrig ist, das hebet euch auf. Also bedeutet jenes הֵכִין das Bereiten der Speise. Josephus gebraucht, wie Wieseler richtig erinnert, *παρασκευάζειν* ebenfalls in diesem Sinne: de bell. jud. 2, 8, 9 sagt er von den Essäern: *οἱ μόνον γὰρ τὰς τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ ἡμέρας μιᾶς παρασκευάζουσιν, ὡς μηδὲ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαῤῥοῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν.* Es heisst also der Vortag des Sabbaths *παρασκευή*, weil an demselben die Speisen für den Sabbath zugerüstet werden mussten: dieser Ursprung und Sinn des Ausdrucks verbietet, denselben auf den Vortag eines andern Festes zu übertragen. Denn nur am Sabbath war es den Israeliten streng verboten zu kochen: an allen hohen Festtagen durften sie sich ungehindert ihre Speisen zubereiten, was Meyer, Bleek u. A. nicht leugnen, denn sie wissen recht gut, dass, um nur eins anzuführen, die Chagiga geopfert und zum fröhlichen Mahle zugerüstet wurde an dem ersten Passatage, an dem 15. Nisan. Aber, sagt man, es sind Stellen da, wo der Name *παρασκευή* den Vortagen aller festlichen Tage ohne Unterschied beigelegt wird! Wir wollen auf jene etymologische Instanz kein allzugrosses Gewicht an und für sich legen, denn der Fall ist ja nicht undenkbar, dass die Bezeichnung des Vortags des Sabbaths einem jeden festlichen Vortage im Laufe der Zeiten zugefallen sei, weil man an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht mehr gedachte. Analogien dafür, dass die ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen ist, würden sich ohne allzu grosse Anstrengung beibringen lassen. Ist's aber wirklich an dem, dass *παρασκευή* in jenem abgeschliffenen, ausgewässerten, allgemeinen Sinne vorkommt? Schliesslich schrumpfen die vielen Stellen auf eine einzige zusammen: Bleek u. A. berufen sich auf Josephus 16, 6, 2; hier heisst es in einem Edikte des Kaisers Augustus: *ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς*

(nämlich die Juden) ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης. Indessen, wenn unter σάββασιν, was Bleek annimmt, ohne uns den Beweis zu liefern, dass seine Annahme mehr sei als eine Willkür, nicht bloss der Sabbath, sondern alle andern Festtage der Juden verstanden wären, so hätte Josephus gar nicht so schreiben können, wie er geschrieben hat: ἢ πρὸ ταύτης παρασκευῇ, sondern, wie Langen schon ganz richtig eingeworfen hat, schreiben müssen: ἢ πρὸ τούτων παρασκευῇ. Schliesslich verzichtet man darauf, aus Philo und Josephus diesen angenommenen weiteren Sprachgebrauch von παρασκευή zu belegen und beruft sich einfach auf unsere Stelle: hier steht: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, was nicht anders aufzufassen sei: als die Vorbereitung auf das Passa, die Zurüstung zu dem Osterfeste. Denn, so will man diese Uebersetzung begründen, παρασκευή bedarf alle Mal einer näheren Bestimmung: es heisst im Allgemeinen eben nur *praeparatio*, ein Genitiv muss zum Wenigsten hinzutreten, um über die Frage: *ad quid?* Aufschluss zu geben. „Erst in der späteren kirchlichen Sprache“ — das ist die letzte Instanz, von welcher Meyer mit Berufung auf den höchstverdienstlichen *thesaurus* von Suicerus den Entscheid erwartet — „heisst παρασκευή geradezu Freitag.“

Dass eine nähere Bestimmung zu παρασκευή erforderlich sei, können wir nicht einsehen, denn, da an allen Feiertagen die Speise zubereitet werden durfte, so versteht es sich doch wohl von selbst, dass, wenn ein Tag vor einem Festtage der Speisebereitungstag heisst, dieser Festtag nur der Sabbath sein kann, an dem jene Arbeit schlechterdings nicht erlaubt war. Eine nähere Bestimmung war also überflüssig und wäre lächerlich. Aber auch jene Hauptinstanz können wir nicht gelten lassen. Es ist allerdings von Meyer nicht angemerkt, von welchem Zeitpunkte an er die spätere kirchliche Sprache datirt: ich meine aber, dass dieses παρασκευή im Sinne von Freitag durchaus nicht einer so späten Zeit angehört, wenn wir es schon bei Clemens Alexandrinus nachzuweisen im Stande sind. Und wir können dieses. Derselbe schreibt in den Stromata 7, 12, § 75: οἶδεν αὐτὸς (sc. der wahre Gnostiker) καὶ τῆς νηστείας αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω· ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. Vgl. weiter Origenes contr. Celsum 8, 22. Constit. apost. 5, 18. Wie παρασκευή hier ohne jede weitere Bestimmung den Tag vor dem Sabbath, unsren Freitag, bezeichnet, so nennt auch der Talmud cf. Bereschit Rabba 2 den Freitag nicht, wie die ihm vorhergehenden Wochentage, den sechsten, sondern kurzweg ערובתא. Wir haben hiernach ganz entschieden Recht, παρασκευή gleich Freitag hier zu fassen, d. h. παρασκευή für eine andere Bezeichnung des προσάββατον Judith 8, 6. Mark. 15, 42, des ἡ πρὸ τοῦ σαββάτου Joseph. ant. 3, 10, 7 zu nehmen, es müsste denn der Genitiv bei παρασκευή dagegen Protest erheben. Allein παρασκευὴ τοῦ πάσχα nöthigt durchaus nicht zu der Uebersetzung: Rüsttag zu dem Passa, was Winer, ein tüchtiger Kenner des neutestamentlichen Sprachidioms wie überhaupt der griechischen und hellenistischen Sprache und ein ganz unparteiischer Mann, in seiner Grammatik vgl. S. 170 offen anerkannt hat: παρασκευὴ τοῦ πάσχα heisst ganz einfach der Freitag des Passas, der Freitag, der zu dem Passa gehört, der in das Passa hineinfällt. Man hat gesagt, es ist doch seltsam, dass der Evangelist den Wochentag des Passafestes angibt und nicht einfach schreibt; es war der 15. Nisan: allein die Herren, welche sich darüber wundern, wollen es uns nicht ver-

argen, dass wir uns über sie wundern. Dass Jesus an dem Osterfeste gekreuzigt worden ist, erhellt aus Allem, was bisher von dem Leiden desselben erzählt worden ist: wozu sollte also dieser Umstand noch ein Mal angegeben werden? Auf den Wochentag des Todes kam es dem Apostel an, weil es auf diesen der Gemeinde ankam, weil die, für welche er sein Evangelium in seinem hohen Greisenalter schrieb, wissen mussten, dass Christus an keinem andern Wochentage als an diesem gestorben ist. Warum war das für die Gemeinde von dem höchsten Interesse? Weil das ganze Gemeindeleben dadurch bedingt wurde. Der Sonntag ist der allwöchentliche Kulminationspunkt des Gemeindelebens: und das Osterfest ist der Kulminationspunkt in dem Jahresleben derselben. Nun hat die christliche Kirche in den alleräItesten Zeiten das Osterfest schon an einem ganz bestimmten Tage der Woche, nämlich an dem ersten, an dem Sonntage gefeiert. Der Kalendertag zog ruhelos von einem Datum zu dem andern, allein der Wochentag stand fest — nur der Sonntag! Ich glaube nicht, dass der Sonntag zuerst als der unabänderliche Incidenztag des Ostertages fixirt wurde, irre ich nicht völlig, so ist die Feier des Sonntags in der Kirche früher allgemeine Sitte gewesen, als die Feier des Osterfestes. Der Sonntag ist der durch die Auferstehung des Herrn markirte und die Auferstehung jede Woche der Gemeinde zu Gemüthe führende Tag: die Feier des Sonntags als Wochenfeier der Auferstehung Christi hatte zur nothwendigen Folge, dass die Gemeinde mit der Jahresfeier des Osterfestes von der jüdischen Sitte sich emanzipirte und als ersten Osterfeiertag den Sonntag festhielt. Rücksicht auf das wohlverstandene Bedürfniss der Gemeinde war es also, wie Ebrard schon ganz treffend hervorgehoben hat, was den Apostel bestimmte, hier den Wochentag der Verurtheilung des Heilandes ganz genau anzugeben.

Die erste Schwierigkeit wäre beseitigt: wird es uns auch mit der zweiten gelingen? Johannes sagt hier: ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη. Also um die sechste Stunde fand die Verdammung zum Kreuzestode statt und — das ist der Stein des Anstosses, welcher in den ältesten Zeiten, wie wir aus Eusebius wissen, schon bemerkt worden ist — Markus erwähnt doch 15, 25, dass in der dritten Stunde die Kreuzigung bereits stattgefunden habe: diese Notiz hat um so mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit, als sämmtliche Synoptiker dafür zeugen, dass, nachdem Jesus gekreuzigt worden war und schon längere Zeit an demselben gehangen hatte, eine Finsterniss eintrat, welche von der sechsten bis zur neunten Stunde andauerte (Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44). Dieser letztere Umstand erlaubt es schlechterdings nicht, in dem Texte des Markus eine Korrektur vorzunehmen, zu welcher sich in übereilter Weise der Kirchenvater Hieronymus und neuerdings wieder Caspari entschliessen wollten. Johannes hat die sechste Stunde für das Verdammungsurtheil, Markus die dritte schon für die Vollstreckung desselben; denn die Uebersetzung des Heinsius, welche Rosenmüller allerdings wieder aufgenommen hat: es war aber die dritte Stunde, dass sie ihn gekreuzigt hatten, d. h. die Vertheilung der Kleider fand drei Stunden nach der Kreuzigung statt, ist ein exegetisches *monstrum horrendum*. Wie reimt sich das mit einander?

Dass Markus, wie Matthäus und Lukas, die unter den Juden übliche Stundenzählung befolgt haben, ist nie angezweifelt worden: er sagt also, Jesus sei nach unserer Zählung des Morgens um neun Uhr gekreuzigt wor-

den. Welche Stundenzählung Johannes hat, ist hin und her gefragt worden. Der römischen Stundenzählung soll sich der vierte Evangelist bedienen. Was soll das sagen? Wie zählten die Römer die Stunden? Eine zwiefache Stundenzählung kann bei ihnen nachgewiesen werden. Sie zählten theils von Morgens früh, also vom Sonnenaufgange, theils aber auch von Mitternacht an. „Von der Mitternacht, wie wir jetzigen Abendländer," sagt Wieseler in seinen Beiträgen S. 254 f. sehr richtig, „datirt der jüngere Plinius, bekannt als Statthalter Kleinasiens, wenn er ep. 3, 5, 8, bei der Erwähnung des grossen Fleisses seines Onkels schreibt: *lucubrare Vulcanalibus* (7. Juni) *incipiebat, non auspicandi causa, sed studendi, statim a nocte multa: hieme vero hora septima, vel cum tardissime octava, saepe sexta:* denn im Winter ein Uhr Nachmittags aufzustehen, worauf die siebente Stunde bei gewöhnlicher Stundenzählung etwa führen würde, wäre kein Zeichen des Fleisses." *More Romano*, schreibt der alte Rechtslehrer Paullus *lib. XIII ad Sabinum, dies a media nocte incipit et sequentis noctis media parte finitur; itaque quid in his viginti quatuor horis, id est, duabus dimidiatis noctibus et luce media actum est, perinde est, quasi quavis hora lucis actum esset.* Diese Stundenzählung von Mitternacht an, scheint aber bei den Römern nicht die ursprüngliche gewesen zu sein; es bestand wenigstens, das kann nicht in Abrede gestellt werden, neben ihr die andere, dass man die Nacht wie den Tag besonders in Stunden eintheilte. Ideler behauptet in seinem Handbuche der Chronologie 1, 84, die Stundenzählung bei den alten Römern sei dieselbe gewesen, wie bei den übrigen Völkern — also gerade so wie bei den Juden — man habe die Stunden des Tages von Sonnenaufgang gerechnet. Hiermit stimmt Censorinus nicht bloss, welcher *de die natal. c. 23* sagt: *in horas duodecim divisum esse diem noctemque in totidem vulgo notum est,* sondern auch Martialis, welcher ep. 4, 8 singt:

Prima salutantes atque altera continet hora,
Exercet raucos tertia caussidicos.
In quintam varios extendit Roma labores,
Sexta quies lassis, septima finis erit,
Sufficit in nonam nitidis octava palaestris;
Imperat exstructos frangere nona toros.

Wenn Johannes nach der römischen älteren Sitte zählen würde, so wäre also der *terminus a quo* derselbe, wie bei Markus: dieser würde sagen: um neun Uhr ward Jesus gekreuzigt, er aber: um zwölf Uhr fällte Pilatus das Todesurtheil über ihn. Bedient sich Johannes aber der später aufgekommenen römischen Zählungsweise, welche in Kleinasien, wo er sein Evangelium schrieb, die übliche gewesen zu sein scheint, so würde er berichten, dass die Verurtheilung des Morgens um sechs Uhr ungefähr erfolgte. Mit der zuerst angegebenen Möglichkeit weiss ich nichts anzufangen: wie kann die Kreuzigung um neun Uhr Morgens schon geschehen sein, wenn das Urtheil erst um zwölf Uhr, also Mittags, ausgesprochen wurde? Augustinus weiss freilich das Unmögliche möglich zu machen: Victor von Capua, wie wir aus der *catena* des Joannes diaconus in Jo. erfahren, der Gnostiker Valentinus (cf. Irenaeus 1, 14, 6), Hesychius und neuerdings wieder Sepp sind derselben Ansicht. Augustinus hilft sich so *(de cons. ev. 3, 42): si eius rei gestae* (nämlich der Kleidervertheilung) *voluit commemorare Marcus, sufficeret dicere: erat autem hora tertia: at quid adiunxit: et crucifixe-*

runt eum, nisi quia voluit aliquid recapitulando significare, quod quaesitum inveniretur, cum scriptura ipsa illis temporibus legeretur, quibus universae ecclesiae notum erat, qua hora dominus ligno suspensus sit, unde posset huius vel error corrigi vel mendacium refutari? Sed quia sciebat a militibus suspensum dominum, non a Judaeis, sicut Johannes apertissime dicit, occulte ostendere voluit eos magis crucifixisse, qui clamaverunt, ut crucifigeretur, quam illos, qui ministerium principi suo secundum suum officium praebuerunt. Intelligitur ergo fuisse hora tertia, cum clamaverunt Judaei, ut Dominus crucifigeretur, et veracissime demonstratur, tunc eos crucifixisse, quando clamaverunt: maxime quia nolebant videri se hoc fecisse et propterea eum Pilato tradiderant, quod eorum verba satis indicant, secundum Joannem 18, 29 ff. Der grosse Kirchenvater ist sehr bescheiden; seine Ausgleichung befriedigt ihn augenscheinlich selbst nicht recht: er sagt desshalb gleich in dem folgenden Kapitel: *atque utinam etiam plures ab aliis inveniantur huius exitus quaestionis: quod donec fiat, utere mecum isto, si placet.* Wir machen von dieser Erlaubniss Gebrauch, denn die Zumuthungen, welche uns hier gestellt werden, sind zu arg.

Kommen wir mit der Stundenzählung der späteren Zeit, welche von Mitternacht beginnt, zu Stande? Rettig (Studien und Kritiken, 1830, 106), Olshausen, Tholuck, Krabbe, Hug, Ewald, Wieseler, Isenberg, Langen glauben es: ich hege, wie mir scheint, nicht unbegründete Bedenken. Wenn ich mich am Ende auch dahinein finden könnte, dass die Exekution der Todessentenz drei Stunden ansteht, was kaum glaublich ist, da, von der römischen Praxis ganz abgesehen, welche eine schnelle Vollstreckung der Kreuzesstrafe erheischte, sowohl der Hoherath, als auch Pilatus wünschen mussten, dass möglichst schnell dieser Handel zu Ende gebracht werde, so weiss ich nicht, wie Alles, was Johannes sammt den Anderen von den Frühstunden dieses Tages erzählt, bis sechs Uhr Morgens geschehen sein soll. Lassen wir den Hohenrath noch so früh zum Prätorium aufbrechen, vor Sonnenaufgang konnte der Römer nicht zu Gericht sitzen: was ist seit dem Zeitpunkte Alles geschehen! Der Hoherath hat seine Anklage vorgebracht, der Landpfleger hat desshalb den Angeklagten vernommen; er hat ihn unschuldig erklärt, neue Anklagen werden laut, es stellt sich heraus, dass Jesus aus Galiläa stammt. Zu Herodes wird er desshalb abgeführt, derselbe hat viel zu fragen, erhält aber keine Antwort und verspottet nun mit seinem Hofgesinde den Herrn. Pilatus muss wieder eintreten: das Volk bittet, nach alter guter Sitte einen Gefangenen ihm frei zu geben, die Botschaft der Procula kommt, die Mitglieder des Hohenrathes haben inzwischen das Volk gründlich bearbeitet, Barabbas wird freigelassen, Pilatus macht verschiedene Versuche, den Unschuldigen auch in Freiheit setzen zu können. Er muss es aufgeben, er lässt ihn geisseln, hernach verspottet die ganze, zusammengetrommelte Schaar den aufgeputzten Judenkönig. Noch einen letzten Versuch macht Pilatus: er zeigt den Mann der Schmerzen, Alles hilft nichts, der Judenkönig wird nun als Gottes Sohn verklagt. Wieder stellt der Richter in dem Palaste ein Verhör an: das Volk bedroht ihn endlich mit des Kaisers Feindschaft, wenn er nicht gefügig sei. Man braucht sich nur den Verlauf der Verhandlungen zu vergegenwärtigen, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass dieses Alles bis sechs Uhr, oder, da Johannes ein *ὡσεί* hinzusetzt, meinetwegen bis

$6^1/_2$ unmöglich geschehen sein kann. Wir gebrauchen, damit stimme ich mit Keim vollkommen zusammen, unbedingt mehr Zeit, als Johannes, so gefasst, uns verwilligt.

Man hat einen andern Ausweg noch versucht: Calvin, Tillemont, Cornelius a Lapide, Schulz (Neue Einleitung in die Studien und Kenntniss des Neuen Testamentes, Halle 1773, 3, 282 ff.), Friedlieb, Hengstenberg empfehlen ihn, als zu dem erwünschten Ziele führend. Calvin bemerkt: *solutio non est difficilis. Satis patet ex aliis locis, diem tunc in quatuor partes fuisse divisum, sicuti nox vicissim quatuor habebat vigilias. Hinc factum est, ut singulis diebus quaternas tantum horas interdum assignent evangelistae et singulas horas in tres extendant. Interea spatium unius horae, quod ad finem inclinat, sequenti annumerant. Secundum hanc supputationem Joannes hora sexta damnatum fuisse Christum narrat, quia tempus diei ad horam sextam vel ad secundam partem vergebat.* So soll Johannes, wie Hengstenberg uns versichert, mit seiner sechsten Stunde, welche er auf Mittag zwölf Uhr bezieht, durchaus nicht dem Markus mit seiner dritten Stunde widersprechen: Beide sollen sich ergänzen. Johannes hat stets die Berichte aller drei Vorgänger in allen ihren Details nach ihm vor Augen und berichtet sie nicht, wohl aber ergänzt er sie. In dem zweiten Viertel des Tages fand die Kreuzigung wie die Verurtheilung statt: Markus bezeichnet diesen Zeitraum nach dem Anfange, Johannes aber nach seinem Ende. Markus will mit seiner dritten Stunde im Grunde also nichts anders sagen, als dass die Kreuzigung in jenem zweiten Zeitraume geschehen sei und Johannes mit seiner um die sechste Stunde verlegt die Verurtheilung in denselben Zeitabschnitt. Dieser Ausweg empfiehlt sich aber durchaus nicht: seltsam ist schon diess, dass die Angabe die dritte Stunde diesen zweiten Stundencyklus bezeichnen und der entsprechende die sechste Stunde, welche die Grenzscheide zwischen dem zweiten und dem dritten Cyklus bildet, nicht den Anfang eines neuen, sondern das Ende jenes zweiten Cyklus ankündigen soll. Das ὡσεί sagt ja darüber absolut nichts aus, ob das, was um die sechste Stunde geschehen ist, vor oder nach Ablauf derselben geschah. Das Rechenexempel Hengstenbergs, welcher das Fällen des Urtheils zwischen neun und zwölf Uhr in die Mitte, also auf $10^1/_2$, festsetzt, ist aber auch um desswillen falsch, als wir in der heiligen Schrift von einer solchen Viertheilung der Tageszeit keine Spur entdecken können, am Allerwenigsten bei Johannes, welcher nicht jener dominirenden Zahlen 3, 6, 9 und 12 bei der Stundenangabe sich bedient, sondern 1, 39 von der zehnten, 4, 52 von der siebenten, und nur 4, 6 von der sechsten Stunde spricht.

Die Differenz suchte v. Hofmann, welchem Lichtenstein sich angeschlossen hat, dadurch zu überwinden, dass er eine andere Interpunktion vorschlug: allerdings der einfachste Weg und ohne Bedenken zu betreten. Derselbe hat in seinem Schriftbeweise 2, 2, 204 einen schon früher in einem Artikel der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1853, 2, 260 ff., von ihm gemachten Vorschlag auf's Neue befürwortet: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ὡσεὶ δὲ ἕκτη, soll gelesen werden. Es war Rüsttag (Freitag), ungefähr die sechste Stunde des Passas; das Passa aber sei mit Mitternacht angegangen. Allein hier wird nicht bloss der Sprache Gewalt angethan, sondern auch der heiligen Heortologie: seit wann in aller Welt beginnt das Passafest mit Mitternacht, d. h. mit dem Zeitpunkte, da das

Passamahl ganz gewiss vorüber ist? Und was hilft's? Wir langen wieder bei sechs Uhr Morgens an und damit können wir nicht gewähren.

Am Einfachsten wäre es, wenn wir bei Johannes statt ἕκτη lesen dürften τρίτῃ. Einige Handschriften, unter welchen der Codex Cantabrigiensis die bedeutendste ist, haben allerdings τρίτη, Griesbach wollte es darauf hin in den Text aufnehmen. Allein ἕκτη ist ganz überwiegend bezeugt. Freilich versichert Petrus von Alexandrien in dem chron. pasch. ed. Bonn. p. 11: ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη, καθὼς τὰ ἀκριβῆ βιβλία περιέχει, αὐτό τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν πεφύλακται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ τῶν Ἐφεσίων ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται. Viel ist jedoch auf diese Angabe nicht zu bauen. Eusebius in den *Quaestiones ad Marinum* in der *Catena* des Corderius Ammonius, Severus, τινές bei Theophylactus, neuerdings wieder Bynaeus, v. Hofmann, Bengel, Glöckler, Friedlieb, Luthardt nehmen ein Versehen eines sehr alten Abschreibers an, welcher die beiden Zahlzeichen γ (3) mit ϛ (6) verwechselte. Andere lassen nicht der Abschreiber Einen sich versehen, sondern den Apostel selbst wissentlich diese falsche Notiz mittheilen. Weisse, Baur, Keim und die ganze Tübinger Schule, welche ja überall eine ganz bestimmte Tendenz wittert, die der Evangelist verfolgt, haben den Gedanken Worgers (vgl. Langen S. 331) aufgegriffen und behaupten, weil um die sechste Stunde, um Mittag die Passalämmer zur Schlachtung fertig gemacht wurden, verlege Johannes, der nicht Typen genug finden könne, die Verdammung Christi, des Osterlammes, welches wir haben, auf diese Stunde. Eine solche tendenziöse Geschichtsschreibung lag aber dem heiligen Apostel ferne: er wollte nicht *in maiorem Domini gloriam* die evangelische Geschichte fälschen. Da wir sonst noch gelegentlich in den Haupthandschriften durchgehende Schreibfehler finden, so trage ich kein Bedenken, dieses ἕκτη, welches an und für sich ganz vortrefflich bezeugt ist, für einen solchen zu erklären: ich möchte weit lieber den Apostel von diesem Irrthume — nicht aus dogmatischen Rücksichten — freisprechen und ihn einem uralten Abschreiber zur Last legen, welcher entweder die Zahlzeichen mit einander verwechselte oder, eingedenk, dass alle Synoptiker die Finsterniss über dem Gekreuzigten mit der sechsten Stunde eintreten lassen, die Verurtheilung zum Kreuzestode gegen diese sechste Stunde meinte richtiger stellen zu müssen, weil ihm die dritte Stunde, welche er im Originale vorfand, einen zu grossen Zwischenzeitraum zu setzen schien.

Pilatus, welcher seinen Gerichtsstuhl bestiegen hatte, spricht aber, obschon er entschlossen war, dem Volke seinen Willen zu thun, nicht sofort das Todesurtheil über Christus aus. Er sagt vielmehr, auf ihn noch ein Mal hindeutend: ἴδε, ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. Was will dieses Wort? Die älteren Ausleger halten es zumeist mit Euthymius, der da bemerkt: ἀφεὶς ἐξετάσαι, πάλιν εἰς τὸ δυσωπῆσαι τούτους ἐτράπετο· ἴδε γάρ φησιν ὁ βασιλεὺς ὑμῶν, ἰδού, ἕστηκεν ὁ κατηγορούμενος, οὐκ ἀπολέλυται, μὴ δειλιᾶτε. Luther versteht es auch also: „als wollte er sagen: ihr bleibt noch auf der Anklage, als habe er sich zum Könige gemacht. Ach, des Königs! Ihr thut ihm gross Unrecht! Was sieht doch einem König oder Aufrührer an ihm gleich? Pilatus führt zweierlei Ursachen, Jesum loszumachen. Erstlich ob er die Juden dahin bringen könnte, dass sie sich über ihn erbarmten. Zum Andern, ob er sie könnte schamroth machen, dass sie abliessen, auf ihn zu dringen; als sollte er sagen: pfui, schämt euch doch,

dass ihr auf mich dringet, dass ich euren König kreuzigen soll, da ihr ihn gegen mich schützen solltet.“ Bengel versichert: *Pilatus neque irrisit, neque credidit: sed quoque modo Judaeos commovere conatus est.* De Wette, Brückner, Lücke, Hengstenberg u. A. stimmen bei. Der Landpfleger soll nichts anders beabsichtigen, als die Juden zur Besinnung zu bringen. „Jesus war jedenfalls ein Repräsentant der messianischen Hoffnung der Juden,“ schreibt Hengstenberg, „nach der Ahndung des Pilatus noch mehr und er konnte ihnen, eben im Begriff, das Urtheil auszusprechen, kein kräftigeres Motiv vorhalten, um sie zur Besinnung zu bringen, als eben das: siehe, da euer König!“ Hiergegen aber müssen wir doch mit Luthardt bemerken, dass Pilatus den Stuhl bestiegen hatte, um sein Schlussurtheil zu verkünden: wir können also nicht mehr erwarten, dass er auf sie einwirken will, um in dem letzten Augenblicke mit seiner Ansicht durchzudringen. Er will das Todesurtheil aussprechen, aber er will es nicht, ohne sich zuvor an den Juden gerächt zu haben, welche ihn durch ihre Drohungen zwingen, nicht bloss gegen sein besseres Rechtsgefühl, sondern auch gegen seine feste Ueberzeugung den Unschuldigen zu verdammen. Er rächt sich, wie solche schwache Seelen sich gern zu rächen pflegen, durch einen schlechten Witz, welcher den Andern empfindlich verletzen und dem unterliegenden Witzling die Genugthuung verschaffen soll, dass er dem Gegner gegenüber doch das letzte Wort behalten habe. Lampe redet mit Recht, nach Grotius Vorgange, von einer *insignis ironia:* mit ihm halten es Meyer, Steinmeyer, Luthardt u. A. Nicht des Herrn will er spotten, derselbe hat ihn zum Respekte genöthigt, aber der Juden. Er weiss recht gut, mit welchen kühnen und stolzen Hoffnungen sich dieselben tragen: wie sie träumen von einer Zeit, in welcher Jerusalem, an die Stelle von Rom getreten, dem Erdkreise sein Gesetz vorschreibt, und von einem Könige, der, aus dem Hause Davids entsprossen, nicht wie sein Ahnherr bloss herrschen wird von dem Phrath bis zu dem Bache Aegyptens, sondern durch siegreiche Feldzüge alle Völker auf Erden sich unterthänig macht. Dass es ihnen mit ihren Versicherungen der Treue gegen den Kaiser kein rechter Ernst ist, weiss er ebenfalls und um so mehr ärgert er sich darüber, dass sie durch ein geschicktes Manöver es dahin gebracht haben, dass er ihnen nachgeben muss, wenn er nicht von ihnen, den mit einander schon verschworenen Feinden des Kaisers in Rom, als Feind des Kaisers verklagt werden will. Er war nicht im Stande, diesen Stoss aufzufangen, aber er hat noch so viel Kraft, ihnen den Stoss zurückzugeben. Er trifft sie an der empfindlichsten, der schmerzhaftesten Stelle. Siehe da, euer König! Seht, so geht es mit dem Könige, auf welchen ihr hofft, von welchem ihr eine Umwandlung aller Verhältnisse erwartet! Wie dieser Jesus von Nazareth, von welchem so Viele von euch glaubten, er sei der König der Verheissung, der Davidssohn, der in dem Namen des Herrn komme, so elend untergeht, so wird es jedem Könige der Juden ergehen! Ein Judenkönig ist Schaum und Traum: ein jüdisches Weltreich Lug und Trug! Begrabt eure Hoffnungen, es ist aus, es ist auf ewig aus mit ihnen!

„Die Bitterkeit,“ sagt Meyer gut, „verbittert noch mehr.“ Als Pilatus sich auf den Stuhl setzte, entstand eine Stille: Alles lauschte, keiner wollte sich ein Wort entgehen lassen. Aber was hören sie? Statt des Urtheilsspruches, welcher ihnen gestattet, Rache zu nehmen an dem Verhassten, ein Wort, in welchem der Richter mit Spott und Hohn Rache an ihnen

nimmt! Wir können den Landpfleger nicht begreifen; er musste es sich bei ruhiger Ueberlegung selbst sagen, dass er kein verkehrteres Mittel ergreifen konnte. Die Gemüther hatten sich eben erst etwas beruhigt, das wilde Gebrüll der aufgehetzten Massen war verstummt, und er in seinem Unverstande reizt sie auf das Höchste! Aber findet der Mensch, wenn er in Aufregung und Verwirrung ist, immer das Richtige: fragt er, wenn er sein Müthchen kühlen will, ob er mit seinem Muthwillen nicht Alles verdirbt? Das Getobe und Gebrüll geht wieder los: *οἱ δὲ ἐκραύγασαν*, schreibt Johannes: *ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν.* Sie wollen aus dem Munde des Richters nichts weiter hören, als das Todesurtheil. Aber noch zögert derselbe, er will sie, wie man sagt, recht zappeln lassen, sie sollen es inne werden, dass sie ihm doch nichts vorschreiben können, sondern von ihm abhängen, und vor Erwarten und Ungeduld vergehen. Es kitzelt den Ohnmächtigen, seine Macht, die eben im Untergange begriffen ist, sie noch ein Mal empfinden zu lassen. Er öffnet wieder seinen Mund: aber statt ein definitives Urtheil zu fällen, möchte er am Liebsten erst noch mit ihnen deliberiren. Er fragt sie nämlich: *τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω;* Meyer hat hier schwerlich das Richtige getroffen, wenn er meint, dass der Landpfleger endlich erst durch die Erklärung der Juden, dass der Kaiser ihr einziger Herr sei, entwaffnet worden sei: nein, nicht als ein Unschlüssiger fragt er: *τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω;* sondern als Einer, der sich schon entschlossen hat, aber es nicht lassen kann, zuvor seinen Widersacher zum höchsten Zorne aus kleinlichen Rachegelüsten aufzustacheln. *Inhaeret porro sarcasmo suo*, sagt Lampe, *simul indicans dirigente linguam eius divina providentia, quanta contumelia ipsis Judaeis inde exspectanda sit, quod crucifigi velint eum, qui se regem eorum confessus erat, et in quo Pilatus nihil deprehendere poterat, quod huic confessioni contrarium esset.* Aber unmöglich kann der Statthalter in diesem Worte die Ueberzeugung aussprechen, dass er Jesum für den erwarteten König der Juden halte, denn dann wäre er das, was die Juden ihm vorrückten, ein Feind des Kaisers: hielt er den Angeklagten in der That für jenen König, so wäre er ein gewissenloser Beamter des Kaisers gewesen, wenn er ihn nicht mit dem Tode bestraft hätte, denn es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass man mit dem Begriff eines Königs der Juden das Moment weltlicher Herrschaft, ja der Herrschaft über die ganze Welt verband. Pilatus verhöhnt die Juden: der Judenkönig, das ist ihre letzte Hoffnung, und er, der Römer, so wollen sie es, soll dieser letzten Hoffnung sie berauben! Sie überantworten den, von dem sie eine zeitliche und ewige Erlösung erhoffen, in seine Hände, in die Macht Roms, welches sie ihrer Freiheit beraubt und in die Knechtschaft versetzt hat! Die Hohenpriester, durch diesen beissenden Spott auf das Aeusserste gebracht, antworten: *οὐκ ἔχομεν βασιλέα, εἰ μὴ Καίσαρα.* Von ihrem Nationalkönige hat Pilatus gesprochen: sie wollen diese Rede nicht gelten lassen und erklären, dass der Hohn sie gar nicht treffe, denn sie hätten keinen andern König, als den Kaiser, sie wüssten von keinem andern und hofften auf keinen andern. Welch eine Erklärung geben die Obersten des Volkes, die Hohenpriester, wie Johannes gewiss nicht ohne Absicht betont, hier ab! Die Pfleger des Heiligthums verrathen das Palladium ihres Heiligthums in die Hände der Heiden: entsagen den heiligsten Gottesverheissungen, den heiligsten Hoffnungen! *Hic vero*, schreibt Calvin, *se prodit horribilis furor, quod sacerdotes, qui exerci-*

tati in lege esse debebant, Messiam reiiciunt, in quo tota populi salus inclusa erat, a quo pendebant omnes promissiones, in quo fundata erat tota religio. Certe gratia Dei et bonis omnibus se abdicant Christum repudiando. Videmus ergo, quanta vecordia correpti fuerint. Fingamus Christum non fuisse Christum: nulla tamen illis excusatio est, quod regem praeter Caesarem nullum agnoscunt. Primum enim deficiunt a spirituali regno Dei. Secundo tyrannidem romani imperii, quam maxime exsecrabantur, iustae gubernationi praeferunt, qualis a Deo promissa erat: ita impii, ut Christum fugiant, non modo se privant vita aeterna, sed omne miseriarum genus sibi accersunt. Contra vero unica est piorum felicitas, subesse Christi regno, sive iusto et legitimo dominio subiecti sint quoad carnem, sive a tyrannis premantur. Entscheidend, von weltgeschichtlicher Bedeutung ist diese Stunde! Sie entscheidet über das Leben Christi nicht allein, sondern auch Israels Geschick wird jetzt auf ewig entschieden! Die Hohenpriester, die legitimen Repräsentanten des ganzen Volkes, geben den Glauben an einen Messias, an einen König der Juden auf, verzichten in der allerbestimmtesten Weise auf den, welcher Abrahams Freude und ihrer Väter Trost war! *Jesum negant usque eo*, sagt Bengel vollkommen richtig, *ut omnino Christum negent.* Act. 17, 7. Der Augenblick, da ihnen das Reich genommen und den Heiden gegeben wird, ist jetzt herbeigekommen, denn die Kinder des Reiches (Matth. 8, 12) bekennen, dass sie von diesem Reiche und seinem ewigen Könige nichts wissen wollen, dass sie nichts anders zu sein begehren, als Unterthanen des Kaisers in Rom. Sehr gut expektorirt sich Lampe: *qui hactenus pro libertate, tamquam pro aris et focis dimicaverunt, qui gloriati erant, se nullius umquam servos fuisse (Joh. 8, 33), publice in servitutem se peregrinae potestati tradunt. Quin dum nullum alium, extra Caesarem, pro rege agnoscunt, regnum Dei omnemque spem in regem Messiam promissum abnegant. Patres non habuerunt regem praeter Jehovam, Jud. 8, 22, 23. Sed eius regnum per gradus posteri abdicarunt, cuius hic est ultimus. Hic uno ictu cessant esse, quod hactenus fuerant, sacerdotale nempe regnum Dei, Exod. 19. Quando regem ex propria gente patres eorum petiverant, audire illico debuerant: non te spreverunt, sed me spreverunt, ne regnem super ipsos. 1 Sam. 8, 7. Quanto magis nunc, quum tyrannidem gentilem ex mero Christi odio regno Jehovae praeferrent.* Und dieser Verzicht auf den König der Verheissung ist um so schmachvoller, als die Hohenpriester sich einem Herrn zuschwören, welchen sie über Alles hassten. Von der Herrschaft des Kaisers wollen sie nichts wissen, aber jetzt huldigen sie ihm, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Von dieser Stunde an sind alle Versuche, welche sie anstellen, um das Joch der Römer zu sprengen, nicht mehr die berechtigten Versuche eines mit den Füssen getretenen Volkes, seine Selbstständigkeit zu wahren und seine Freiheit wieder zu gewinnen, sondern Rebellionen gegen die feierlichst anerkannte und zu Recht bestehende Obrigkeit, Versündigungen gegen das Gebot Gottes. Der Untergang des Volkes war die gerechte Strafe nicht bloss dafür, dass sie den Sohn des Hausvaters umgebracht hatten (Matth. 21, 39 ff.), sondern auch dafür, dass sie zu den Waffen gegriffen hatten gegen den Kaiser, ihren, von ihnen selbst anerkannten, rechtmässigen Herrn. Gut sagt Lampe: *accidit illis, quod in parabola de rhamno additur: egrediatur ignis de rhamno et devoret cedros Libani. Jud. 9, 14. Caesarem sibi elegerunt regem: a Caesare deleti sunt; idque in ipso Paschatis festo.*

Aber in diesem verhängnissvollen Augenblicke entscheidet sich auch des Pilatus Geschick. Wir haben nicht ohne Interesse den Kampf in seinem Herzen wahrgenommen: sein Pflichtgefühl ist empört über die Zumuthungen, die man an ihn stellt, der Eindruck, welchen der Gefangene auf ihn macht, bestärkt ihn in seinem Widerstande: aber oberflächlich von Natur und durch die Verbrechen, welche er sich hatte zu Schulden kommen lassen, den Drohungen gegenüber nicht gewachsen, muss er schliesslich der abgefeimten Bosheit der Hohenpriester, dem wilden Toben des Volkes das Feld räumen. Er unterliegt und sein jetziges Unterliegen verbürgt den Juden, dass, wenn sie sich nur recht anstrengen, er völlig zu Fall gebracht wird. Sein Geschick erfüllte sich bald. Wir erfahren weder aus der heiligen Schrift, noch aus einem römischen Schriftsteller, denn Tacitus sagt von ihm nur, dass *per procuratorem Pontium Pilatum* unter der Herrschaft des Tiberius Christus zu Tode verurtheilt sei (Annal. 15, 44), wohl aber aus Josephus (ant. 18, 4, 2), dass er von dem syrischen Statthalter Vitellius noch vor dem Osterfeste 36 entsetzt und nach Rom geschickt wurde, um sich vor dem Kaiser wegen der Anklagen zu rechtfertigen, die von den Juden waren angebracht worden. Ehe er aber vor Tiberius sich hatte vertheidigen können, starb dieser. Eusebius erzählt in seiner Kirchengeschichte 2, 7: *Πιλάτον κατὰ Γάϊον — τοσαύταις περιπεσεῖν κατέχει λόγος συμφοραῖς, ὡς ἐξ ἀνάγκης φονευτὴν ἑαυτοῦ καὶ τιμωρὸν αὐτόχειρα γενέσθαι.* Nicephorus wiederholt das 10, 1: Malala hingegen ed. Bonn. p. 256 lässt ihn unter des Cajus zweitem Nachfolger, denn Cajus ist Caligula, dem Nero, hingerichtet werden. Die Sage sucht ihn in ein anderes Licht zu stellen: wie sein Weib, die Prokula, von der griechischen Kirche als eine Heilige verehrt wird, so hat man ihn wenigstens zu einem halben Christen erhoben. Justinus beruft sich in seiner ersten Apologie c. 35, womit 38 zu vergleichen ist, auf die Akta des Pilatus, von denen auch Eusebius h. e. 9, 5 und 7 schon Kunde hat; auch Tertullianus weiss, *ea omnia* (Tod, Auferstehung und Himmelfahrt) *super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tum Tiberio nunciavit (apolog. 21).* Dieser charakterschwache Mann mit seinem Hangen und Bangen kann unsere Sympathie nicht erwecken und doch haben die Evangelisten, vornehmlich Johannes, mit deutlich ersichtbarem Interesse die Verhandlungen vor ihm dargestellt. Psychologisch ist dieses Interesse nicht, sondern rein sachlich. Sie wollen nicht darstellen, wie es dahin kam, dass dieser Mensch wider sein Gewissen handelte, sondern ihn nur als den berufensten Hauptzeugen für die Unschuld des Leidenden vorführen. Sein Richtstuhl war die letzte Instanz und in dieser Instanz gewinnt Jesus, wenn er auch unterliegt, doch vollständig den Prozess. Der Richter muss sich nach Gottes Rathschluss bis auf das Aeusserste sträuben, damit die Ankläger gezwungen werden, mit nichts, was sie wider den Heiland im Herzen haben, zurückzuhalten: eine Anklage nach der andern wird vorgebracht, aber jede von dem Richter als hinfällig, als unbegründet zurückgewiesen. Die unleugbare Unschuld Christi wird auf das Glänzendste durch das wiederholte Erkenntniss des Gerichtsherrn: ich finde keine Schuld an ihm, konstatirt. „Trotz des scheinbaren Unterliegens Jesu vor Pilatus,“ sagt Hengstenberg, „haben die Verhandlungen vor ihm doch das Resultat geliefert, welches für den göttlichen Heilsplan erforderlich war. Jesus sollte sterben für die Sünden der Welt, aber seine Unschuld und Gerechtigkeit sollte von dem

Richter selbst bezeugt werden, der ihn zum Tode verurtheilte. Das Dreifache: ich finde keine Schuld an ihm des Pilatus, die Erklärung, dass er unschuldig sein will an dem Blute dieses Gerechten, das Aufbieten aller Mittel, sich der Verurtheilung zu entziehen bis zu dem Momente hin, da er die Verurtheilung ausspricht, die Botschaft der Frau — Alles diess schneidet den nachtheiligen Schlüssen, die aus der Verurtheilung Jesu gezogen werden konnten, die Wurzel ab."

Das Urtheil, welches Pilatus schliesslich aussprach, theilt uns Johannes nicht mit: er sagt nur: *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς, ἵνα σταυρωθῇ*. Das *τότε οὖν* will den Wendepunkt in dieser grossartigen Tragödie, welcher keine zweite zur Seite gestellt werden kann, markiren. Der Landpfleger *παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς*: das Nächstliegende ist es sicher, unter den *αὐτοῖς* die *ἀρχιερεῖς* zu verstehen, von welchen eben erst die Rede war. Sie sind die Macher, die Dränger, die Ankläger, sie wollten Jesum haben und das Volk erst, weil sie es wollten; das Fernstliegende aber ist es, *παρέδωκεν* mit nachgeben, was Grotius, Baumgarten-Crusius u. A. thun, zu übertragen: es heisst hier auch nur, wie Matth. 27, 26, übergeben, überlassen, wie Meyer, Hengstenberg, Luthardt, Godet auch behaupten. Man hat hiergegen eingewandt, dass die Hohenpriester doch nicht die Kreuzigung durch ihre Leute vornehmen, sondern dass römische Kriegsknechte eintreten; allein das Alles hindert nicht, die Hohenpriester als die Vollstrecker des Todesurtheils, als die Nachrichter zu betrachten. Pilatus zieht sich jetzt zurück; die Hohenpriester nehmen jetzt wieder das Heft in die Hand. Sie überwachen den Gefangenen und die Soldaten; sie weichen nicht eher, bis dass sie sich überzeugt haben, dass es mit dem Herrn aus ist. Die Apostelgeschichte bestätigt diese Anschauung, Petrus sieht die Sache so an, vgl. 2, 23 und 3, 15, und Paulus auch nicht anders 13, 28. Was die Evangelien übergehen, das holt die Tradition nach: Adrichomius erzählt in seinem *theatrum terrae sanctae (Col. 1593, p. 163)*, das Urtheil des Pilatus habe so gelautet: *Jesum Nazarenum, subversorem gentis, contemptorem Caesaris et falsum Messiam, ut maiorum gentis suae testimonio probatum est, ducite ad communis supplicii locum et cum ludibrio regiae maiestatis in medio duorum latronum cruci affigite. I, lictor! expedi cruces!* So hat es aber auf keinen Fall gelautet. Sollte der Richter, welcher bis zuletzt die Unschuld Christi betheuert hatte, seine Schuld für erwiesen erachtet haben? Sollte er durch die Zugabe von zwei Räubern als Hoftrabanten den Herrn verspotten wollen? Stand ein Liktor dem Prokurator zur Verfügung?

Zu guterletzt setzen die Synoptiker wieder ein: bis jetzt hatte der Heiland noch den Purpurmantel und die Dornenkrone getragen. Matthäus und Markus sagen einstimmig: *ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα* (hierfür schreibt Markus nur genauer *πορφύραν*) *καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια*, wozu Matthäus noch *αὐτοῦ*, Markus hingegen *τὰ ἴδια* fügt. Man kann aus diesen Stellen nicht ersehen, welche Kleider sie ihm wieder anzogen, ob lediglich die Unterkleider oder auch das Oberkleid: aus dieser Ungewissheit erlöst uns aber ein Blick auf die unter dem Kreuze stattfindende Vertheilung der Kleider. Neben dem *χιτών* werden dort noch andere Kleidungsstücke erwähnt. Darnach empfing Jesus hier alle die Kleider wieder, welche er überhaupt zu tragen gewohnt war. Zog man ihm aber seine Kleider wieder an, um Alles, was an den Mummenschanz erinnert hatte, zu entfernen, weil es sich nicht mit dem Ernste einer Hinrichtung vertrug, so hat man

ihm auch die Dornenkrone abgenommen, wie Euthymius schon ganz richtig muthmasst und Bengel, Baumgarten-Crusius, Meyer, Langen u. A. behaupten. Die Bildhauer und Maler, welche den Kreuzträger und den *Crucifixus* mit einer Dornenkrone noch darstellen, thun des Guten desshalb zuviel.

---

24. Nach Golgotha, an's Kreuz!

Matth. 27, 31—34, 38.

Und führten ihn hin, dass sie ihn kreuzigten. (32) Und indem sie hinausgingen, fanden sie einen Menschen von Kyrene, mit Namen Simon; diesen zwangen sie, dass er ihm sein Kreuz trug.

(33) Und da sie an die Stätte kamen mit Namen Golgotha, das ist Schädelstätte, (34) gaben sie ihm Essig zu trinken mit Galle vermischt, und da er's schmeckte, wollte er nicht trinken.

(38) Da wurden mit ihm zwei Räuber ge-

Mark. 15, 20—23, 25, 27—28.

Und führten ihn hinaus, dass sie ihn kreuzigten. (21) Und zwangen einen, der vorüberging, mit Namen Simon von Kyrene, der vom Felde kam, den Vater des Alexander und des Rufus, dass er ihm das Kreuz trüge.

(22) Und sie brachten ihn an die Stätte Golgotha, das ist verdolmetscht: Schädelstätte. (23) Und sie gaben ihm Myrrhenwein, er aber nahm ihn nicht.

(25) Und es war die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten. (27) Und sie kreuzigten mit ihm zwei Räuber,

Luk. 23, 26—33.

Und als sie ihn hinführten, ergriffen sie einen Simon von Kyrene, der kam vom Felde, und legten das Kreuz auf ihn, dass er es Jesu nachtrüge. (27) Es folgte ihm aber nach ein grosser Haufe Volks und Weiber, die klagten und beweinten ihn. (28) Jesus aber wandte sich um zu ihnen und sprach: Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und über eure Kinder! (29) Denn siehe, es wird die Zeit kommen, in welcher man sagen wird: selig sind die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht genährt haben. (30) Dann werden sie anfangen zu sagen zu den Bergen: fallet über uns! und zu den Hügeln: decket uns! (31) Denn wenn sie das am grünen Holze thun, was wird mit dem dürren werden? (32) Es wurden aber auch hingeführt zwei andere Uebelthäter, dass sie mit ihm abgethan würden. (33) Und als sie kamen an die Stätte, die da heisst Schädelstätte, kreu-

Joh. 19, 16—18.

Sie nahmen aber Jesum und führten ihn hin. (17) Und er trug sein Kreuz und ging hinaus zur Stätte, die da heisst Schädelstätte, welche heisst auf hebräisch Golgotha.

(18) Allda kreuzigten sie ihn, und mit ihm zwei andere zu beiden Seiten, Jesum aber mitten inne.

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 19.
kreuzigt, einer zur Rechten und einer zur Linken.	einen zu seiner Rechten und einen zur Linken. (28. Und die Schrift ward erfüllt, die da sagt: er ist unter die Uebelthäter gerechnet.)	zigten sie ihn daselbst und die Uebelthäter mit ihm, einen zur Rechten und einen zur Linken.	

Matthäus, Markus und Johannes erzählen einmüthig, dass Jesus alsogleich weggeführt worden sei, was übrigens Lukas mit seinem *καὶ ὡς ἀπήγαγον* auch nahe legt: aber sie weichen darin von einander ab, dass die Synoptiker von den Soldaten sagen: *ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι* (so Matthäus), *καὶ ἐξάγουσιν αὐτόν, ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν* (so Markus), Johannes hingegen von den *ἀρχιερεῖς* spricht: *παρέλαβον δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἤγαγον*, denn die Auffassung der älteren Ausleger, wie z. E. Gerhards, welche de Wette, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg neuerdings wieder vertreten haben, lässt sich nicht gut rechtfertigen. Ein Subjektswechsel ist nirgends indicirt und die Anschauung des Johannes, dass die Hohenpriester die eigentlichen Vollstrecker des Todesurtheils sind, ist, wie wir gesehen haben, wohl begründet. Die römischen Kriegsknechte handelten nicht *ex motu proprio*, sondern waren nur die willenlosen Werkzeuge, durch welche jene Feinde Jesu ihren Willen ausrichten liessen. Die Abführung fand hiernach sofort nach der Verurtheilung statt: die Exekution folgte dem Urtheile auf dem Fusse nach. Ist das richtig? War das erlaubt? War das bei den Juden, war das bei den Römern Sitte? Die Mischna sagt hierüber kein Wörtchen: aus der babylonischen Gemara (Sanhedr. 6, 2) erfahren wir aber: *traditio est, vespera Paschatis suspensum fuisse Jesum, praeiisse praeconem per quadraginta dies sic dicentem: prodit iste lapidandus, eo quod praestigias egit et persuasit et seduxit Israelem; quicunque novit pro eo defensionem, prodeat et proferat; at non invenerunt pro eo defensionem, suspenderunt ergo eum vespera Paschatis. Dicit Ulla, contrarius ille videtur defensioni, cum esset seductor, dicatque Deus: non parces ei nec de eo celabis. Deut. 13.* Allein wer kann auf diese Notiz des Talmuds irgend ein Gewicht legen? Sie ist an und für sich unwahrscheinlich durch und durch; selbst wenn wir die ganz gegentheiligen Berichte der Evangelisten nicht besässen, würden wir sie schon für blosse Fabelei halten. Dass bei den Israeliten eine solche vierzigtägige Frist zu Recht bestand, lässt sich weder aus dem Alten und dem Neuen Testamente, noch aus Philo oder Josephus beweisen: aus dem Neuen Testamente aber erfahren wir, dass man den Verurtheilten sofort hinrichtete, vgl. Act. 7, 56 ff. 21, 31 und Josephus ant. 20, 9, 1. Bei den Römern musste ein gewisser Zeitraum zwischen dem Urtheile und der Vollstreckung desselben mitten inne liegen. Suetonius erzählt in der *vita* des Tiberius (c. 75): *nam cum senatusconsulto cautum esset, ut poena damnatorum in decimum semper diem differretur, forte accidit, ut quorundam supplicii dies is esset, quo nunciatum de Tiberio erat.* Tacitus bestätigt dieses (Annal. 3, 51): *igitur factum senatus consultum, ne decreta patrum ante diem decimum ad aerarium deferrentur, idque vitae spatium damnatis prorogaretur.* Dio Cassius sagt dieses auch 57, 20 und in Bezug darauf frägt Seneca *(dialog. IX, 14, 6): credisne illum decem medios usque ad supplicium dies sine ulla sollicitudine exegisse?* Theodosius ver-

willigte eine Gnadenfrist von dreissig Tagen. Allein haben diese für Römer gegebenen Gesetze in den Provinzen Geltung gehabt? Diess muss sehr bezweifelt werden: dieselben kamen nur den Römern und nur noch denen, welche des römischen Bürgerrechts sich erfreuten, zu Statten, denn jene Gnadenfrist sollte den Verurtheilten es möglich machen, die Gnade des Kaisers anzurufen oder an sein Forum zu appelliren: wir ersehen dieses aus Ulpianus: *poena tamen*, sagt er, *sustinenda est*, *quoad princeps rescripserit ad litteras praesidis et libellum rei cum litteris missum. Nisi forte latro manifestus, vel seditio praerupta factioque cruenta vel alia iusta causa*, *quam mox praeses litteris excusabit, moram non recipiant: non poenae festinatione, sed praeveniendi periculi causa.* Nur weil Paulus, als geborner Tarser, ein römischer Bürger war, konnte er von dem Statthalter an den Kaiser rekurriren. Florus übertrat desshalb kein römisches Gesetz, als er die von seinen Leuten ergriffenen ruhigen Bürger Jerusalems, die vor ihn geschleppt worden waren, sofort nach der Geisselung an's Kreuz schlagen liess; cf. Joseph. b. i. 2, 14, 9. Es stand also kein römisches Gesetz der sofortigen Hinrichtung in dem Wege; im Gegentheile war die schleunigste Vollstreckung des Erkenntnisses hier sehr gut motivirt. Ein Mal von dem jüdischen Standpunkte aus, denn diese liebten es, gerade an hohen Festtagen schwere Verbrecher vom Leben zu dem Tode zu befördern, um dem zahlreich versammelten Volke einen heilsamen Schrecken einzuflössen: zum Andern aber auch von dem römischen Standpunkte aus, denn hatte Pilatus das Todesurtheil darauf hin ausgesprochen, dass Jesus der König der Juden sei, so musste er rasch vorgehen, damit ihm nicht durch einen Volksaufstand dieser König aus den Händen gerissen werde.

Die Kriegsknechte, sagt Matthäus, *ἀπήγαγον*, Markus *ἐξάγουσιν* den Heiland. Er wird also nicht an dem Orte, da er sein Urtheil empfangen hat, mit dem Tode belegt, er wird abgeführt, bestimmter noch, hinausgeführt, nämlich, wie schon Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, denen Fritzsche, Meyer mit Recht zutreten, sehr richtig angeben, aus der Stadt. Bei den Juden wie bei den Römern wurden die Verbrecher nicht innerhalb, sondern alle Zeit ausserhalb der Ortschaften, überhaupt der Wohnungen hingerichtet. „Da sprach Jehova zu Mose," lesen wir Num. 15, 35 f.: „getödtet soll werden der Mann, steinigen soll ihn die ganze Gemeinde ausserhalb des Lagers. Da führte ihn die ganze Gemeinde hinaus vor das Lager und sie steinigten ihn." 1 Kön. 21, 13 heisst es von Naboth: „und so führten sie ihn zur Stadt hinaus und warfen ihn mit Steinen, dass er starb," und Act. 7, 58 ganz ähnlich von Stephanus: *καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.* Diess war auch römische Praxis. Plautus sagt in dem *miles gloriosus 2, 4, 6*:

credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam,

und im Pseudolus (1, 3, 97 ff. — unter den *lanios* sind die Henkersknechte zu verstehen):

Ps.: *iam hic ero, vero extra portam Metiam currendum est prius.*
C.: *quid eo?*
Ps.: *Lanios inde accessam duos cum tintinnabulis.*

Hirtius erzählt in dem *bellum Africanum c. 46,* dass Scipio Veteranen, welche sich vergangen hatten, *extra vallum* führen und dort *cruciabiliter* tödten liess, und Suetonius berichtet vom Kaiser Claudius, dass er die, welche sich fälschlich für römische Bürger ausgaben, *in campo Esquilino* mit dem Beile

hinzurichten gebot (Claudius c. 25). Diese Hinausführung geschah aber nicht auf dem direktesten, nächsten Wege, sondern auf den belebtesten und grössten Strassen; dabei wurde das Verbrechen, um dessenwillen der Gebundene den Tod erleiden solle, bei den Israeliten mit lauter Stimme verkündet. Wir lesen in dem angezogenen Traktate der babylonischen Gemara über das Sanhedrin: *si non inveniatur pro eo defensio, educunt eum ad lapidandum, et praeivit praeco sic clamans: prodit N., filius N., ad lapidationem, quia talia commisit: testes in eum sunt N. et N., quicunque pro eo defensionem proferre potest, prodeat et proferat.* Dio Cassius erzählt 54, 3: *τὸν δὲ ἕτερον τὸν προδόντα αὐτὸν διὰ τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διαγαγόντος καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντος, οὐκ ἠγανάκτησε.* Die Tradition bezeichnet genau den Weg, auf welchem der Herr durch Jerusalem geführt wurde, ja sie zählt sogar die Schritte: wir lassen das, denn die Evangelisten überliefern uns darüber gar nichts. Sie erzählen nur von dem Kreuze, welches für Jesus bestimmt war. Johannes sagt: *βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν* und die Synoptiker erwähnen, dass das Kreuz mit dem Verurtheilten sei hinausgeschafft worden. Die Römer hatten wohl Richtstätten, aber auf denselben standen nicht schon die Kreuze aufgerichtet, wie in unsern Ländern die Galgen seiner Zeit. Die Kreuze wurden für jeden einzelnen Missethäter erst einzeln zubereitet und nach römischer Sitte musste der Unglückliche das Holz, an welchem er sein Leben beschliessen sollte, auf seinen eigenen Schultern hinaustragen. Wir haben dafür allerdings kein Zeugniss aufzuweisen, welches älter wäre, als das diesen Brauch bezeugende Wort des vierten Evangelisten: denn Plutarch, welcher fast ein volles Jahrhundert nach Christus starb, ist der erste profane Gewährsmann. Derselbe schreibt *(de sera num. vindicta c. 9): τῷ σώματι κολαζομένων κακούργων ἕκαστος ἐκφέρει τὸν ἑαυτοῦ σταυρόν*: ihm tritt Artemidorus, der Zeitgenosse Hadrians und der Antonine, zur Seite: dieser sagt in seiner Schrift *ὀνειροκριτικά* 2, 61: *βαστάζειν τινὰ τῶν δαιμόνων κακούργῳ μὲν ἰδόντι σταυρὸν βαστάσαι σημαίνει, ἔοικε γὰρ καὶ ὁ σταυρὸς θανάτῳ καὶ ὁ μέλλων αὐτῷ προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει.* Kirchenväter, welche noch Gelegenheit hatten, sich durch Autopsie auf das Genaueste über die Modalitäten bei der Kreuzigung zu unterrichten, versichern, dass das Krenz von dem Herrn getragen worden sei auf dem Wege zum Tode. Tertullianus *de carne Christi c. 5: Quid enim deo Christo indignius, carnem gestare an crucem?* und *adv. Judaeos 10: Christus Jesus novam gloriam — suam in humero extulit, crucem scilicet.* Chrysostomus deutet an, dass es sich so von selbst verstand (hom. 85 in Jo.): *οἱ δὲ ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν ὡς καταδίκῳ λοιπόν. Καὶ γὰρ τὸ ξύλον οἰωνίζοντο καὶ οὐδὲ θιγεῖν ἠνείχοντο.* Christus trug also, wie Johannes erzählt, sein Kreuz. Cobet, der berühmte Archäologe, will nicht zugestehen, dass das ganze Kreuz von dem Missethäter getragen worden sei: das sei nicht möglich gewesen, weil es für einen Menschen zu schwer sei, es sei nur das Querholz, welches nach ihm das *patibulum* geheissen haben soll, ihm aufgeladen worden. Vgl. dessen Mnemosyne 8, 276. Er hat mit seiner Behauptung Eingang gefunden: wir glauben aber mit Unrecht. Cobet beruft sich auf ein kurzes Fragment des Plautus, welches sich im Nonius Marcellus p. 221 erhalten hat: *patibulum,* lautet es, *ferat per urbem, deinde affigatur.* Die Sache liegt nun so, wie Zestermann in seinem Programm: die bildliche Darstellung des Kreu-

zes und die Kreuzigung Jesu Christi, Leipzig 1868, 2. Abth., S. 29 darstellt: „*Patibulum ferre* ist bis jetzt in der römischen Literatur nur ein Mal nachgewiesen, und zwar in jenem plautinischen Fragmente, welches fast dreihundert Jahre älter ist, als die Evangelien, dagegen kommt vor bei Tertullian *adv. Judaeos 10: Christus in humero extulit crucem, de carne Chr. 5, carnem gestare an crucem,* und bei Hieronymus, Uebersetzung Evang. Luc. 23, 26: *imposuerunt illi crucem portare,* und Evang. Joh. 19, 17: *et baiulans sibi crucem exivit.* Ueberall ferner, wo das N. T. das Wort σταυρός hat, hat Hieronymus und die Vulgata das Wort *crux.* Matth. 10, 38. 16, 24. 27, 32, 40, 42. Mark. 8, 34. 15, 30 und 32. Luk. 9, 23. Joh. 19, 19, 25, 31. Phil. 2, 8. 3, 18. Col. 1, 20. Gal. 5, 11. 6, 12, 14. 1 Cor. 1, 17 und 18. Hebr. 12, 2. Wenn aber *crux* unzweifelhaft das ganze Kreuz bedeutet, nicht bloss das Querholz, so müssen auch die Ausdrücke *crucem ferre, gestare, portare, baiulare,* welche zugleich die Uebersetzung der griechischen Worte σταυρὸν βαστάζειν, φέρειν, ἐκφέρειν sind, soviel heissen, als das ganze Kreuz tragen. Wenn nun ferner Tertullian am Ausgange des zweiten Jahrhunderts nach Christus, welcher gewiss Kreuzigungen mit angesehen hatte, von Christo sagen konnte: *crucem extulit,* so kann niemand zweifeln, dass er habe sagen wollen: „Christus habe das ganze Kreuz getragen“.

Welche Gestalt dieses Kreuz hatte, ist die Frage. Wir werden uns derselben nicht entziehen können: es ist aber nicht unsere Absicht, dieses Kapitel in seiner ganzen Ausdehnung zu behandeln, wie es z. B. von Zöckler in der Schrift: das Kreuz Christi, Gütersloh 1875, geschehen ist. Da Christus das Kreuz trug, welches ihm römische Soldaten gezimmert hatten, kommt für uns nur in Betracht, welche Form dieses römische Kreuz hatte. Man nimmt nach Lipsius gewöhnlich an, dass die Römer das Kreuz in drei verschiedenen Gestalten gekannt hätten: man bezeichnete diese drei verschiedenen Kreuzformen als *crux decussata* (das sogenannte Andreaskreuz, ähnlich dem **X**), *crux commissa* (das griechische oder das Antoniuskreuz, ähnlich dem **T**) und *crux immissa* (das lateinische Kreuz, †). Die Benennungen *crux decussata* u. s. w. rühren nicht von den Alten her, sondern sind von Lipsius erst erfunden. Man redet wohl gelegentlich noch von einer *acuta crux,* allein mit Unrecht, denn dieselbe ist weiter nichts als ein Pfahl, ein *stipes,* ein *palus,* von ihr lesen wir bei Seneka (ep. 17, 1, 10 f.): *Inde illud Maecenatis turpissimum votum, quo et debilitatem non recusat et deformitatem et novissime acutam crucem, dummodo inter haec mala spiritus prorogetur:*

Debilem facite manu,
debilem pede, coxa,
tuber adstrue, gibberum,
lubricos quate dentes:
Vita dum superest, bene est,
hanc mihi, vel acuta
se sedeam cruce, sustine.

Die *crux decussata* wird von römischen und griechischen Schriftstellern vor Christus nie erwähnt, nie wird auf solch eine Kreuzform angespielt. Die christliche Kirche weiss erst von diesem Andreaskreuze: seltsam aber ist, dass die älteren kirchlichen Scribenten gar nicht angeben, dass das Kreuz dieses Apostels eine besondere Gestalt gehabt habe. Das *martyrologium*

romanum berichtet nur, dass er an ein Kreuz gehängt, und Hippolytus, dass dieses Kreuz an einem Olivenbaume errichtet worden sei. In den römischen Katakomben trifft man sehr häufig auf dieses Zeichen *X*, aber es ist sehr die Frage, ob es ein Zeichen des Kreuzes und nicht als der Anfangsbuchstabe des Namens *Χριστός*, ein Monogramm, sein soll. Justinus betrachtet die Stelle in Platos Timaeus (26. B und C), in welcher von der Verbreitung der Weltseele durch alle Tiefen der Welt die Rede ist, als eine Weissagung auf Christus. Plato bedient sich dort zur Versinnlichung dieser Verbreitung des Buchstabens *X*, Chi, und mit Rücksicht darauf, sagt nun der alte Vater (apol. 1, 60): *καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅτι λέγει, ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί.* Er behauptet sofort, derselbe habe diesen Gedanken des *χιάζεσθαι* aus Mose geschöpft und zwar aus der Geschichte von der ehernen Schlange. *Ἀναγνοὺς Πλάτων*, sagt er ausdrücklich, *καὶ μὴ ἀκριβῶς ἐπιστάμενος μηδὲ νοήσας τύπον εἶναι σταυροῦ, ἀλλὰ χίασμα νοήσας, τὴν μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμιν κεχιάσθαι ἐν τῷ παντὶ εἶπεν.* Wenn aber Justinus das *X* des Plato mit der ehernen Schlange in Verbindung bringt, in welcher er einen Typus des Kreuzes Christi findet, so kann er sich das Kreuz auf keinen Fall als eine *crux decussata* gedacht haben, denn jene eherne Schlange lag ja nicht auf einem Sägebock, sondern war an einer Stange (Num. 21, 8 f.) befestigt. Der Bischof Paulus von Nola bringt zuerst, so weit man nachkommen kann, das Kreuz mit dem griechischen Chi und dem römischen Zahlzeichen X in Zusammenhang: er singt im *carmen natale XI. S. Felicis v. 617 ff., Muratori anecdot. 1, 42:*

Nunc eadem crux dissimili compacta paratu
Eloquitur dominum tanquam monogrammate Christum,
Nam nota, qua bis quinque notat numerante Latino
Calculus, haec Graecis Chi scribitur, et mediam Rho,
Cuius apex et signa tenet, quod rursus ad ipsam
Curvatum virgam facit O, velut orbe peracto.
Nam rigor obstipus facit I, quod in Ellade Jota est,
Tau idem stylus ipse brevi retro a cacumine ductus
Efficit, atque ita sex, quibus omni nomine nomen
Celsius exprimitur, coëunt elementa sub uno
Indice et una tribus formatur litera virgis.

Isidorus Hispalensis sagt in *orig. 1, 3, 10: X littera, quae in figura crucem et in numero decem demonstrat.* Paulus von Nola und Isidor finden also in dem griechischen *X*, in dem lateinischen X eine *figura crucis*, wohlgemerkt eine *figura* bloss und also nicht das Kreuz selbst. Nur in dem Monogramme Christi, welches ja auch das bekannte *Labarum* enthielt, erscheint es, wenn man von jenen *X*-Kreuzen der Katakomben absieht, über deren Alter und Bedeutung die Sachverständigen sich streiten.

Was nun die *crux commissa*, das Antonius- oder auch griechische Kreuz, anlangt, so scheint es mit demselben viel günstiger zu stehen, behauptet doch auch ein so besonnener Mann, wie Winer, dass es die gewöhnliche Form des Kreuzes gewesen sei. Lucianus lässt das Σ in der humoristischen Schrift *iudicium vocalium § 12* sagen: *κλαίουσιν ἄνθρωποι καὶ τὴν αὐτῶν τύχην ὀδύρονται, καὶ Κάδμῳ καταρῶνται πολλάκις, οτι τὸ τοῦ Ταῦ ἐς τὸ τῶν στοιχείων γένος παρήγαγεν· τῷ γὰρ τούτου σώματί φασι τοὺς τυράννους ἀκολουθήσαντας καὶ μιμησαμένους αὐτοῦ τὸ πλάσμα, ἔπειτα*

σχήματι τοιούτῳ ξύλα τεκτήναντας ἀνθρώπους ἀνασκολοπίζειν ἐπ' αὐτά. Allein diese Stelle kann nicht beweisen, dass der Römer, welcher gelegentlich zu einem Bösewichte sprach: *i ad graecum Pi*, an den Galgen, entsprechend sagen konnte: *i ad graecum Tau*, an das Kreuz, denn es ist nicht zu vergessen, dass Lucian durchaus nicht erklärt, das Kreuz sei eine genaue, in allen einzelnen Theilen korrekte Nachbildung dieses bösen Buchstabens, sondern nur von einem *ἀκολουθεῖν*, einem *μιμεῖσθαι* redet. Auch die ältesten Väter bringen mehrfach das Kreuz mit dem griechischen Tau in Verbindung. Barnabas schreibt in seinem Briefe Kap. 9: *λέγει γάρ· καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δέκα καὶ ὀκτὼ καὶ τριακοσίους. Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις; Μάθετε τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, εἶτα τοὺς τριακοσίους. Τὸ δὲ δεκαοκτὼ ἰῶτα δέκα, ἦτα ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν. Ἔτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Ταῦ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους. Δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν καὶ ἐν ἑνὶ τὸν σταυρόν.* Wie Barnabas hier in den 318 Hausgenossen, welche Abraham beschneidet, einen Typus findet Jesu und seines Kreuzes, so Clemens Alexandrinus in den 318 Knechten, mit welchen derselbe Erzvater die syrischen Könige schlug, die den Loth und die Männer von Sodom gefangen genommen hatten: *ἔχομεν ὑπόδειγμα τὸν Ἀβραάμ*, schreibt er Strom. 6, 11 — *ἀκούσας γάρ, ὅτι αἰχμαλωτὸς ἐλήφθη Λώτ. τοὺς ἰδίους οἰκογενεῖς τιή ἀριθμήσας καὶ ἐπεξελθών, πάμπολυν ἀριθμὸν τῶν πολεμίων χειροῦται. Φασὶν οὖν εἶναι τοῦ μὲν κυριακοῦ σημείου τύπον κατὰ τὸ σχῆμα τριακοσιοστὸν στοιχεῖον· τὸ δὲ ἰῶτα καὶ τὸ ἦτα τοὔνομα σημαίνειν τὸ σωτήριον.* In demselben Kapitel wird in den 300 Ellen, welche die Länge der Arche Noas angeben, ebenfalls eine Anspielung auf das Kreuz gefunden: *εἰσὶ δὲ οἳ τριακοσίους πήχεις σύμβολον τοῦ κυριακοῦ σημείου λέγουσι.* Von späteren Kirchenvätern deuteln Paulus von Nola *ep. 24 ad Severum*, Ambrosius *de fide ad Grat. 1, 3*, Augustinus *sermo 108 de tempore* (die 318 Männer, mit denen Gideon die Midianiter schlug) in gleicher Weise. Tertullianus bemerkt *adv. Marcion. 3, 22: praemittens itaque et subiungens proinde, passum etiam Christum, aeque iustos eius eadem passuros, tam apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit signatos, illa nota scilicet, de qua Ezechiel (9, 4): dicit dominus ad me, pertransi in medio portae, in media Hierusalem et da signa Thau in frontibus virorum. Ipsa est enim littera Graecorum Thau, nostra autem T species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris, apud veram et catholicam Hierusalem.* Beweisen diese Stellen, dass das Kreuz genau die Form des griechischen *Tau* hatte? Dieser Buchstabe wird nur als *τύπος*, als *figura crucis* genommen: zudem machen die Alten schon zwischen der *species crucis* und der *crux* einen Unterschied. Der Papst Gregor der Grosse sagt nämlich in seinem Kommentare zum Hiob c. 39: *notandum vero est, quia iste trecentorum numerus in T litera continetur, quae crucis speciem tenet, cui si super transversam lineam id, quod in cruce eminet, adderetur, non iam crucis species, sed ipsa crux esset.* Wir finden, so können wir über diese *crux commissa* abschliessen, in den ältesten Kirchenvätern durchaus keine Stelle, welche als Zeugniss dienen könnte, dass dieselben sich das Kreuz Christi in dieser Gestalt eines griechischen *Tau* gedacht haben. Nur ein Symbol, weil eine annähernde Aehnlichkeit habend, und nicht ein Ebenbild, eine getreue, exakte Nachbildung desselben, ist ihnen jener Buchstabe. Doch will ich nicht vergessen zu bemerken, dass bereits der alte Bischof Paulus von Nola

sagt, die Maler bildeten das Kreuz Christi verschieden ab, theils als *crux immissa*, theils aber auch als *crux commissa.* In dem schon ein Mal angezogenen Gedichte auf den Märtyrer Felix lesen wir v. 608 ff.:

Ante tamen, quia res haec postulat, ipsius instar
Enarrabo crucis, qualem et pictura biformem
Pingere consuevit, baculo vel stante bicornem,
Vel per quinque tribus dispansam cornua virgis.
Forma crucis gemina specie componitur, et nunc
Antemnae speciem navalis imagine mali,
Sive notam Graecis solitam signare trecentos
Explicat existens, cum stipite figitur uno,
Quaque cacumen habet transverso vecte iugatur.

Wie steht es mit der *crux immissa:* wird diese Kreuzesform von den alten Kirchenvätern bestimmt angegeben, oder lassen sie uns am Ende gar über die Gestalt des Kreuzes ganz im Unklaren, denn die profanen Schriftsteller, welche des Kreuzes vielfach gedenken, haben über seine Gestalt uns gar nichts Bestimmtes überliefert? Das vierarmige Kreuz, also das Kreuz, wie es jetzt ganz allgemein bei uns abgebildet wird, besteht es zu Recht?

Justinus Martyr sagt in dem Dialoge mit dem Juden Trypho c. 91: *καὶ γὰρ δι᾽ ἄλλου μηνύων τὴν ἰσχὺν τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ ὁ Θεὸς διὰ Μωσέως εἶπεν ἐν εὐλογίᾳ ῇ ευλογεῖ τὸν Ἰωσήφ· ἀπὸ εὐλογίας κυρίου ἡ γῆ αὐτοῦ, ἀπὸ ὡρῶν ουρανοῦ καὶ δρόσων, καὶ ἀπὸ ἀβύσσου πηγῶν κάτωθεν καὶ καθαρῶν, γεννήματα ἡλίου τροπῶν, καὶ ἀπὸ συνόδων μηνῶν καὶ ἀπὸ κορυφῆς ὀρέων καὶ ποταμῶν ἀενάων καὶ καρπῶν γῆς πληρώσεως· καὶ τὰ δεκτὰ τῷ ὀφθέντι ἐν τῇ βάτῳ ἔλθοισαν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωσήφ καὶ ἐπὶ κορυφῆς· δοξασθεὶς ἐν ἀδελφοῖς· πρωτότοκος ταύρου τὸ κάλλος αὐτοῦ, κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ· ἐν αὐτοῖς ἔθνη κρατιεῖ ἅμα ἕως ἀπ᾽ ακρου τῆς γῆς· μονοκέρωτος γὰρ κέρατα οὐδενὸς ἄλλου πράγματος ἢ σχήματος ἔχοι ἄν τις εἰπεῖν καὶ ἀποδεῖξαι, εἰ μὴ τοῦ τύπου, ὃς τὸν σταυρὸν δείκνυσιν. Ὄρθιον γὰρ τὸ ἕν ἐστι ξύλον, ἀφ᾽ οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερῃμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ καὶ ἑκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι παρεζευγμένα τὰ ἄκρα φαίνηται· καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνούμενον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστίν, ἐφ᾽ ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι καὶ βλέπεται ὡς κέρας καὶ αὐτὸ σὺν τοῖς ἄλλοις κέρασιν συνεσχηματισμένον καὶ πεπηγμένον.* Deutlicher ist noch Irenaeus, welcher *adv. haer. 2, 24, 2* bemerkt: *habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine, duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit, qui clavis affigitur.* Tertullianus knüpft an das Bild von dem Einhorn wie Justinus an und sagt *adv. Judaeos 10: non utique rhinoceros destinabatur unicornis nec minotaurus bicornis, sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem, alius ferus ut iudex, alius mansuetus ut salvator, cuius cornua essent crucis extima. Nam et in antenna navis, quae crucis pars est, hoc extremitates huius vocantur, unicornis autem medius stipitis palus.* Derselbe sagt *ad nation. 1, 12: crucis qualitas signum est de ligno: etiam de materia colitis penes vos cum effigie. Quamquam sicut vestrum humana figura est, ita et nostrum propria: viderint nunc liniamenta, dum una sit qualitas: viderit forma, dum ipsum sit Dei corpus. Quod si de hoc differentia intercedit, quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica et Ceres Phocia, quae sine forma rudi palo et solo staticulo ligni informis repraesentatur. Pars crucis, et quidem maius, est omne robur, quod de recta sta-*

tione defigitur. Sed nobis tota crux imputatur, cum antenna scilicet sua et cum illo sedilis excessu. Dieser Vergleich des Kreuzes mit einem Mast und der Rah daran begegnet uns bei den ältesten Kirchenschriftstellern sehr häufig. Vgl. Julius Firmicus *de error. prof. relig. c. 21: unde tibi ornamenta quaeris et gloriam? Cornua nihil aliud nisi venerandum signum crucis monstrant. Huius signi uno extenso ac directo cornu mundus sustentatur, terra constringitur, et e duorum, quae per latus vadunt, compagine oriens tangitur, occidens sublevatur, ut sic totus orbis tripartita stabilitate formatus confixi operis immortalitatis radicis fundamenta teneatur.* In dem alten Hymnus *de Pascha* heisst es:

Arboris haec species uno de stipite surgit
Et mox in geminos extendit brachia ramos,
Sicut plena graves antennae carbassa tendunt
Vel cum disiunctis iuga stant ad aratra iuvencis.

Das Kreuz wird aber nicht bloss mit dem Mast und seiner Rah verglichen, sondern eine Menge von Abbildern desselben entdeckte die Phantasie der Gläubigen am Himmel und auf Erden. Und alle diese Sinnbilder führen auf das vierarmige Kreuz zurück. Justinus der Märtyrer ruft den Heiden in der ersten Apologie c. 55 zu: *κατανοήσατε γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου διοικεῖται, ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται· θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηῒ σῶον μείνῃ, γῆ δὲ οὐκ ἀροῦται ἄνευ αὐτοῦ. σκαπανεῖς δὲ τὴν ἐργασίαν οὐ ποιοῦνται, οὐδὲ βαναυσουργοὶ ὁμοίως, εἰ μὴ διὰ τῶν τὸ σχῆμα τοῦτο ἐχόντων ἐργαλείων· τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυξωτῆρα φέρειν, δι' ου ἥ τε ἀναπνοή ἐστι τῷ ζώῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ, καὶ διὰ τοῦ προφήτου δὲ ἐλέχθη οὕτως, πνεῦμα πρὸ προςώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος. Καὶ τὰ παρ' ὑμῖν δὲ σύμβολα τὴν τοῦ σχήματος τούτου δύναμιν δηλοῖ τῶν βεξίλλων καὶ τῶν τροπαίων, δι' ὧν αἵ τε πρόοδοι ὑμῶν πανταχοῦ γίνονται.* Keine Stelle eines griechischen Vaters kann sich mit dieser messen: sie ist eine einzigartige Fundgrube und doch hat Justinus die Sinnbilder des Kreuzes hier noch nicht erschöpft. Hieronymus vergleicht das Kreuz noch mit einem schwimmenden Menschen und einem fliegenden Vogel *(Com. in Marc. 15)* und Justinus selbst weiss noch von einem andern Typus, welchen Augustinus *(ep. 120. Tr. in Jo. 118)*, Gregor von Nyssa *(or. 1 de resurr.)* wiederholen, nämlich von dem Passalamme; er sagt in dem *dialog. cum Tryph. Judae. 40: καὶ τὸ κελευσθὲν πρόβατον ἐκεῖνο ὀπτὸν ὅλον γίνεσθαι τοῦ πάθους τοῦ σταυροῦ, δι' οὗ πάσχειν ἔμελλεν ὁ Χριστός, σύμβολον ἦν, τὸ γὰρ ὀπτώμενον πρόβατον, σχηματιζόμενον ὁμοίως τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ, ὀπτᾶται.* Alle diese Symbole weisen auf eine Figur hin, welche nicht mit einem Querstriche abschliesst, sondern über diesem Querstriche in der Mitte noch eine Spitze hat. Diese Vierarmigkeit des Kreuzes erhellt auch daraus, dass man in demselben eine typische Beziehung auf die vier Weltgegenden erkannte. Schon frühe ist das geschehen: Firmicus Maternus sagt in der schon ein Mal citirten Stelle: *en veneranda crucis cornua! en sanctae virtutis immortale fastigium et gloriosi operis divina compago! Tu, Christe, mundum ac terram extensis manibus, tu coeleste sustentas imperium, tuis immortalibus adhaeret humeris salus nostra tu, Domine, aeternae vitae baiulas signum, tu venerando in-*

stinctu hoc nobis denuncias per prophetas. Esaj. 6, 9. Ambrosius sagt in seinem 56. Sermone: *coelum quoque ipsum huius signi (crucis) figura dispositum est. Nam cum quatuor partibus, hoc est oriente et occidente ac meridiano et septentrione distinguitur, quatuor quasi crucis angulis continetur.* Denselben Gedanken führen im Anschlusse an die bekannte Stelle des Epheserbriefes 3, 18, wo von der Breite und Länge, Tiefe und Höhe die Rede ist, mit entschiedener Vorliebe Augustinus zu Psalm 103, *serm. 1, § 14, tr. 118 in Jo., ep. 140, § 64, de cataclysmo 6, sermo 53, § 15* und Gregor Nyssenus in seiner ersten Rede *in resurrectionem* aus.

Wir halten desshalb nicht mit Winer, Tholuck, Keim u. A. das dreiarmige, sondern mit Zestermann und Zöckler das vierarmige Kreuz, die *crux immissa,* für das richtige Kreuzmodell. Ich möchte übrigens auf ein Zwiefaches noch aufmerksam machen, ehe ich dieses Kapitel abbreche. Erstens ergibt sich aus mehreren der angeführten Stellen, z. B. Irenaeus 2, 24, 2. Justinus *dial. c. Tryph. Jud. c. 91.* Tertullianus *ad nat. 1, 12,* dass aus dem Stamme des Kreuzes ein Pflock, ein Horn hervorsprang, welches dem Hingerichteten als *sedile*, als ein Sitzbock, dienen sollte: ohne dieses würden die Nägel, welche durch die Hände getrieben waren, da die Last zu gross war, dieselben zerrissen haben und der Gekreuzigte wäre vornüber mit dem Gesicht auf die Erde gestürzt. Zu gleicher Zeit aber sollte durch diese Vorrichtung auch die Last richtig vertheilt werden, dass auf die eine Seite des Kreuzes hin nicht das Uebergewicht käme. Dann aber möchte ich noch erinnern, dass wir in keiner Stelle irgend eine Andeutung auf ein *hypopodium, suppedaneum*, ein Fussbrett gefunden haben, welches von mehreren älteren Archäologen, wie z. B. von Gretser, angenommen wird. Gregor von Tours, bekanntlich ein nicht allzu sicherer Gewährsmann, weiss davon erst etwas. Er schreibt *de gloria martyr. 1, 6: quaeritur, cur plantae affixae sint, quae in cruce sancta dependere visae sunt potius quam stare? sed in stipite erecto foramen factum manifestum est. Pes quoque parvulae tabulae in hoc foramen insertus est: super hanc vero tabulam, tanquam stantis hominis, sacrae affixae sunt plantae.*

Nach dem Berichte des Johannes trug Jesus, der römischen Sitte gemäss, das Kreuz auf seinen Schultern hinaus: wenn wir die Synoptiker nicht hätten, würden wir glauben, er habe es bis auf die Richtstätte allein getragen. Allein das war nicht der Fall, einem Andern ward es schliesslich noch auferlegt. Origenes ist der Ansicht, dass Johannes aus gutem Grunde von diesem Vorfalle schweige: *Sicut enim secundum tres evangelistas tentatur a diabolo Jesus, secundum Joannem autem, qui spiritualis naturae eius fecit sermonem, non tentatur — nec enim tentatur veritas et vita et resurrectio et lumen verum, sed tentabatur secundum hominem, quem susceperat unigenitus Deus: sic secundum Joannem quidem salvator imponentibus iis, qui susceperunt eum, crucem suam portans egressus est in locum, qui dicitur Calvariae locus, secundum reliquos autem sibi eam non portat.* Fritzsche meinte, beide Angaben liessen sich nicht mit einander verbinden: Meyer äussert auch Bedenken. Die tübinger Schule, Strauss und Keim wissen ganz bestimmt, dass Johannes sich nicht dahinein habe finden können, dass Jesus sein Kreuz nicht völlig hinaustrug, weil er einen solchen grossen Schwächezustand bei dem Sohne Gottes, dem Logos, für unmöglich gehalten habe. Ich weiss nicht, warum in der johanneischen Christologie für solch eine Anwandlung von Ohnmacht keine Stätte sein soll: berichtet er

uns nicht, was die Synoptiker nicht thun, dass Jesus bei dem Einzuge in Jerusalem eine tiefe Gemüthserschütterung erfuhr? (Joh. 12, 27 ff.) Der Evangelist übergeht diesen Zwischenfall, weil es in der That eben nur ein Zwischenfall ist und keine nothwendige Stellung in der Leidensgeschichte Christi einnimmt. Die Annahme der Kirchenväter, wie des Origenes, Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, dass Christus anfangs sein Kreuz selbst getragen habe, dann aber unter der schweren Last zusammengebrochen sei, ist sehr ansprechend. Matthäus berichtet, dass die ἐξερχόμενοι einen Menschen zum Kreuztragen gezwungen hätten: dieses gewählte Partizip soll doch wohl nicht sagen, dass die Kriegsknechte, als sie aus dem Prätorium heraustraten, den ersten besten Juden zu diesem Dienste pressten, sondern dass sie es thaten, als sie hinaus, nämlich aus den Thoren der Stadt hinaus, gingen. Es hat den grössten Anschein, das Partizip des Präsens legt es nämlich sehr nahe, dass sie in dem Thore, in dem engen Thorwege diesen neuen Kreuzträger ergriffen, der ihnen durch einen glücklichen Umstand, wie man sagt, recht eigentlich in die Hände lief, da der schmale Thorweg ihm zudem die Möglichkeit des Entspringens abschnitt. Markus und Lukas stimmen mit dieser Voraussetzung auf das Beste überein: Beide sagen, der Mensch sei ἀπ᾽ ἀγροῦ gekommen. Viele Ausleger finden in dieser näheren Bestimmung einen Fingerweis, dass der Tag, an welchem dieses sich zutrug, nicht der erste Passatag, der fünfzehnte Nisan, sondern der Vortag desselben, der vierzehnte, gewesen sei: so de Wette, Bleek, Godet, Meyer, Beyschlag, Strauss. Allein nur, wenn ἀπ᾽ ἀγροῦ bedeuten sollte: von der Feldarbeit, würde ein Verstoss gegen das Festgesetz vorliegen: die Arbeit war allerdings an dem fünfzehnten Nisan wie an dem Sabbathe verpönt, hingegen ein blosser Gang auf das Feld gestattet. In der Mischna heisst es zwar in dem Traktate Beza 5, 2: *non est differentia inter diem festum et diem sabbati, nisi in edulibus tantum:* Maimonides fügt aber dazu die Bemerkung: *haec est opinio scholae Schammai, sed opinio scholae Hillelis est, quod multae dantur res citra esum, quae licitae sunt die festo et vetitae die sabbati.* Wir wissen nicht, was diesen Mann vor die Thore der Stadt hinaus auf's Feld getrieben hatte, und können desshalb aus diesem Umstande nichts gegen den fünfzehnten Nisan, den ersten Passafesttag, schliessen und dieses um so weniger, als wir gar nicht genöthigt sind, ἀπ᾽ ἀγροῦ zu übersetzen: „von dem Felde". Die Vulgata dolmetscht es mit *de villa;* Beda, Bynaeus, Bengel, Baumgarten-Crusius, Wieseler, Keim, v. Hofmann, Keil billigen das: ἀγρός würde dann dem lateinischen *rus* entsprechen, welchen Sprachgebrauch Bretschneider für die Stelle Mark. 16, 12 in Anspruch nimmt. Dass die römischen Kriegsknechte eine Ausnahme von der Regel gemacht und dem Herrn das Kreuz nicht aufgelegt hätten, kann man sich nicht denken: wie sollten sie, die mit ihm erst ihren Muthwillen getrieben hatten, ein menschliches Rühren empfunden haben? Einen Juden konnten sie auch vor dem Prätorium nicht ergreifen; die Hohenpriester wären für den Mann, der ihnen geholfen hatte, das Kreuzige! Kreuzige! zu schreien, sicher nachdrücklichst eingetreten. Sie hatten ihre Lust daran, dass Jesus sein Kreuz trug, dass er unter dessen schwerer Last seufzte und schliesslich zusammenbrach. Die Evangelisten erzählen allerdings nicht, dass es zu diesem Aeussersten kam, dennoch aber möchte ich mich nicht mit Keim gegen diese Tradition aussprechen. Er selbst meint, dass die Quellen an ein Erbarmen des die Hin-

richtung kommandirenden Hauptmannes gar nicht denken lassen: es ist also ein physisches Unvermögen immer das Nächstliegende. Und musste Jesus nicht auf das Aeusserste mitgenommen und erschöpft sein? Man denke, was er seit den letzten Abendstunden Schlag auf Schlag erlitten hat! Welche Seelenleiden hat er erfahren, welche schwere leibliche Misshandlungen erlitten! Er übertrifft noch jene Hindin des Psalmes, welche man frühe gejagt hat, denn seit Mitternacht ist er in der angreifendsten Weise schon gehetzt. Der Knabe Isaak, an welchen die alten Väter, wie z. B. Chrysostomus, schon gedenken, mag das Holz, auf welchem er auf dem Berge Morija geopfert werden soll, glücklich auf seinen Schultern hinauftragen: Jesus, der das Mass des vollkommenen Mannesalters erreicht hat, ist nicht im Stande, sein Kreuzesholz vollends bis auf den Marterhügel, da er an ihm geschlachtet und geopfert werden soll, zu schleppen. Sein Geist ist willig, aber sein Fleisch ist schwach: und dieses Kreuz hat eine Last, denn die Sünden der ganzen Welt beschweren es, welche Leib, Seele und Geist zerdrücken und zu Boden werfen können. Augustinus spricht schön pointirt über dieses Kreuztragen Christi *(tract. 117 in Joa.): grande spectaculum: sed si spectet impietas, grande ludibrium; si pietas grande mysterium: si spectet impietas, grande ignominiae documentum; si pietas, grande fidei munimentum: si spectet impietas, ridet regem pro virga regni lignum sui portare supplicii; si pietas, videt regem baiulantem lignum ad semet ipsum figendum, quod fixurus erat etiam in frontibus regum.* Die Kriegsknechte nehmen es wahr, dass Jesus nicht weiter kann, sie wollen natürlich das Kreuz einem verachteten Juden nicht abnehmen und es selbst nachtragen, das Kreuz ist eine *arbor infelix*, ein *lignum infelix (invenitur, qui velit adactus ad illud infelix lignum, iam debilis, iam pravus et in foedum scapularum ac pectoris tuber elisus, cui multae moriendi causae, etiam citra crucem fuerant, trahere animam tot tormentis tracturam — Seneca, ep. 17, 1, 14)*, keiner legt gern daran seine Hand, wie uns Chrysostomus in einer früher schon mitgetheilten Stelle noch ausdrücklich versichert. Sie wollen sich nicht aufhalten, nicht verspäten; Alles soll schnell abgemacht werden, sie ergreifen also einen Juden, der ihnen entgegenkommt, und laden diesem das Kreuz auf, dass er es, wie Lukas sagt, *ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ* trage. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob Jesus das Kreuz vorn, wo durch das Querholz das Gewicht desselben am stärksten war, und dieser Mensch es hinten getragen habe, wie einige alte Ausleger, auf Origenes *(ser. com. 126)* sich berufend, behaupten. Das Kreuz wird dem Herrn vollständig abgenommen und einem Andern mit Gewalt aufgeladen: diese Substitution dehnte der Gnostiker Basilides so weit aus, dass dieser Simon statt des Herrn Christus gekreuzigt wurde, cf. Irenaeus 1, 23. Matthäus und Markus setzen diese Gewaltsamkeit ausser Zweifel, denn sie beide sagen, dass die Kriegsknechte durch *ἀγγαρεύειν* sich diesen Kreuzträger verschafften. Dieser Ausdruck begegnet uns noch ein Mal in dem Evangelium des Matthäus 5, 41: er hat sich in die griechische und lateinische Sprache eingebürgert und zwar stammt er aus Persien. Herodotus erzählt schon, dass die Perser die Einrichtung getroffen hätten, um Befehle und Botschaften schnell an Ort und Stelle zu schaffen, dass auf allen Strassen Stationen eingerichtet wurden, wo Männer und Pferde alle Zeit bereit standen; der ankommende Bote übergab die Depesche auf der nächsten Station einem Andern und dieser jagte bei Tag oder Nacht, bei Sonnenschein

oder Sturm nach der nächsten Station fort. *Τοῦτο τὸ δράμημα τῶν ἵππων*, sagt der alte Geschichtsschreiber 8, 98, *καλέουσι Πέρσαι ἀγγαρήϊον.* Xenophon berichtet in der Cyropaedia 8, 6, 17 f. von derselben Posteinrichtung, ohne uns aber den persischen Namen mitzutheilen. Diese *ἄγγαροι* durften, da Alles darauf ankam, dass sie möglichst schnell fortkamen, Alles, was sie bedurften, mit Beschlag belegen, man nannte dieses Requiriren *ἀγγαρεύειν*. Das Wort erhielt bald eine weitere Bedeutung und wird für jede Art von Requisition gebraucht, die entweder im Dienste, oder von solchen, denen überhaupt Macht zu Gebote steht, vorgenommen wird. Josephus kennt auch dieses Wort, er berichtet in den Antiquitäten 13, 2, 3, dass der König Demetrius die Zugthiere der Juden von dem *ἀγγαρεύεσθαι* frei gemacht habe. Der Mann, welchen die Kriegsknechte ergriffen und zum Kreuztragen zwangen, wird von den drei Synoptikern mit Namen genannt: Matthäus nennt ihn *ἄνθρωπον Κυρηναῖον ὀνόματι Σίμωνα*, Markus einen gewissen *Σίμωνα Κυρηναῖον, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*, Lukas endlich *Σίμωνά τινα Κυρηναῖον,* denn so ist auf Grund des Codex Sinaiticus, Ephraemi, Vaticanus, Cantabrigiensis mit Lachmann und Tischendorf statt des Genitivs *Σίμωνος κτλ.* zu lesen. Simon hiess also dieser Mann, welcher von dem Lande, von draussen in die Stadt kam. Er war ein *Κυρηναῖος* und wird dadurch von den andern Simonen, welche in dem Neuen Testamente noch erscheinen, unterschieden. Er stammte also aus Kyrene in Afrika, aus Libyen. Dorthin hatten die Juden, wahrscheinlich von Alexandrien aus, auch den Weg gefunden, sie mögen um des Handels willen sich daselbst niedergelassen haben. Joseph. ant. 16, 6, 1. contr. Apion. 2, 4. vita § 76. 1 Makk. 15, 23. Es ging ihnen dort sehr gut, sie wurden nicht bloss geduldet trotz ihrer grossen Menge, — nach Josephus ant. 14, 7, 2 machten sie ein Viertel der gesammten Bevölkerung aus —, sondern konnten dort wie in Alexandrien streng nach ihren väterlichen Ordnungen leben (l. c.). Dieser kyrenische Simon war in Jerusalem: war er des Festes wegen dorthin gekommen, was Fritzsche, Glöckler und Hengstenberg annehmen, oder war er in der Stadt seiner Väter ansässig, was Bleek, Keil u. A. für wahrscheinlich halten? Es gab in Jerusalem sehr viele Juden, die aus Kyrene stammten: wer in der Fremde zu Wohlstand gekommen war, siedelte gern hernach in das alte Heimathsland, in das Land der Verheissung über. Jene Männer aus Kyrene Act. 2, 10 mögen wohl Festgäste gewesen sein: aber Act. 6, 9 erfahren wir, dass es so viele dort geborene Juden hier gab, dass sie sich eine eigene Synagoge gebaut hatten. Bestimmen kann man nichts, doch ist es mir wahrscheinlicher, dass Simon nicht mehr in Kyrene wohnte. Dieser Simon wird näher bezeichnet von Markus als der Vater des Alexander und des Rufus: wir müssen hieraus schliessen, dass zu der Zeit, in welcher, und an dem Orte, dahin Markus sein Evangelium schrieb, diese Beiden besser bekannt waren, als der Vater, und in hohen Ehren in der Gemeinde standen; denn wie sollte der Evangelist sonst auf den Gedanken gekommen sein, sie mit Namen zu nennen. Er wollte doch wahrlich weder ihnen beiden oder einem von ihnen für ewige Zeiten etwas anhängen, was dann auch deutlicher hätte gemacht werden müssen. Diese Erwägung hindert uns, mit diesem Alexander sowohl jenen Alexander, den Juden, welcher bei dem Aufstande, den Demetrius zu Ephesus erregt hatte, ergriffen wurde (Act. 19, 33), als auch den Alexander, welchen Paulus (1 Tim. 1, 20) mit Hymenaeus dem Satan übergeben hat, wie den

Alexander, den Schmied, welcher demselben Apostel viel Böses gethan hat (2 Tim. 4, 14), in Verbindung zu bringen, denn man wird wohl diese aufgezählten Männer, welche alle einen und denselben Namen tragen, am Besten aus einander halten. Heumann freilich glaubt, jener Irrlehrer sei ein Sohn dieses Simon gewesen: allein mit Recht setzen Baumgarten-Crusius, Bleek, de Wette ein Fragezeichen zu dieser kühnen Behauptung. Viel grössere Wahrscheinlichkeit hat es aber, dass dieser Rufus mit dem Rufus eine Person ist, welchem Paulus, als dem Auserwählten in dem Herrn, herzliche Grüsse in dem Briefe an die Römer (16, 13) zusendet. So urtheilen auch Grotius, Bynaeus, Bengel, Fritzsche, Glöckler, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Godet, Meyer, Hengstenberg. Grotius, Godet u. A. nehmen an, dass Simon später von Jerusalem nach Rom gezogen sei, wo er zur Zeit, da Markus schrieb, mit Hinterlassung seiner Wittwe, welche Paulus in dem Römerbriefe seine Mutter nennt, verstorben war: wäre das der Fall, so ginge es wohl an, diesen Simon von Kyrene mit jenem Simon, genannt Niger, zu identificiren, welcher neben Barnabas, Lucius von Kyrene, Menahem und Saulus (Paulus) Prophet und Lehrer der Gemeinde zu Antiochien war (Act. 13, 1). Allein wir wollen uns nicht in leeren Vermuthungen ergehen. Nur das Eine werden wir wohl mit Sicherheit aussprechen dürfen, dass nach Gottes wunderbarem Rathe dieses *ἀγγαρεύεσθαι* durch die Soldaten für diesen Mann gleichsam ein *compelle intrare* ward. Waren seine beiden Söhne hervorragende Männer in der Urgemeinde, so wird der Vater wohl auch ein Christ gewesen sein; wissen wir zudem doch, dass unter den Mitgliedern der kyrenischen Synagoge sehr bald ein lebhaftes Fragen und Forschen nach dem Herrn und seinem Evangelium entstand (Act. 6, 9), und dass nach dem Tode des Stephanus, der Vielen von ihnen in Beweisung des Geistes und der Kraft gepredigt hatte, Etliche von ihnen in Verbindung mit Gläubigen aus Cypern den Samen des Wortes zuerst nach Antiochien trugen (Act. 11, 20). Ich kann aber nicht glauben, dass Bengel, Hengstenberg, Keil im Rechte sind, wenn sie vermuthen, dass man diesen Simon gepresst habe, weil er ein Anhänger Jesu gewesen, und trete Olshausen und Bleek ganz entschieden bei in ihrem Abweise. Man vergesse doch nicht, dass die römischen Soldaten und nicht die Hohenpriester, überhaupt die Juden, diesem Manne das Kreuz aufzwingen. Hatten die Römer etwa eine Liste der heimlichen Anhänger Christi? Wie geht es bei dem *ἀγγαρεύειν* zu? Man fragt nicht lange, sondern greift einfach zu. Diesem Simon gereichte aber der Gang unter dem Kreuze des Herrn zum Heile: ein Zufall entscheidet oft das ganze Leben, wenn wir ein Mal so reden wollen. Wie jener Mann im Acker einen Schatz fand, so findet dieser Simon, der vom Lande kam, den Herrn. Das Kreuz brachte ihn zu dem Heiland: ohne das Kreuz wäre er nicht zum Glauben gekommen. Er wäre, wenn er hier nicht nach Gottes Rath dem Zuge begegnet und angehalten worden wäre, nie mit dem Heiland in Beziehung gekommen und, wenn er in dem ersten Augenblicke auch über sein Unglück geklagt, vielleicht selbst geflucht haben mag, wie bald hat er diese Stunde gesegnet und seinem Gotte für die Gnade danken gelernt, dass er ihn von allen Menschenkindern gewürdigt hatte, dem Herrn auf seinem letzten Gange zu dienen, ihm das Kreuz nachzutragen! Luther sagt: „der gute, fromme Mann weiss gar nichts, was die Juden zu Jerusalem vorhaben, sondern geht seiner Nothdurft und Gelegenheit nach hinein in die Stadt, da auszurichten, was ihm

von Nöthen war. Wie nun der Herr und die andern zwei Mörder ihm entgegengeführt werden und der Herr Schwachheit halber mit dem Kreuze, das man ihm aufgelegt und ohne Zweifel eine ziemliche Schwere gehabt hat, nicht fort kommt, laufen die Kriegsknechte hinzu, zwingen den guten, frommen Simon, welcher ein geringer und gemeiner Mann war, dass er das Kreuz auf sich nehmen und dem Herrn nachtragen musste. Diess scheint, als habe sich's so ungefährlich zugetragen, aber es ist ein Bild aller Christen, dass sie dem Herrn Christo hier auf Erden das Kreuz müssen nachtragen, welches Gott eben dazumal seiner Kirche hat vorstellen wollen, auf dass also dem gemeinen Aergerniss gewehret würde, welches uns alle irrt. Denn sobald Gott mit dem Kreuz kommt, greift uns am Leib und Gut, gibt uns ungerathene Kinder oder schickt uns sonst Unglück und Herzeleid zu, entfällt uns bald das Herz, dass wir schliessen, Gott meine es nicht gut mit uns; hätte er uns lieb, er würde wohl freundlicher mit uns umgehen; weil er aber uns so drücken und plagen lasse, besorgen wir, es sei eine Anzeigung, dass er mit uns zürne und uns nicht wolle gnädig sein. Wider solch Aergerniss steht diess Bild hier, dass erstlich der Sohn Gottes selbst sein Kreuz trägt und trägt so schwer dran, dass er drunter schier zu Boden fällt und übel fort kann. Diess merke wohl! Zum Andern siehst du, wie von fremden Schulden der gute Simon dazu kommt; wenn er nicht eben da wäre zumal kommen, da Christus sein Kreuz musste tragen, würde er sein Leben lang kein Kreuz getragen haben. Diess merk, mit den Christen wird's hier in dieser Welt nimmermehr anders, sie müssen mit dem Simon herhalten und Christo das Kreuz nachtragen." Calvin macht darauf aufmerksam, dass dieser arme und geringe Mann durch einen kleinen Dienst einen grossen Namen erhalten habe. *Qui vero ex contemptissima plebis faece ad sordidum et infame munus arreptus fuit, eum Deus per suos praecones nobilitat: neque enim supervacuum est, quod non modo exprimunt evangelistae eius nomen, sed patriam quoque et filios commemorant. Nec dubium est, quin hoc praeludio nos admoneat Deus, quum nullius simus per nos loci vel pretii, dignitatem et famam nobis oriri ex filii sui cruce.* Gerhard bemerkt sinnig: *fuit insuper hac translatione crucis ab humeris Christi in humeros Simonis denotatum, mortem eam, quam in cruce subiturus erat Christus, non ipsi, sed hominibus deberi ac nostram esse crucem illam, nostrisque peccatis debitam, quam in se susceperit.*

Doch nicht bloss rohe Kriegsknechte und rachgierige Hohepriester begleiten den Herrn, sondern auch gefühlvolle Weiber. Lukas berichtet uns das. Er, der uns von den Thränen erzählt, die Christus bei seinem Einzuge in Jerusalem über die Stadt geweint hat, vergisst nicht von den Thränen zu sprechen, welche die Töchter Jerusalems bei seinem Auszuge aus Jerusalem ihm nachweinen. Der Herr beschwor damals mit seinen Thränen die Tochter Jerusalems, die Zeit ihrer Heimsuchung zu erkennen und in dem letzten Augenblicke noch mit Ernst zu thun, was zu ihrem Frieden diente: sie hat auf seine mahnenden Worte und fliessenden Thränen nicht geachtet; ihr Geschick ist nun versiegelt, er heisst sie desshalb jetzt weinen über sich und ihre Kinder. Diese Scene steht also in innerer Verwandtschaft mit Luk. 19, 41 ff.: wie jene erste Geschichte keine Parallelstelle hat, so ist dem genau entsprechend auch diese dem dritten Evangelisten ganz eigenthümlich. *Ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν, αἳ* (*καὶ*, was nun in dem *textus receptus* steht, wird, weil es in

dem Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis nicht gefunden wird, besser mit Lachmann und Tischendorf gestrichen) *ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν*. Was der Evangelist Johannes 19, 16 schon andeutet, dass die Juden in Masse den Heiland hinausbegleiteten, bestätigt hier Lukas ganz ausdrücklich. Nur von wenig Volk begleitet waren die Hohenpriester des Morgens früh mit dem Gefangenen nach dem Prätorium gezogen: aber es dauerte nicht lange, und die Häupter des Volkes hatten das Volk in dichten Schaaren, in grosser Menge hinter sich. Das gemeine Volk sieht ja gern etwas Neues und hier war etwas zu sehen, das sobald nicht wieder geschehen konnte. Der Mann, dessen Gerücht das ganze Land erfüllt hat, steht in Banden, von dem Hohenrathe verurtheilt, vor dem Richtstuhle des Landpflegers. Je mehr dieser sich gegen die Verurtheilung sträubte, desto mehr bedurften die Obersten des Volkes, der Massen: ohne allen Zweifel ist die grosse Menge nicht allein auf eigenen Antrieb gekommen, sie ist auch herbeigerufen worden, um den Richter einzuschüchtern und zum Fällen des Todesurtheils zu zwingen. Haben sich auch Etliche hinwegbegeben, nachdem der Spruch verkündet war, die Meisten sind doch geblieben. Die Hohenpriester, die Synedristen sind ja noch da: eine Hinrichtung ist zudem immer ein Schauspiel, welches Tausende und aber Tausende von nah und fern herbeilockt. Während dieses *πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ* gleichgültig, neugierig dem Heilande nachfolgt, welcher zum Tode am Kreuze abgeführt wird, begleiten ihn auch Weiber und zwar nicht einige wenige, die unter den Männerhaufen verschwinden, sondern auch eine grosse Menge: der Genitiv *γυναικῶν* ist ja auch von *πολὺ πλῆθος* abhängig. Diese Weiber können ihre Theilnahme nicht zurückhalten, sie sind von leicht erregbarem Gefühle, von lebhafter Sympathie, sie ziehen wie Klageweiber hinter Christus her. Lukas sagt: *ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν*. Gerhard unterscheidet schon zwischen beiden Ausdrücken sehr richtig: er bemerkt zu unserer Stelle: *ut κόπτεσθαι sive plangere est manuum, ita θρηνεῖν est oris et oculorum, lamentari, eiulare Luc. 7, 32.* Damit stimmt Bengel vollkommen überein: *κόπτεσθαι pertinet ad gestus: θρηνεῖν ad fletum et vocem flebilem.* Es werden daher jene beiden Wörter mit einander verbunden, cf. Matth. 11, 17. Es ist eine bei allen Naturvölkern übliche Geste bei grosser Schmerzempfindung sich an die Brust zu schlagen: bei der Klage über Todte ist das Schlagen, das Zerschlagen der Brust ebenso allgemein. Ich will nur auf etliche Stellen verweisen: Patroklus ist gefallen, Achill wälzt sich vor Schmerz auf der Erde und streut Asche auf sein Haupt: was thun die dienenden Mägde? Ilias XVIII, 28 ff. heisst es:

δμωαὶ δ', ἃς Ἀχιλεὺς ληΐσσατο Πάτροκλός τε
θυμὸν ἀκηχέμεναι μεγάλ' ἴαχον· ἐκ δὲ θύραζε
ἔδραμον ἀμφ' Ἀχιλῆα δαΐφρονα, χερσὶ δὲ πᾶσαι
στήθεα πεπλήγοντο, λύθεν δ' ὑπὸ γυῖα ἑκάστης.

Hekuba sagt in den Troades des Euripides v. 795 f.:

τάδε σοι δίδομεν
πλήγματα κρατὸς στέρνων τε κόπους.

Ovidius singt Fast. 4, 454:

Et feriunt moesta pectora nuda manu,

und Virgilius Aen. 1, 481:

tunsae pectora palmis.

Die bezeichnende Geste ist hier angegeben: in der späteren Gräcität ist *κόπτεσθαι* dafür der *terminus technicus*, vgl. die Wörterbücher von Passow und Pape. In dem Alten Testamente wird auch diese Sitte bezeugt, vgl. Nahum 2, 8: wir begegnen diesem bedeutsamen *ἐκόπτοντο* noch ein Mal in dem Evangelium des Lukas, nämlich 8, 52, wo offenbar auf das Gethue der Klageweiber in dem Hause des Jairus angespielt wird. Das *θρηνεῖν* ist mit *κλαίειν* synonym und wird gern damit verbunden, wie Joh. 16, 20, es ist stärker als *κλαίειν καὶ πενθεῖν*, welches so zusammengestellt Luk. 6, 25. Mark. 16, 10. Jac. 4, 9. Apoc. 18, 11 und 15 vorkommt. Die Todtenklage heisst *ὁ θρῆνος*, vgl. Matth. 2, 18, *θρηνεῖν* bedeutet also jämmerlich über einen Verstorbenen klagen, vgl. Matth. 11, 17. Luk. 7, 32. Diese Weiber erheben demnach im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Todtenklage über den Heiland. Man führt dagegen eine Stelle aus dem Talmud, welche Lightfoot zu Matth. 27, 31 aus bab. Sanhedr. 42, 2 beibringt, in's Feld. *Non planxerunt eductum ad supplicium, sed interius luxerunt in corde*, als Grund wird angegeben: *non aperte de eo planxerunt ea ratione, ut eius vilificatio accresceret in eius expiationem: at corde luxerunt eum, nam hoc non in honorem ei cessit, ita ut inde nihil impedimenti esset eius expiationi.* Wir messen dieser Stelle keinen allzugrossen Werth zu: es ist bekannt, dass gerade die babylonische Gemara viele falsche Sagen auftischt, wir haben erst kürzlich erfahren, was sie über den Prozess mittheilt, welcher Christus gemacht wurde, und weiter weiss ja ein jeder, dass sich das Gefühl nicht durch allerlei Satzungen zurückschrecken und unterdrücken lässt. Diese Frauen stimmen über den Herrn, der zu dem Tode abgeführt wird, wirklich die Todtenklage an. Wer sind diese klagenden und die Brust sich schlagenden Frauen? Glöckler antwortet: es sind diejenigen Frauen, welche dem Erlöser nach Jerusalem gefolgt waren, die ihm schon lange Handreichung gethan hatten von ihrer Habe und welche später unter dem Kreuze, wenigstens in ihren vornehmsten Repräsentantinnen, erscheinen. Kühnöl meint, es könnten sich diese Galiläerinnen mit unter ihnen befunden haben. Wir können uns mit Olshausen, de Wette, Meyer, Godet, Hengstenberg, Keil, Lange, Langen, Keim u. A. weder das Eine, noch das Andere denken. Das Erstere nicht, denn diese gottseligen Frauen waren doch nicht in solcher Menge dem Herrn nachgezogen, dass sie ein *πολὺ πλῆθος* bilden? Und das Andere nicht, denn diese Weiber werden als *θυγατέρες Ἱερουσαλήμ* sofort angeredet: waren aber jene Galiläerinnen unter ihnen, so machten sie den Kern, den Stamm dieser Klageweiber aus, und, vor der Hand noch ganz abgesehen von den auf diese Anrede folgenden Worten, hätte Jesus schon desshalb eine andere, allgemeinere Anrede wählen müssen. Denn dass die Töchter Jerusalems hier so viel bedeuten sollen, als die Töchter Israels, was viele Ausleger damit begründen, dass Jerusalem, als Hauptstadt des ganzen Landes, das ganze Volk repräsentire, ist nicht wahrscheinlich: gilt ja auch die Ansprache: saget der Tochter Zion (Matth. 21, 5) nicht der Gesammtheit, sondern in Sonderheit den Einwohnern jener Stadt, in welche der Herr seinen königlichen Einzug hält. Unsere Ansicht wird durch das Wort, welches an die Töchter Jerusalems ergeht, vollkommen bestätigt. Wir zweifeln nicht an der geschichtlichen Wahrheit dieser Rede: Strauss und seine Gesinnungsgenossen, zu welchen sich auch Keim, welcher die Rede aber Christo würdig erklärt, gesellt, mögen es thun: ich kann keinen stichhaltigen Grund gegen die

Authentie dieser Ansprache finden. Was will die Instanz bedeuten, welche Keim als entscheidend anführt? Den zu Tode abgeführten Missethätern habe man allerdings das Reden nicht gewehrt, aber der Umstand, dass man ja eben erst dem Erschöpften das Kreuz abgenommen habe, gestatte ihm kein Reden. Ja, wenn Christus hier eine so lange Rede gehalten hätte, wie einst auf dem Berge, würden Bedenken mit Recht in uns aufsteigen; aber warum soll ein bis auf das Aeusserste erschöpfter Mensch nicht etliche wenige Sätze noch sprechen können? Man nehme doch auch hinzu, dass der Tiefe seiner Erschöpfung die Kraft seiner Liebe zu Hülfe kam: seine Liebe ist stärker als der Tod und sein Eifer ist grösser als seine Ermattung: seine letzten Kräfte raffte er, von der inbrünstigsten Liebe getrieben, zusammen, um über die Bedeutung dieser Stunde, über die end- und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Augenblicks den Töchtern Jerusalems die Augen zu öffnen, dass sie noch wie ein Brand aus dem Feuer gerissen werden können. Man hat weiter darauf aufmerksam gemacht, dass diese Ansprache an mehrere alttestamentliche Stellen sich anlehne, sie sei nicht Original, sondern eine Kompilation. Gegen das Letztere aber müssen wir entschieden protestiren: die Bezugnahme auf alttestamentliche Stellen ist offenbar, aber es ist auch nur eine Bezugnahme, durchaus keine gedankenlose Zusammenreihung, oder nackte Wiedergabe. Die Weissagungen des Neuen Testamentes, sowohl die des Herrn als auch die seiner Apostel, ruhen unverkennbar auf den alttestamentlichen Prophetieen: es findet hier ein enger Zusammenhang statt, die neutestamentlichen Weissagungen knüpfen sowohl an den Ausdruck, an die Bilder- und Zeichensprache an, wie sie auch den Inhalt der alttestamentlichen weiter ausführen durch Distinktion und Amplifikation. Es gleicht die Weissagung der heiligen Schrift einem einzigen Gewebe, an welchem allerdings zu sehr verschiedenen Zeiten gearbeitet worden ist; der Aufzug aber, der im Anfang befestigt ist, ist von keiner spätern Hand abgeschnitten, sondern getreulich benutzt worden, und selbst der Einschlag ist von demselben Stoffe im Anbeginn und am Ende. Die Grundidee, die Grundzüge des Gewebes sind unverändert geblieben.

Zu den Töchtern Jerusalems spricht Jesus, zu ihnen sich hinwendend: *μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ, πλὴν ἐφ' ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν.* Christus will also nicht, dass die Töchter Jerusalems sich die Thränen aus den Augen wischen, diese Stunde ist thränenwerth und sie thun sehr recht daran, dass sie weinen und klagen, aber sie treffen nicht das Richtige. Ueber ihn weinen sie, das will er nicht haben, sie sollen über sich und ihre Kinder weinen. Warum sollen sie nicht über ihn weinen? Bengel bemerkt nach Gerhards und Anderer Vorgang: *iamiam ad gloriam Jesus tendebat,* und ihm folgen Meyer, Weiss u. A.: allein Keil scheint mir nicht mit Unrecht diese Auffassung zu bestreiten. Mit keiner Sylbe weisst der Herr darauf hin, dass er durch das Kreuz zur Krone gelangt: seine augenblickliche Empfindung und Stimmung ist offenbar von dem Leide, dass auf ihm, dem grünen Holze, lastet, beherrscht. Sie sollen nicht über ihn und sein Leid und Unglück weinen, sondern an sich denken, über sich weinen; wenn er beklagenswerth ist, so sind sie es erst recht. Christus verschmäht diese Thränen, weist dieses Mitleid von sich ab. Calvin kann sich nicht recht hierhinein finden: *putarunt quidam obiurgari mulieres, quod stulte et inconsiderato affectu inanes lacrimas funderent. Atqui non simpliciter eas*

castigat Christus, acsi perperam et sine ratione flerent, sed admonet longe maiorem flendi esse causam ex horribili, quod impendet, Dei iudicio. Sind jene Töchter Jerusalems so, wie sie der Reformator sich vorstellt, zarte Pflanzen Gottes, in welchen die Wurzel des Glaubens nicht fehlt? *Quamvis in publico totus populus uno clamore Christum damnasset, videmus tamen quosdam non fuisse oblitos doctrinae et miraculorum: sic in misera illa dissipatione exiguas sibi reliquias Deus servavit. Quamquam autem imbecilla fuit istarum mulierum fides, credibile tamen est, occultum fuisse pietatis semen, unde postea suo tempore germen prodiit. Interea fletus earum valuit ad damnandam impiam nefandamque virorum crudelitatem, qui cum scribis et sacerdotibus in mortem Christi conspiraverant.* Calvin steht mit seiner Auffassung nicht vereinzelt da: Gerhard unter Andern tritt ihm zur Seite und meint, dass Jesus nur unter der Adresse dieser Töchter Jerusalems sein letztes Wort an die verstockten Herzen in Jerusalem richte. Wir müssen dabei stehen bleiben: diese Thränen gefallen Christo nicht: er will keine Thränen des Mitleids, sondern Thränen der Busse, der Zerknirschung in dem Auge der Töchter Jerusalems sehen. Gut spricht das Gerhard auch aus: *non prohibet absolute et simpliciter deflere mortem suam, cum ipse eam paulo ante luxerat: animam suam hoc nomine tristem esse conquestus, sed eo modo prohibet mortem suam lugeri, quo modo mulieres istae illam deflebant, quae in extremos Christi cruciatus, iniurias et contumelias oculos habebant intentos, interim non cogitabant de vera causa huius passionis et mortis, quod scilicet propter peccata totius humani generis ac proinde etiam propter ipsarum peccata eam sustineret. Putabant, Christum ex impotentia et infirmitate isthaec pati, quasi non possit a se passionem propellere, nec cogitant ipsum pro salute humani generis talia sustinere. Hanc igitur praeposteram commiserationem Christus arguit et revocat mulieres ad agnitionem peccatorum suorum et irae Dei peccatis debitae ac promeritae.* Den Thränen, welche die Töchter Jerusalems dem Herrn nachweinen, kann ich keinen hohen Werth zuerkennen: sie sind weit davon entfernt, mit diesen Thränen eine Anklage wider die Obersten und die Männer Jerusalems zu erheben, dass sie den Heiligen und Gerechten zum Tode verdammt haben, oder, was jeden Falls heilsamer noch gewesen wäre, ihre Männer und sich vor Gott und den Menschen anzuklagen, dass sie den König der Verheissung, den Sohn des Hochgelobten verleugnet haben: diese Thränen gleichen durchaus nicht den Thränen, welche Petrus weinte, sondern nur zu sehr den Thränen, welche bei Hinrichtungen grosser Uebelthäter vergossen werden. Es sind Thränen schwächlicher Sentimentalität, augenblicklicher Rührung, oberflächlicher Empfindung. Sie fliessen leicht und versiegen eben so schnell wieder. Mit Recht findet Steinmeyer in diesen Thränen weichlichen Bedauerns, weibischen Mitgefühls ein Vorbild der modernen flachen Empfindsamkeit bei unserer gegenwärtigen Feier des Charfreitags. Gut sagt Hengstenberg: „Die weichgeschaffenen Seelen begleiteten ihn wohl, um sich ihres guten, mitleidigen Herzens zu freuen; ihrer Natur gewährten die Thränenströme dieselbe Befriedigung, wie der der rohen Soldaten die Ausübung ihres Muthwillens, der der verstockten Obern des Volkes die Ausübung ihrer Bosheit. Sie weinten über Jesum, um sich über sich selbst zu freuen. Diese Sentimentalität ist ein Ausfluss des Mangels an Bewusstsein der Sünde. Wo dieses erwacht ist, da ist nicht das, was Christus leidet, sondern das, was er für uns leidet, Gegenstand des Schmerzes. Da

wendet sich die Betrachtung sogleich auf die Sünde, die ihn an's Kreuz gebracht. Da denken wir nicht, durch Mitleid ihm etwas zu geben, sondern wir selbst werden uns Gegenstand des Mitleides, da ist die Grundempfindung: ich bin's, ich sollte büssen. Jene Weiber bildeten keine vereinzelte Erscheinung. Auch sie repräsentiren und eben darin, dass sie diess thun, liegt die Bedeutung des Vorfalls." Keine Thränen weicher, schwacher, oberflächlicher Empfindsamkeit fordert der Herr als Opfer für sich: weinen sollen die Töchter Jerusalems über sich und ihre Kinder. Dieser Zusatz: *καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν* deutet schon darauf hin, dass diese Stunde nicht bloss des jetzigen, sondern auch des kommenden, auf- und nachwachsenden Geschlechtes Geschick entscheidet, dass der Heiland die Zukunft in's Auge gefasst hat. Wissen sollen sie aber, warum sie nicht Thränen genug für sich selber haben können: *ὅτι ἰδού, ἔρχονται ἡμέραι, ἐν αἷς ἐροῦσι· μακάριαι αἱ στεῖραι καὶ αἱ* — so lesen wir auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi mit Lachmann und Tischendorf — *κοιλίαι, αἳ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοί, οἳ οὐκ ἔθρεψαν* — so wird statt des recipirten *ἐθήλασαν*, welches wahrscheinlich aus Luk. 11, 27 hier eingeschwärzt worden ist, den eben genannten grossen Handschriften gemäss ebenfalls wieder mit Lachmann und Tischendorf geschrieben werden müssen. Feierlich und spannend beginnt dieses Wort, welches den Grund zu der Forderung, über sich und über ihre Kinder zu weinen, beibringt: *καὶ ἰδού*, sie haben keine Augen, um zu sehen, darum macht Jesus sie aufmerksam, weist er sie nachdrücklichst darauf hin, *ἡμέραι ἔρχονται*; die Tage werden also nicht ein Mal kommen, wer kann sagen, wann? nein, die Tage, um derenwillen sie über sich weinen sollen, sind bereits erschienen, sind zum Wenigsten schon im Kommen begriffen, also in der nächsten Zeit steht ihnen entsetzliches Unglück bevor. Das Unglück schildert der sterbende Prophet nicht, er hat das vor seinen Jüngern in der grossen eschatologischen Rede und vor dem Volke in den kurzen Worten gethan, mit denen er sein Weinen über Jerusalem erklärte: er lässt sie die furchtbare Noth nur aus dem entnehmen, was man alsdann sagen wird. In jenen schon heraufziehenden Tagen *ἐροῦσιν*: was ist das Subjekt? Ist mit Bengel zu denken: *liberi vestri?* Also, ihr Töchter Jerusalems entrinnt noch eben diesem entsetzlichen Verhängniss. Allein weit besser — denn nirgends ist ein Fingerweis auf diese Beschränkung — fasst man mit den andern Auslegern dieses *ἐροῦσιν* impersonell: man wird sagen, die Leute, welche jene schweren Tage erleben, werden sagen. Es wird sich aber wegen des folgenden *τότε ἄρξονται λέγειν* nicht empfehlen, was an und für sich anginge, alle Leute, welche dann leben, zu verstehen, sondern nur die, welche so reden, wie V. 30 angibt, also die Juden. In dem Elend jener Tage werden die davon Betroffenen sprechen: selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht genährt haben! Dieses Wort ist sehr sinnlich konkret, mit Absicht ist diese stark sinnliche Färbung gewählt, denn so tritt einer Seits das Unglück recht anschaulich und eindringlich vor die Augen, als anderer Seits auch die überwiegend sinnliche Natur der Sprecher klar zu Tage kommt. Jene Leute können gar nicht aufhören, die kinderlosen Weiber selig zu preisen: sie begnügen sich nicht, kurz und bündig zu sagen: *μακάριαι αἱ στεῖραι*, auch das ist ihnen noch zu wenig hinzuzufügen: *καὶ αἱ κοιλίαι, αἳ οὐκ ἐγέννησαν*, sie können von dem Gedanken gar nicht loskommen, das Gefühl, wie glücklich jene daran

sind, überwältigt sie so, dass sie noch sprechen müssen: *καὶ οἱ μαστοί, οἳ οὐκ ἔθρεψαν.* Drei Mal sagen sie ganz dasselbe aus. Es ist das nicht zu übersehen, wir finden in dem Neuen Testamente das Mutterglück der Maria in zwei Sätzen gepriesen (Luk. 11. 27): *μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε, καὶ μαστοί, οὓς ἐθήλασας,* und in dem Alten Testamente den Fluch der Unfruchtbarkeit ebenfalls in zwei Sätzen ausgesprochen (Hosea 9, 14): *δὸς αὐτοῖς, κύριε, τί δώσεις αὐτοῖς; μήτραν ἀτεκνοῦσαν καὶ μαστοὺς ξηρούς.* Hier wird aber in drei Sätzen das Glück der Unfruchtbaren gepriesen: unaussprechlich muss, weil man nicht müde wird, das Glück der Unfruchtbaren zu preisen, das Unglück der Mütter sein, die Kinder besitzen. Man verweist vielfach auf Euripides, welcher in der Alceste den Admetus den an und für sich richtigen Gedanken aussprechen lässt (v. 902 ff.):

ζηλῶ δ' ἀγάμους ἀτέκνους τε βροτῶν.
μία γὰρ ψυχή· τῆςδ' ὑπεραλγεῖν,
μέτριον ἄχθος·
παίδων δὲ νόσους καὶ νυμφιδίους
εὐνὰς θανάτοις κεραϊζομένας
οὐ τλητὸν ὁρᾶν, ἐξὸν ἀτέκνοις
ἀγάμοις τ' εἶναι διὰ παντός.

Aber wir haben sicher über diese natürliche Empfindung noch hinauszugehen: Gerhard thut das schon. *Cum enim steriles atque ἄτεκνοι sua propria tantum tolerant mala, parentes non suis solum, sed et liberorum malis, imo liberorum malis vere magis quam propriis propter storgas natura insitas afficiuntur. Sic ergo magnitudinem imminentium calamitum ex contrario Christus ostendit et ex effectu causam intelligendam relinquit. Sterilitas in populo Israelitico habebatur alias loco opprobrii, maledictionis et magnae calamitatis Gen. 30, 23. Hos. 9, 14. Luc. 1, 25: sed Christus hoc loco vaticinatur, brevi affore tempus, quo steriles modis omnibus beatae sint praedicandae: matres contra, quarum felicitas ex copia liberorum aestimari soleat, ipsaemet sese infelices sint iudicaturae.* Mit Recht hebt Keil diesen von den Anderen meist übersehenen Gesichtspunkt wieder hervor: die unfruchtbaren Weiber, welche die fruchtbaren Mütter um den Kindersegen beneidet und darüber geklagt haben, dass ihnen diese süssen Freuden nicht bescheert, sondern sie augenfällig von Gott gestraft sind, werden von denen dann beneidet und selig gepriesen werden, welche Kinder besitzen! Die alten Ausleger, z. B. Theophylactus, weisen schon auf Scenen des Jammers hin, welche Mütter mit ihren Kindern während der Belagerung und Zerstörung Jerusalems erlebten; vornehmlich auf diejenige, welche Josephus de b. i. 6, 3, 4 selbst nicht ohne Schauder erzählt. „Eine Frau von jenseits des Jordans,“ schreibt er, „Maria mit Namen, Eleazars Tochter, aus dem Dorfe Bethezob, was Ysophaus bedeutet, durch Geburt und Reichthum ausgezeichnet, war mit der übrigen Menge nach Jerusalem geflohen, wo sie die Belagerung mit durchmachte. Ihr sonstiges Vermögen, das sie, aus Peräa flüchtend, nach Jerusalem mitgebracht, hatten die Tyrannen bereits geplündert; die ihr noch gebliebenen Kleinodien und etwaigen Nahrungsmittel, die ausfindig zu machen waren, raubten ihr deren täglich in ihr Haus eindringende Spiessgesellen. Grosse Erbitterung bemächtigte sich der Frau: oft suchte sie durch Schmähungen und Flüche die Räuber gegen sich aufzubringen. Als aber keiner sie aus Zorn oder Mitleiden tödtete und sie es müde war, immer nur Nahrung für Andere zu suchen, und jetzt

auch alles Suchen keinen Erfolg mehr hatte, ging ihr der Hunger durch Mark und Bein und noch heftiger als der Hunger entbrannte der Zorn. Da hörte sie nur noch auf die Stimme der Erbitterung und Noth, schritt zum Unnatürlichen, ergriff ihr Kind, einen Säugling, und sprach: unglückliches Knäblein, unter Krieg, Hunger und Aufruhr — für wen soll ich dich da erhalten? Bei den Römern wartet unser Knechtschaft, wenn sie uns auch das Leben schenken; vor der Knechtschaft ist schon der Hunger da und die Empörer sind furchtbarer als beides. Wohlan werde mir Speise, den Empörern ein Rachegeist, den Lebendigen eine Fabel! Diess allein fehlt noch zum Jammer der Juden! Mit diesen Worten tödtet sie das Söhnchen, brät es und verzehrt die eine Hälfte, die andere bedeckt und verwahrt sie. Gleich stehen die Empörer wieder da und drohen ihr, wie sie den fluchwürdigen Bratengeruch einschlürfen, mit augenblicklichem Tod, wenn sie nicht zeige, was sie zubereitet habe. Mit den Worten: ich habe für euch noch eine schöne Portion aufgespart, deckte sie die Reste ihres Kindes auf. Schaudern und Entsetzen ergriff dieselben und sie standen bei diesem Anblick wie festgewurzelt. Sie fuhr fort: das ist mein leibliches Kind und das ist mein Werk. Esset, denn auch ich habe gegessen: seid nicht weicher als ein Weib, nicht gefühlvoller als eine Mutter." Furchtbares haben damals alle Mütter in Israel erlitten, als der Hunger ihren Kindern auf das Aeusserste zusetzte, als das Schwert der einen Partei in Jerusalem die Anhänger der andern beiden Parteien zerfleischte, als die römischen Soldaten jeden Flüchtling mit Bauchaufschneiden und die Feldherren den, welcher seinen Landsleuten und den geldgierigen Kriegsknechten glücklich entgangen war, mit dem Tode am Kreuze bedrohten. Weiter spricht Jesus noch: *τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσι· πέσετε ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς.* Bengel greift hier ganz fehl mit seinen beiden Bemerkungen: *τότε, tunc, tum demum magis, quam nunc,* und *ἄρξονται, incipient steriles, respondentes iis, a quibus beatae dicebantur.* Auf keinen Fall haben wir hier eine Art Chorgesang, dass zu dem *μακάριαι αἱ στεῖραι* der kinderreichen Mütter dieses *πέσετε κτλ.* die Antistrophe der kinderlosen Mütter bildete. Es gelangte auf diese Weise das *ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν* gar nicht zu seinem Rechte, denn die Kinderlosen unter den Weibern würden den Kinderreichen nicht bloss sagen, wir sind eben so schlimm daran als ihr, sondern sogar erklären, wir sind doch die unglücklichsten Weiber in der Welt. Wir finden hier keinen Subjektswechsel: dieselben, welche erst gesagt haben: *μακάριαι αἱ στεῖραι,* werden dann so zu sagen anfangen. Im jüdischen Lande wird man also reden, die Juden werden dann — das *τότε* will jenen Zeitpunkt noch ein Mal bestimmt hervorheben — anfangen zu sprechen. Was soll dieses *ἄρξονται*? Will es sagen, sie werden anfangen und sobald nicht aufhören zu sagen, oder sie werden dann, von Angst und Entsetzen ergriffen, endlich in diese Worte ausbrechen? Das Letztere scheint mir den Vorzug zu verdienen: denn die Rede des Herrn blickt nicht über dieses *τότε* weiter hinaus, sondern nur bis auf dieses *τότε* hin. Was man dann sagen wird in dem heiligen Lande, ist offenbar mit Bezug auf Hosea 10, 8 gesagt. Dort wird die Zerstörung des Königreiches Israel durch die Assyrer dargestellt. Dahin ist Samarien, sein König wie ein Splitter auf der Wasserfluth. Und vertilgt werden Bethavens Höhen, Israels Sünde: Dorn und Distel wächst auf ihren Altären, und sie rufen: *τοῖς ὄρεσι,* übersetzt die 70, *καλύψατε ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς·*

πέσατε ἐφ' ἡμᾶς. Es ist die Frage, was die Leute, welche so die Berge und Hügel anreden, von ihnen begehren. Schon Gerhard erwähnt, dass es zwei Auffassungen gibt, und ein Blick auf die neueren Exegeten überzeugt uns, dass es heut zu Tage noch nicht anders steht. Meyer folgt den Spuren Bengels, welcher anmerkt: *saepe homines tecti* (bemerke wohl, es heisst nicht *obruti!*) *montibus. Magnus terror, ubi id, quod per se horribile est, praesidii loco optatur*, und findet hier den Wunsch ausgesprochen, dass die Berge und Hügel die Unglückseligen bergen und sicher stellen sollen. Wir wollen nicht leugnen, dass in der h. Schrift auf Berge und Hügel die Elenden hingewiesen werden, um sei es in ihren Schluchten und Höhlen, sei es in ihrem Dickicht und auf ihren unzugänglichen Höhen eine Zuflucht zu suchen: so heisst es Jesaja 2, 10: kriech in die Felsen und verbirg dich in der Erde vor dem Schrecken Jehovas und der Pracht seiner Hoheit! und V. 19: man kriecht in Felsenhöhlen und Erdklüften vor dem Schrecken Jehovas und dem Glanze seiner Majestät, wenn er sich erhebt, die Erde zu schrecken. Allein man vergesse doch nicht, dass hier nicht von einem Sichverkriechen und Verbergen die Rede ist, sondern dass die Armen und Elenden, welche von Schrecken gejagt und von Entsetzen ergriffen sind von den Dingen, die da über sie gekommen sind, die Berge anreden: fallet über uns, und die Hügel: bedecket uns. Nirgends kommt in dem Alten Testamente eine Stelle vor, in welcher die Phrase, die Berge fallen über jemanden, so viel heisst: als die Berge thun, sei es ihren Schooss, sei es ihr Dunkel auf, um jemanden zu verbergen: fallen die Berge auf einen Menschen, so ist es mit demselben aus, der über ihn wegfallende Berg zermalmt ihn. Eher liesse sich aus dem Worte zu den *βουνοῖς, καλύψατε ἡμᾶς* ein solcher Gedanke entwickeln: allein wer kann glauben, dass Jesus diese Leute sprechen lassen wolle, dass die Hügel sie bedecken, verhüllen, verstecken sollten, bis dass die Noth wieder vorübergegangen sei? Hier wird ebenso wenig als in der zu Grunde liegenden Stelle Hoseas daran gedacht, dass jede Noth ein Ende nimmt, sondern nur daran, dass die Noth so gross ist, dass es in ihr mit jedem ein Ende nimmt, dass sie Allen das Garaus macht. Christus, das grüne Holz, geht ja jetzt auch in den Tod und dem entsprechend geht das dürre Holz nicht bloss einer zeitweiligen Noth, sondern dem Untergange entgegen. Denkt ja auch der Mensch, hinter welchem das Verhängniss einhergeht und den Gottes Gerichte endlich ereilt haben, durchaus nicht, dass es noch ein Entrinnen gibt. Ich fasse daher mit Kühnöl, Bleek, Keil, v. Hofmann u. A. diese Ansprache an die Berge und Hügel so, dass die Sprecher lieber todt sein wollen, als noch länger leben, um das Elend nicht mehr mitansehen zu müssen. Hiermit stimmt auch die verwandte Stelle in der Offenbarung 6, 16: denn auch dort denken die, welche zu den Bergen und Felsen sprechen: *πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου*, nicht daran, dass sie sich in den Bergen und Felsen eine kleine Weile verhalten wollen, bis der Zorn des Lammes verraucht ist, sie wollen auf immer und ewig vielmehr durch die Berge und Felsen vor dem Angesichte Gottes verborgen werden, d. h. die Berge und Felsen sollen sie zerschmettern, ehe der grosse Tag des Zornes kommt. Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, Hebr. 10, 31: eine Gnade ist es dem gegenüber, wenn Berge und Hügel über den Menschen sich stürzen. *Denuntiat*, sagt Calvin, *non vulgarem cladem, sed diram*

et prius inauditam instare, in qua palam cernatur divina ultio: acsi dixisset, gentem illam non uno vel simplici interitus genere absumptum iri, sed multiplici ingentium malorum congerie interituram, ut multo satius sit montium ruinis opprimi vel absorberi terrae chasmate, quam inter saevos diuturni exitii cruciatus tabescere. Nec vero irritae minae ceciderunt, sed hoc verborum fulmen superavit ipsa eventus atrocitas, quemadmodum ex Josepho patet. Porro quum istae sint ultimae desperationis voces, optare a montibus opprimi et sobolem maledicere, his verbis docuit Christus, sensuros tandem Judaeos, non cum homine mortali, sed cum Deo bellum se gessisse. Ita iustam sacrilegi furoris mercedem persolvunt Dei hostes, ut frustra eius vindictae terram pro clypeo opponere cupiant, qui prius coelum ipsum impetere ausi sunt.

Solche Tage der Angst und des Entsetzens können nicht ausbleiben: sie kommen unbedingt und der Todesgang, welchen der Heiland jetzt angetreten hat, verbürgt, dass das Volk desselben Weges ziehen wird. Jesus deckt den Zusammenhang seiner *via dolorosa* mit der *via dolorosa*, auf welcher Israel geführt wird, in den Worten auf: ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; Bengel hat bei der Auslegung dieses Wortes an die Töchter Jerusalems offenbares Unglück, auch bei diesem Verse hat ihn sein guter Genius verlassen. *Hac paroemia*, schreibt er, *vel Jesus docet, cur ipse filias Jerusalem flere iubeat; vel eos potius, qui montibus obrui optant, causam terroris ipsorum allegantes inducit. Arbor itaque viridis, fuerint iuvenes, valentes, vegeti: arbor arida (cf. Jesaj. 56, 3. Ez. 21, 3. 31, 3 sq.) senes, debiles, steriles. — Hac igitur summa calamitate disceptabunt invicem, ut fieri solet, quis miserior. Facit huc, quod ξύλον notat vel arborem stantem, vel lignum ex arbore caesa, quod item vel humidum (sic enim Erasmus ὑγρόν vertit), vel aridum esse solet. Alias sane Christus est viridissima arbor vitae: homines extra illum, aridum lignum sunt.* Baumgarten-Crusius geht auch fehl: nach ihm sprechen die Leute im Volke so, und meinen: wenn es den Schuldlosen, den Frauen und Kindern, so ergeht, wie wird es uns, den Schuldigen, ergehen? Christus führt aber nicht Andere redend ein, wenn er das gethan hätte, würde er es wie bei V. 29 und 30 bemerkt haben, sondern spricht aus eigener Person heraus. Die allermeisten Ausleger nehmen in ποιοῦσιν einen Wechsel des Subjektes an: Theophylactus und Euthymius schon denken wie Lightfoot an die Römer, wenn diese an dem grünen Holze sich so vergreifen, was hat da erst das dürre Holz für Jammer und Elend von ihnen zu erwarten! Andere, Luther, Bleek, Godet, Meyer, v. Hofmann fassen es gleich „man". Liegt aber dazu eine Nöthigung vor? Auch nicht die geringste: bei dieser impersonellen Fassung des ποιοῦσιν leidet nach meinem Dafürhalten der Gedankengang: der Nerv der Begründung wird nicht getroffen, der Zusammenhang des Leidens Christi mit dem Leiden seines Volkes ist dann ein rein zufälliger, das δεῖ, die göttliche Nothwendigkeit bleibt ganz verhüllt. Ist das recht? Wir erwarten mehr als dieses, dass Jesus den Töchtern Jerusalems verkündet, Leiden und Trübsale der allerschwersten Art würden sie in sehr kurzer Zeit treffen: das Wort von dem bevorstehenden furchtbaren Gottesgerichte soll und darf nicht in der Luft schweben. Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Soll das Volk die Nothwendigkeit, die Gerechtigkeit dieser Heimsuchung erkennen und durch diese Unheilsverkündung zur Busse gebracht werden, so muss es hören: ihr, ihr habt mit Wagenseilen das

Verderben euch zugezogen. Ihr habt es verdient: furchtbar schwer ist Gottes Zorn, aber er ist nach Recht und Gerechtigkeit gegen euch entbrannt! Wenn sie, die Juden, das grüne Holz so behandeln, was wird aus ihnen selbst, dem dürren Holze, werden! In dem Alten Testamente wird der Gerechte mehr denn ein Mal mit einem grünen, immer grünen und stets grünenden Baume verglichen, z. E. Psalm 1, 3: der Ungerechte aber mit einem dürren, unfruchtbaren Baume, vgl. Jesaj. 56, 3. Das Neue Testament hat auch diese Bildersprache: der Fromme, Matth. 7, 11, der Gottlose, Matth. 3, 10. Jud. 12. Jesus ist das grüne Holz κατ᾽ ἐξοχήν. Gut sagt Gerhard: *Christus, inquiunt veteres, est arbor viridis in radicibus divinitatis, in caritate humanitatis, in ramis virtutum, in foliis verborum et in fructu bonorum operum: est arbor viridis nulla peccatorum carie vitiata, sed omni virtutum genere perpetuo florens ac germinans.* Das grüne Holz steht im Feuer, hält durch sein Dasein das Feuer von dem dürren Holze ab: wird es umgehauen, so lodert die fressende Flamme von einem dürren Baume nach dem andern und verzehrt sie in einem Nu vollständig. Christus hat durch seine Gnadengegenwart Gottes Gericht von den Kindern Israel abgehalten, um seinetwillen sind sie bis jetzt verschont geblieben, und nicht als dürres Holz behandelt worden: sie legen selbst dem grünen Holze die Axt an die Wurzel des Lebens, was soll aus ihnen nun werden? Aus ihnen, die dürr sind durch und durch? Sie sind rettungslos verloren; verloren, weil sie an dem grünen Holze, dem Holze des Lebens, sich vergangen haben. Ihr Unverstand bringt ihnen den Untergang, ihre Missethat an dem Gerechten kostet ihnen das Leben. Ich weiss wohl, dass man das Wort gern so auslegt: wenn ich, das grüne Holz, in diesen Feuerofen der Trübsal geworfen werde, weil ich fremde Sünde auf mich genommen habe, was werden die erdulden müssen, welche für ihre eigene Sünde büssen müssen? Allein ausser dem Subjektswechsel stosse ich mich an dem Gedanken: liegt der wirklich in diesen Worten und konnten die Töchter Jerusalems denselben verstehen? Wer wollte den Gedanken an und für sich bestreiten, dass die Leiden, welche der Heiland zu erdulden hat, ihn getroffen haben, weil er unsere Sünde auf sich genommen hat und trägt, und dass das Gericht anfangen muss an dem Hause Gottes, d. i. an den Hausgenossen, an den zur Familie Gottes Gehörigen, also in allererster Instanz an seinem lieben, eingeborenen Sohne und dass diejenigen unaussprechlich zu leiden haben, deren Sünde auf ihm lag und deren Stellung zu Gott durchaus keine so nahe ist, wenn er, ihr Stellvertreter und Gottes intimster Genosse, solches ausstehen muss: allein dieser Gedanke wäre hier in das äusserste Dunkel gehüllt. Wollte Jesus auf ein Thun Gottes hinweisen, so war das ποιοῦσιν in dem Vordersatze sehr missverständlich und das γένηται in dem Nachsatze unverantwortlich. Denn ποιοῦσιν weist uns zuerst auf der Menschen Thun, und die Zulassung des lieben Gottes, auf welche die Meisten rekurriren, ist doch kein Handeln, und in dem Zorngerichte muss Gott doch als der Handelnde vor allen Anderen erscheinen: und γένηται ist dann gar seltsam, es weist lediglich auf ein Geschehniss, auf ein Ereigniss hin, in jenem Zusammenhange aber wäre unbedingt das Eingreifen Gottes an der Stelle, das heisst, statt γένηται müssten wir wenigstens ποιήσουσιν erwarten. Mir scheint daher die vorgeschlagene Auslegung die beste zu sein. Wenn sie, die Juden, an dem frischen Holze freveln, was wird das Los, was die Zukunft des dürren Holzes sein, das,

wenn die Flamme heranschlägt, alsogleich Feuer fängt und in Flammen aufgeht?

Vergegenwärtigen wir uns noch ein Mal das Wort, welches Christus an die Töchter Jerusalems richtete, so erhellt, dass dieselben weder die gottseligen Weiber aus Galiläa sind, noch sie neben andern in sich begreifen. Diese Galiläerinnen können auf keinen Fall von dem Zorngericht Gottes so schwer heimgesucht werden und mit Schrecken und Entsetzen in die Grube fahren. Die angeredeten Weiber sind keine Gläubigen, trotz ihres Weinens und Klagens über Christus verfallen sie dem Verderben. Gerhard hat sich schon nicht recht dahinein finden können: ihre Sympathie für den Heiland ist so gross, so überschwänglich, und er hat kein tröstendes, sondern nur ein Unheil aussagendes Wort für sie! Olshausen findet es auch sehr auffallend. Gerhard beruhigt sich und uns mit der Bemerkung: *nec quenquam turbet, Christum tam dira pronunciare mulierculis pro affectu lamentantibus, neque enim tam ipsas et liberos ipsarum, quam reliquos cives Hierosolymitanos, adeoque omnes Judaeos in contemptu Messiae et impoenitentia perseverantes alloquitur, occasione duntaxat ex fletu et planctu harum mulierum accepta.* Allein wer kann sich damit zufrieden geben: die Nothdürftigkeit dieses Nothbehelfes liegt vor Augen. Christus redet diese Töchter Jerusalems, welche über ihn die Todtenklage erheben, so hart an, weil diese weichliche, weibische, in Thränenströme sich auflösende Sentimentalität keine heilsame Frucht schafft, weil sie zu keinem energischen Entschlusse sich aufraffen, zu keiner gründlichen Busse und Bekehrung sich vertiefen kann.

Nicht allein wurde der Herr herausgeführt, *ἤγοντο*, schreibt Lukas, *δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι.* Die Hohenpriester und Obersten des Volkes haben diese beiden Uebelthäter — wir erfahren später, was sie verbrochen hatten — nicht aus ihren Gefängnissen herausgegeben, denn zum Tode konnten sie ja keine Menschenseele mehr verdammen und auf den Kreuzestod ebenso wenig erkennen. Niemand anders als Pilatus kann verfügt haben, dass diese *ἕτεροι δύο κακοῦργοι* mit Jesus zusammen abgeführt würden. Der Ausdruck ist befremdlich: es hat den Anschein, als ob der Evangelist damit den, der von keiner Sünde weiss, selbst unter die Missethäter zähle. Allein Niemand hat Grund, sich daran zu stossen. Als Appositio ist, wie Winer S. 469 erinnert, *κακοῦργοι* zu fassen: zwei Andere wurden mit weggeführt und zwar Missethäter. Er verweist auf Luk. 10, 1. Thucydides 4, 67. Antiph. 6, 24. Bornemann bringt in seinen Scholien zu Lukas noch aus Aristoph. Aves 1512 (*εἰσὶν γὰρ ἕτεροι βάρβαροι θεοί τινες ἄνωθεν ὑμῶν*) und Ran. 515 (*κῳχρηστρίδες ἕτεραι δύ' ἢ τρεῖς*) bei und verweist auf Fritzsche's Quaestion. Lucian. p. 52 ff. Welche Absicht Pilatus dabei hatte, dass er diese beiden Uebelthäter mit abthun liess, kann wohl nicht die Frage sein. Schwerlich will er Jesus damit beschimpfen: es will mir wenigstens ein solcher Stimmungswechsel bei ihm nicht recht zusagen. Er hatte zu tiefe Eindrücke empfangen, die Unschuld und Hoheit Christi zu klar erkannt, ihn überhaupt mit einem solchen Respekt behandelt, dass ich wenigstens dieses psychologische Räthsel nicht lösen könnte. Wir haben schon gesehen, wie er, der Schwächling, jede Gelegenheit benutzt, um den Juden, welchen er so schmählich unterlegen ist, eins zu versetzen. Diese beiden *κακοῦργοι* sollen die Hohenpriester verhöhnen, das ganze Judenvolk empfindlich verletzen. Wir dürfen

nicht vergessen, mit welcher Anklage die Obersten zuletzt anhielten und durchdrangen: sie beriefen sich darauf, dass Christus sich für den König der Juden erklärt habe; er hat den Herrn, fest überzeugt, dass er es mit keinem politischen Kronprätendenten, sondern lediglich mit einem unschuldigen, religiösen Schwärmer zu thun habe, als König der Juden verdammt. Wir erfahren das später noch durch die Ueberschrift, welche er an dem Kreuze anheften liess. Dem Judenkönig gibt er diese beiden Uebelthäter mit, sie sollen auf seinem Todesgange ihn begleiten, neben ihm am Kreuze sterben: sie sollen — die Deutung liegt ganz nahe — seine Reichsgenossen, also die Juden, repräsentiren, welche, wie Pilatus recht gut weiss, auf den verheissenen König harren. Diese Ausführung malt dem Judenvolk vor die Augen: so und nicht anders ergeht es euch mit dem Könige, von welchem ihr träumt. Euer König nimmt ein solches Schreckensende und mit ihm wird das ganze Volk an das Kreuz geschlagen! Die Aussichtslosigkeit ihrer messianischen Hoffnungen, den totalen Untergang des Reiches des erwarteten Judenkönigs will er ihnen durch diesen Aufzug zu Gemüthe führen. Er will sie im tiefsten Herzen treffen, ihre verborgensten Gedanken, ihre süssesten Hoffnungen verhöhnen. Was der unschuldige Jesus darunter leidet, fragt er nicht: wie er sich früher schon nicht darum gekümmert hat, als er den von den Soldaten ausstaffirten König der Juden aus dem Prätorium herausführte. Er will sich empfindlich rächen, und übersieht dabei in seiner Wuth ganz, wen er dabei in Mitleidenschaft versetzt: wir wissen es aber, dass die Rachsucht, die Wuth die Menschen so oft ganz blind macht.

Dieser Zug bewegte sich nach einem Orte, welcher nicht weit vor den Thoren Jerusalems lag. Die Evangelisten geben allerdings die Lage der Gerichtsstätte nicht näher an, allein in dem Hebräerbriefe heisst es 13, 12 ganz ausdrücklich: *Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε· τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς.* Sämmtliche Evangelisten nennen diesen Ort und dolmetschen auch seinen hebräischen Namen. Matthäus sagt: *καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστι Κρανίου τόπος*, Markus: *φέρουσιν αὐτὸν* — sicher missversteht Fritzsche dieses *φέρουσιν*, wenn er meint, *vi adhibita* sei Jesus hinausgeschafft worden. Soll sich der Heiland geweigert haben, diesen Weg zu gehen? Bengel sagt besser: *ferunt, non modo ducunt*, womit er darauf hinzudeuten scheint, dass die Erschöpfung eine solche war, dass er sich nicht mehr auf seinen eigenen Füssen halten konnte, sondern einer Unterstützung bedürftig war — *ἐπὶ Γολγοθᾶ τόπον, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Κρανίου τόπος*, Lukas: *καὶ ὅτε ἦλθον* — so wird mit dem Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis, denen auch Lachmann folgt, zu lesen sein — *ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*, und Johannes: *ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον, ὃς λέγεται ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ.* Golgotha, und nicht, wie es jetzt fast allgemein heisst, Golgatha, ist also die Stätte, da das Kreuz errichtet werden sollte. Man wählte den Richtplatz stets so, dass er in die Augen fiel, die Exekution sollte gut gesehen werden und der Hingerichtete möglichst Vielen zu einem warnenden Exempel dienen. *Quoties noxios crucifigimus*, spricht Quintilianus declam. 274 zum Schlusse, *celeberrimae eliguntur viae, ubi plurimi intueri, plurimi commoveri hoc metu possint.* So wurden an dem Wege von Rom nach den kaiserlichen Landhäusern (Aelius Lampridius, Alex. Sever. 22), an der Via Appia bei Neapel

(Appian., b. civ. 1, p. 426), an der Via Pompeia bei Messina (Cicero in Verrem Act. II. l. V, 66, 169), an dem Wege nach Thekoa bei Jerusalem (Joseph vit. 75) Kreuze errichtet. Auch an der Stätte, da Jesus an's Kreuz geschlagen wurde, lief ein sehr gangbarer Weg vorüber, vgl. Matth. 27, 39 und Mark. 15, 29. Gerne wählte man einen Hügel an solch einer Landstrasse (vgl. Herodot. 9, 120), und wenn keine Hügel in der Nähe waren, wurden die Kreuze doch so aufgestellt, dass sie weithin sichtbar waren: so die Kreuze vor den Mauern Jerusalems für die Juden in der Stadt (Joseph. b. i. 5, 11, 1) und für die rebellischen Miethstruppen vor den Mauern Karthagos (Polyb. 1, 86, 4). Auch dieser zweite Punkt trifft bei der Hinrichtung Christi zu: denn die Stätte, dahin er geführt wurde, trägt einen Namen, der nicht auf einen Ort in der Tiefe, in einer von den vielen Schluchten um Jerusalem, etwa in dem verrufenen Thale Hinnom, sondern nur auf einen Hügel, auf einen Berg passt. Uebereinstimmend nennen alle Evangelisten den Richtplatz *Γολγοθᾶ*. Was bedeutet dieser Name? Bedeutet er das, wie sie dieses hebräische, genauer geredet, dieses aramäische Wort übertragen: *Κρανίου τόπος*, so Matthäus, Markus und Johannes, *Κρανίον*, so Lukas? Also Schädel, Schädelstätte?

Krafft (Topographie Jerusalems S. 158) stellt das in Abrede und bringt Golgotha mit dem Hügel Goath ausserhalb Jerusalems, der von Jeremia 31, 39 erwähnt wird, in Zusammenhang. „Goath," sagt er, „ist der Hügel des Sterbens (גּוֹעָתָה von גָּוַע, das vom gewaltsamen Tode gebraucht wird Num. 17, 27. Sacharj. 13, 8), Hinscheidens, wo die Missethäter hingerichtet wurden, der Name des Ortes גַּל גּוֹעָתָה, Golgotha, erhielt später, als das Aramäische herrschend wurde, eine andere Etymologie, wie wir sie bei den Evangelisten im Neuen Testamente finden — eine Etymologie, welche die Bedeutung des Hügels als Richtstätte nicht mehr festhielt, sondern sich bloss auf die schädelförmige Gestalt des Hügels bezog. Goath kann nach dem Zusammenhang der Stelle nur dem noch heutzutage von der christlichen Tradition als Golgotha bezeichneten Hügel entsprechen, dessen alte charakteristische Schädelform zwar durch die späteren Bauten unkenntlich geworden ist, aber der Fels, den die Kirche umschliesst, lässt sich noch deutlich bemerken und auch der Hügel herausfinden, wenn man alle die von späterer Zeit drum und dran errichteten Gebäude hinwegdenkt." Hengstenberg hat sich dieser Behauptung angeschlossen: ich kann es nicht. Ich finde keinen Grund, der mich zwänge, eine Depravation des ursprünglichen Namens anzunehmen, auf welche sich die Etymologie bezöge, welche alle Evangelisten geben. Schädelstätte so hiess dieser Ort, *Γολγοθᾶ:* strenggenommen entspricht weder die Uebertragung *Κρανίου τόπος* dem ursprünglichen Worte, denn das hebräische Wort ist kein *nomen compositum*, sondern ein *simplex*, dem *τόπος* fehlt seine Berechtigung, wesshalb Lukas *Γολγοθᾶ* auch nur durch *κρανίον* dolmetscht, noch die Form *Γολγοθᾶ* dem hebräischen Wort für Schädel. Es wird noch ein *λ* vermisst, der Schädel heisst nämlich hebräisch גֻּלְגֹּלֶת, aramäisch aber גֻּלְגַּלְתָּא: allein diess macht keine Schwierigkeiten, wie Buxtorf, Lightfoot, Fritzsche, Bleek, Winer, Gesenius, Ewald u. A. schon ausgeführt haben, das Lamed, diese *liquida littera*, kann leicht ausgestossen werden, wofür Analogieen genug zu finden sind. Dieser Ort hiess der Schädel: warum? Origenes bemerkt *(ser. com. 126): locus autem Calvariae dicitur non qualemcunque dispensationem habere, ut illic, qui pro hominibus moriturus fuerat, moreretur. Venit enim*

ad me traditio quaedam talis, quod corpus Adami primi hominis ibi sepultum est, ubi crucifixus est Christus, ut, sicut in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificentur: ut in loco illo, qui dicitur Calvariae locus, id est, locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem Domini salvatoris, qui ibi passus est et resurrexit. Inconveniens enim erat, ut, cum multi ex eo nati remissionem consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum huiusmodi gratiam consequeretur. Wir treffen die Sage wieder bei Ambrosius, Chrysostomus, Athanasius, Epiphanius, Theophylactus, Euthymius u. A. an; dass sie vorchristlichen Ursprungs sei, was Dillmann (Ewalds Jahrbücher 5, 142) annimmt, lässt sich daraus noch nicht mit Sicherheit schliessen, dass Athanasius sie eine Legende der Juden nennt, was Meyer schon richtig dagegen erinnert hat. Wir halten diese Deutung für ein Produkt christlich typologischen Interesses. Wie man den Vortag des Christtages dem Gedächtnisse Adams und Evas weihte, so ist es auch sehr sinnig, dass der zweite Adam dort seinen Tod findet, wo der erste Adam im Tode ruht: wir sagten dann mit dem Verfasser der aus Origenes zumeist zusammengestellten Rede (*Augustini op. appendix* zu *tom. V. sermo 5, 5;* irrthümlich geben alle Ausleger bis auf diesen Tag diese Sentenz für einen Ausspruch des Augustinus, jene Rede aber, die in den früheren Ausgaben dieses Kirchenvaters ohne Weiteres ihm zugeschrieben wird, ist, wie die Mauriner schon erkannt haben, unächt): *vere non incongruo creditur, quia ibi erectus sit medicus, ubi iacebat aegrotus.* Allein mehr als eine typologische Spielerei kann ich in dieser Tradition nicht finden, Anspruch auf geschichtliche Wahrheit kann sie unmöglich machen. Cyrillus von Jerusalem, welcher in der auf Golgotha erbauten Kirche, also in der Kirche des heiligen Grabes, predigte, sagt in seiner 13. Katechese: *ἀποδιδοὺς τὸ χρέος τῷ ἐν τῷ Γολγοθᾷ σταυρωθέντι διὰ σέ. Γολγοθᾶς δὲ ἑρμηνεύεται κρανίου τόπος· τινὲς αρα οἱ προφητικῶς τὸν τόπον τὸν Γολγοθᾶ ὀνομάσαντες, ἐν ᾧ ἡ ἀληθὴς κεφαλὴ Χριστὸς τὸν σταυρὸν ὑπέμεινε.* Calov, Reland, Bengel, Paulus, de Wette, Lücke, Ewald, Bleek, Godet, Meyer, Weiss, Keim stimmen dem bei, im Grunde auch Furrer und Keil, welche allerdings nicht der Ansicht sind, dass dieser Hügel wie ein Schädel geformt gewesen sei, sondern ihn mit einer Felsbank vergleichen, welche durch flache Wölbung aus dem umgebenden Terrain sich heraushob; dieselbe muss aber doch auch einem Schädel irgendwie geglichen haben, wie wären die Leute sonst darauf gefallen, sie als Schädel zu bezeichnen? Andere halten es mit Hieronymus *(supplicii locus)*, Beda *(ob decollationem reorum atque damnatorum dicitur)*, Luther, der da spricht: „Schädelstätte, darum dass viel Todtenköpfe oder Schädel dalagen. Diess ist die Richtstatt gewesen.“ Ihnen folgen Grotius, Vossius, Bynaeus, Fritzsche, Kühnöl, Glöckler, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Friedlieb, Strauss, Tholuck, Steinmeyer. Allein diese Ableitung des Namens empfiehlt sich durchaus nicht: sprachliche und sachliche Bedenken stehen im Wege. Lagen Schädel auf der Richtstatt, so würde man nicht den Singular, sondern den Plural erwarten: und konnten dort welche liegen, war es bei den Juden Sitte, die Hingerichteten an dem Galgen hängen zu lassen? Erfahren wir nicht aus den Evangelien ganz bestimmt, dass sie den Heiland, welchem sie gern alle mögliche Schmach angethan hätten, am Kreuze nicht über das Fest, über den Sabbath wollten hängen sehen? Wo dieser Hügel Golgotha zu suchen ist, darüber herrscht schon seit länger denn einem Jahrhunderte

Streit. Die Tradition, welche v. Raumer, Schubert, Krafft, Schulz, Lange, Langen, Furrer u. A. mehr jetzt noch für richtig anerkennen und Ritter nicht ganz verwerfen mag, sucht diesen Hügel da, wo jetzt die Kirche des h. Grabes steht: Andere, wie Robinson, Winer, Arnold, Keim, Meyer, Ewald, sind ganz entschieden dagegen. Gegen die Tradition scheint mir nicht sowohl der Umstand zu sprechen, dass diese Kirche mitten in der Stadt jetzt liegt, denn Jerusalem hat grosse Umwälzungen seit jener Zeit erfahren und wir können den Lauf der zweiten Mauer gar nicht so genau verfolgen, dass wir ein abschliessendes Urtheil zu fällen im Stande wären, ob jener Kirchplatz ausserhalb oder innerhalb derselben gelegen habe: das Moment, welches den Ausschlag gibt, ist für mich dieses, dass die Tradition Golgotha und das h. Grab an einem Orte gefunden und unter ein Dach gebracht hat. Sollte Joseph von Arimathia sich unmittelbar an der Richtstätte, kaum einige wenige Schritte von ihr entfernt, einen Garten angelegt und ein Grab hergestellt haben? Solche Stätten verscheuchen den Menschen aus ihrer unmittelbaren Nähe: sie erfüllen ihn, wenn er auch sonst gesunde Nerven hat, mit Widerwillen und Abscheu. Ein reicher Mann dazu war Joseph, er konnte sich desshalb einen Platz ganz nach seinem Gefallen wählen. Eines ist meiner Ansicht nach nur möglich, wenn jener Ort überhaupt zur Sprache kommt: entweder ist er die Richtstätte oder die Grabstätte, beides kann er nicht sein. Und ob er zur Sprache kommt, wer kann das entscheiden? Wir können allerdings den Nachweis liefern, dass die Kaiserin Helena, des grossen Konstantin Mutter, diesen Ort für die Stätte des Kreuzes und des Grabes gehalten hat; aber was ist damit geholfen? Die Kritik schlummerte damals noch auf dem religiösen Gebiete und auf Treu und Glauben nahm man an, was eben geboten wurde.

Als Jesus auf Golgotha angekommen war, wurde ihm, während das Kreuz errichtet wurde, nach Matthäus und Markus ein Trunk gereicht. Der erste Evangelist schreibt: *ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον* — so lese ich mit Tischendorf auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis statt ὄξος, welches der recipirte Text hat, wofür allerdings der Codex Alexandrinus sein Gewicht in die Wagschale wirft — *μετὰ χολῆς μεμιγμένον καὶ γευσάμενος οὐκ ἤθελε πιεῖν*: Markus *καὶ ἐδίδουν αὐτῷ* (*πιεῖν*, welches gewöhnlich noch gelesen wird, fehlt im Codex Sinaiticus und Vaticanus und ist offenbar aus Matthäus hier eingeschoben) *ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβε.* Lightfoot führt zu Matthäus aus bab. Sanhedr. 43, 1 die Stelle an: *prodeunti ad supplicium capitis potum dederunt, granum thuris in poculo vini, ut turbaretur intellectus eius: id est, ut mente excederet. Sicut dicitur: date siceram perituro, et vinum iis, qui amaro sunt animo etc. Traditioque est, feminas generosas hierosolymitanas hoc ex spontaneo sumptu suo exhibuisse.* Hat hier dasselbe stattgefunden? Haben die Töchter Jerusalems diesen Becher gemischt? Es scheint nicht so: jene Notiz des babylonischen Talmud sagt nicht, dass der Becher erst auf der Richtstätte gereicht wurde, sondern gibt an, dass es bei dem Hinausgehen, also auf dem Wege zur Richtstatt, bei dem Durchzug durch die Strassen der Stadt geschehen sei. Wahrscheinlicher ist, dass die römischen Kriegsknechte dem Heilande diesen Trank anboten. Er wird von Matthäus näher bezeichnet als Wein gemischt *μετὰ χολῆς*, nach Markus aber war es ein mit Myrrhe versetzter Wein. Die Alten thaten öfters Myrrhe in den Wein, um ihm einen ganz besonderen Geschmack zu verleihen. Plinius

sagt in seiner hist. nat. 14, 15, 13: *laudatissima apud priscos vina erant myrrhae odore condita* cf. Dioscorid. 1, 69: dass sie Galle hineingethan hätten, erfahren wir nirgends. Geschah es hier etwa, um durch diesen Zusatz den Wein zu verderben? Hierauf kann Euthymius schon führen, welcher die Kriegsknechte *παίζοντες* Jesu diesen Trank darbieten lässt. Lightfoot spricht sich offen so aus: *ast (quod Matthaeus) non ea, qua solitum, mixtura, vino scilicet et thure aut myrrha, sed in maius ludibrium atque ex acriore virulentia, aceto et felle.* Hengstenberg pflichtet ihm bei. Die Myrrhen sind nach ihm hinzugefügt, um den Trank bitter und unangenehm zu machen. Der saure Wein, die *posca* der Soldaten, von welcher schon bei Plautus mil. glor. 3, 2, 23. Plinius h. n. 27, 4, 11 die Rede ist, mit dieser bittern Substanz gemischt, solle anzeigen, dass der Verbrecher keines besseren Labetrankes würdig sei und habe der Handlung neben ihrem nächsten Zweck eine symbolische Bedeutung gegeben. Allein wir können dem nicht zustimmen. Der Wein sollte durch jenen Zusatz nicht verdorben, sondern verbessert und verstärkt werden. Was ist denn diese *χολή*, unterscheidet sie sich von der *σμίρνα*, auf welche Markus hinführt? Man hat hier eine Differenz gefunden und gesagt: *χολή* ist Galle, *σμίρνα* ist Myrrhe und somit widersprechen sich beide Berichterstatter. Aber so ist es nicht. Die *χολή* nämlich, welche Matthäus erwähnt, ist durchaus nicht Galle, sondern bedeutet überhaupt jede bittere Essenz. Meyer bestreitet dieses zwar, allein ohne Grund. Er sieht sich selbst gezwungen zuzugestehen, dass *χολή* in der 70 durchaus nicht ausschliesslich Galle heisst, sie überträgt z. B. Proverb. 5, 4. Jerem. 9, 15. Thren. 3, 15 לַעֲנָה, Wermuth mit *χολή* und an andern Stellen wie z. B. Jerem. 23, 15 setzt sie kurzweg *ὀδύνην*. Thren. 3, 19 sagt sie für לַעֲנָה *πικρία* und für das damit verbundene ראשׁ *χολή*, wie auch Jerem. 8, 14 und Ps. 69, 22. Augustinus hat daher schon das Richtige getroffen, wenn er de cons. ev. 3, 38 bemerkt: *fel quippe pro amaritudine posuit*, wie neuerdings wieder Paulus, Glöckler, Kühnöl, Hug, Winer, Friedlieb, Langen, Keil, Keim u. A. mehr erklären. Wie die von uns bevorzugte Lesart des Matthäus *οἶνος* für *ὄξος* wörtlich mit Markus übereinstimmt, so würde hinsichtlich der dem Wein zugemischten Essenz auch der beste Einklang bestehen: Matthäus bezeichnet dieselbe nur nach ihrem Geschmacke, es war eine Säure; Markus hingegen nach ihrem Ursprunge, diese Säure war aus Myrrhen gewonnen. Der Myrrhe eignet dieselbe betäubende Kraft, welche nach der vorhin angezogenen Stelle aus dem babylonischen Traktate Sanhedrin dem *thus*, dem Weihrauche beiwohnt; wir erfahren das durch griechische und lateinische Schriftsteller. Galenus schreibt de fac. medic. simpl. tom. 11 p. 767 (Kuhn): *ὁ τοῦ μήκωνος ὀπὸς καὶ ἡ σμύρνα καὶ ὁ στύραξ καὶ ὁ κρόκος, ταῦτα γάρ, εἰ μὲν πλείω ποθείη, τα μὲν ἐκμαίνει, τὰ δὲ θάνατον ἐπιφέρει· μετὰ συμμετρίας δέ τινος ἐπιμιγνύμενα τοῖς ἄλλοις ἀρήγει.* cf. Dioscorides, prob. 1, 11. mat. med. 1, 53. Apulejus erzählt metamorph. 8 p. 584 ed. Oud. von einem Priester der syrischen Göttin: *sese multinodis commulcat ictibus, myrrhae contra plagarum dolores praesumptione praemunitus* und 10, p. 697: *obfirmatus myrrhae praesumptione nullis verberibus, ac ne ipsi quidem succubuit igni.* (Oudendorp liest auf Grund vieler Codices beide Male freilich *mira praesumtione*). Der Herr verschmähte diesen Trank, er kostete ihn nach Matthäus erst und gab ihn dann wieder zurück.

Warum trank er ihn nicht? Baumgarten-Crusius und Hengstenberg

meinen, weil er nicht wie ein gewöhnlicher Missethäter habe behandelt werden wollen: allein dann hätte er sich auch nicht zum Tode am Kreuze verdammen lassen dürfen, denn dadurch wurde er ja den Uebelthätern gleich gerechnet. Fritzsche und Meyer glauben, der Trank sei ihm zu bitter gewesen: allein einer, der die Bitterkeit des Kreuzestodes nicht fürchtet, fürchtet sich auch nicht vor einem bittern Tranke. Grotius, Bengel, Kühnöl, Bleek, de Wette, Lange, Keim u. A. treffen meiner Ansicht nach das allein Richtige: betäubend ist dieser mit Myrrhe gemischte Wein und Jesus will nicht betäubt sein, er, der mit klarem Verstande, nicht in dem Rausche einer momentanen Begeisterung, sondern nach reiflichem Ueberlegen und hartem Seelenkampfe den Kelch der Leiden in seine Hand genommen hat, will diesen bittern Leidenskelch nicht im Taumel, nicht in irgend welcher Betäubung leeren, sondern mit unverschleierten, hellen Sinnen und ungetrübtem, klarstem Bewusstsein leiden und sterben. Calvin ist der Ansicht, dass durch diesen gemischten Trank die Todesleiden hätten verkürzt werden sollen: *magis probabilis est eorum coniectura, qui putant hoc potionis genus egerendo sanguini aptum fuisse et ideo maleficis dari solitum, quo mors ipsorum esset celerior: ideo Marcus vinum myrrhatum appellat — Caeterum Christus — respuit —, ut ostenderet, se placide secundum patris mandatum ad mortem progredi, non autem impatientia doloris praecipitem ruere.* Allein jene *coniectura* ist eine unbegründete Behauptung: könnte man sie begründen, so erklärte es sich auch allerdings, warum Christus nur davon kostete. Origenes fasst dieses Kosten typologisch: *sufficiebat enim nobis, ut tantum gustaret pro nobis, sicut mortem tridui temporis non longiorem, sic et acetum felle permixtum.*

Matthäus berichtet nicht ausdrücklich, dass die römischen Kriegsknechte Jesum auf Golgotha kreuzigten, er erwähnt hernach beiläufig in V. 35, dass es geschehen sei. Die andern Evangelisten aber erzählen es ganz bestimmt. Markus sagt V. 25: *ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν;* Lukas: *ἐκεῖ ἐσταύρωσαν* und Johannes: *ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν.* Keiner hält es für nothwendig, die Art und Weise, in welcher die Kreuzigung geschah, näher zu beschreiben. Es war nicht nöthig, denn ihre Leser kannten alle das Verfahren, war ja damals diese Todesstrafe allgemein verbreitet in dem grossen Römerreiche und kam es ihnen anderer Seits auch nicht darauf an, die furchtbaren leiblichen Schmerzen, welche Christus erdulden musste, hervorzuheben, sein Seelenleiden ist ihnen die Hauptsache: sie haben das Wort an die Töchter Jerusalems auch sich gesagt sein lassen und verzichten desshalb darauf, durch eine genaue Darstellung der Kreuzesmartern Mitleiden für den Gekreuzigten zu erwecken. Der am Kreuze sterbende Heiland ist keine Rührtragödie, soll der schlaffen Sentimentalität nicht zum Opfer fallen. Nichtsdestoweniger ist es für uns doch von hohem Interesse, eine richtige Vorstellung von der Prozedur bei dieser Kreuzigung zu gewinnen: wir müssen, da die Evangelien uns ohne Auskunft lassen, aus andern, profanen und kirchlichen, Schriftstellern uns des Näheren unterrichten.

Friedlieb und Langen gestatten noch eine Wahl: der Missethäter sei entweder an das auf den Boden lang hingelegte Kreuz befestigt und sodann mit dem Kreuze aufgehoben oder er sei an das aufgerichtete Kreuz geschafft und verfestigt worden. Aber kein antiker Schriftsteller weiss von einer doppelten Art zu kreuzigen: alle Zeugnisse sprechen dafür, dass das

Kreuz für's Erste in den Boden gepflanzt und sodann an das aufgerichtete Kreuz der Unglückliche erst herangebracht *(in crucem agere, Cicero de finib. 5, 30, 92)* wurde. Das Aufstellen des Kreuzes war alle Zeit das Erste, dieses *σταυρὸν πηγνύναι*, (Plutarchus Tit. c. 9) *καταπηγνύναι* (Josephus, b. i. 7, 6, 4), *ἀνιστάναι* (Chariton. 5, 10, 6. Xenophon Ephesius 4, 22: *ἀναστήσαντες τὸν σταυρὸν προςαρτῶσι σπάρτοις τὰς χεῖρας σφίγξαντες καὶ τοὺς πόδας· τοῦτο γὰρ τῆς σταυρώσεως ἔθος ἐκεῖ*), *crucem figere, defigere, ponere, statuere constituere* (Cicero pro Rabir. 4, 11, in Verrem Act. II, l. 5, 6, 12. 66, 169. ep. ad Quint. fratr. 1, 2, 2. Suetonius, Galba 9. Juvenal. 6, 218). Der, welcher gekreuzigt werden sollte, stieg entweder selbst auf das Kreuz hinauf oder ward auf das aus dem Kreuzesstamme herausspringende *sedile* gehoben. Für den ersteren Modus spricht Plautus, welcher Mostell. 2, 1, 12 f. sagt:

Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit,

und Bacch. 2, 3, 127

Credo hercle adveniens nomen mutabit mihi
Facietque extemplo Crucisalum me ex Chrysalo.

Wie der Hinzurichtende auf das Kreuz hinauflief oder sprang, wird uns nirgends verrathen, am Wahrscheinlichsten ist es, dass er sich von einer Leiter, welche angelegt wurde, auf jenen Reitpflock schwang. Diese und ähnliche Ausdrücke begegnen uns aber nicht mehr so häufig bei späteren Schriftstellern (Charit. 4, 3, 5. 4, 4, 10. 5, 10, 6. Lucian. de morte Peregrini 45 *ἀναβαίνειν, ἐπιβαίνειν*) und so dürfen wir wohl annehmen, dass zu Christi Zeiten der Missethäter von denen, welche die Exekution zu vollziehen hatten, an den Stamm des Kreuzes geschafft wurde. Die Meisten glauben mit Lipsius, dieses sei so geschehen, dass man Leitern angelegt, Andere wie Marquardt nehmen an, dass man den Verbrecher an Stricken, die über die Kreuzesarme geworfen waren, hinaufgezogen hätte. Lipsius beruft sich auf die Ausdrücke *in crucem excurrere, ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν σταυρόν, ἐπιβαίνειν τοῦ σταυροῦ*, Marquardt aber auf Plinius h. n. 29, 4, 57. Eusebius hist. eccl. 5, 1. Firmicus Maternus, astron. 6, 31. Allein absolut nothwendig ist das nicht: dieses Verfahren ist zu umständlich und ganz überflüssig. Die Kreuze der Alten waren nicht von bedeutender Höhe, nur ausnahmsweise wurde ein ausnehmend hohes gezimmert, wie für den Karthager Kartalo, den sein Vater Malcus, der Anführer der von den Karthagern wegen unglücklicher Kriegsführung verstossenen Truppen, *in altissimam crucem in conspectu urbis suffigi iussit* (Justin. 18, 7), als er im vollen Glanze seiner Priesterwürde im Auftrage der Machthaber zu Karthago gekommen war, da er in dieser Prachtentfaltung eine Verhöhnung seines eigenen und des Elendes seiner Soldaten erblickte. Für gewöhnlich waren die Kreuze nicht hoch, der Gekreuzigte schwebte nicht eigentlich zwischen Himmel und Erde, sondern war kaum eine halbe Leibeslänge mit seinen Füssen über dem Boden. Dass Christi Kreuz nicht höher war, ersehen wir daraus, dass ein Schwamm, nicht an einer langen Lanze, sondern an einem Ysopstengel befestigt, schon seinen Mund erreichte und netzte. Es bedurfte also keiner Leitern, welche die Strafvollzieher zudem erst hätten zur Stelle schaffen müssen, sie brauchten nur zuzufassen und den Sträfling ein Wenig in die Höhe zu heben, dass er auf jenen Pflock zu sitzen oder zu reiten kam; man bediente sich dieser beiden Ausdrücke. Auf

dieses Verfahren weist die ausserordentlich häufig vorkommende Redensart hin, *in crucem tollere* (Cicero in Verrem act. 2, lib. 1, 3, 7). Die Kirchenväter nehmen allgemein an, dass Christus auf diese Weise an das Kreuz gekommen sei: Augustinus sagt tract. 3 in Jo. § 3, *se permisit in crucem levari.* Das Nächste war nun, dass man den auf dem Pflocke Sitzenden mit Stricken an das Kreuz festband, also Hände und Füsse, ja selbst den Leib und die Brust anschleifte. Hierauf führt Lucanus Pharsal. 6, 543, wo er von der gespenstigen thessalischen Zauberin singt:

Laqueum nodosque nocentes
Ore suo rupit: pendentia corpora carpsit,
Abrasitque cruces percussaque viscera nimbis
Vulsit et incoctas admisso sole medullas.

Auch aus Plinius können wir diess beweisen, denn er verräth uns als sympathetisches Heilmittel gegen das Wechselfieber ein Stück Nagel oder ein Stück Strick, beides vom Kreuze, um den Hals getragen (hist. nat. 28, 4, 11): *iidem in quartanis fragmentum clavi a cruce involutum lano collo subnectunt, aut spartum e cruce.* Hilarius von Pictavium setzt diess Verfahren auch bei dem Herrn voraus: er sagt nämlich in der sehr instruktiven Stelle (de trin. 10, 13): *sed forte penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium vincula et adactorum clavorum cruda vulnera sunt timori? Et videamus, cuius corporis homo Christus sit, ut in suspensam et nodatam et transfossam carnem dolor manserit.* Hierbei wurden die Arme ausgestreckt, dass sie an das Querholz, die *antenna,* entweder in der ganzen Länge zu liegen kamen, oder von dem Kreuzesstamm unterhalb der Kreuzung ausliefen und schliesslich erst von der Handwurzel etwa an auf dem Querbalken auflagen. Diese Ausspannung der Arme ist reichlich bezeugt. Plautus, miles glor. 2, 4, 6 f.

Credo ego istoc exemplo tibi esse eundum actutum extra portam,
Dispessis manibus patibulum cum habebis,

deutet darauf schon hin: bestimmt erfahren wir es aus Seneca (Fragm. 124): *hic est ille homo honestus, non apice purpurave, non lictorum insignis ministerio, sed nulla re minor, qui quum mortem in vicinia videt, non sic perturbatur, tamquam rem novam viderit, qui, sive toto corpore tormenta patienda sunt, sive flamma ore capienda est, sive extendendae per patibulum manus, non quaerit, quid patiatur, sed quam bene.* Arrianus, ep. 3, 26: *ἐκτείνας ἑαυτὸν ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι*, Lucianus Prometheus 1. *ἀνεσταυρώσθω ἐκπετασθεὶς τὼ χεῖρε ἀπὸ τουτουῒ πρὸς τὸ ἐναντίον*, und Artemidor. oneirocr. 1, 76: *χειρῶν ἔκτασις.* Die Kirchenväter sind derselben Ansicht: ich erinnere daran, dass Justinus mart. ap. 135 bereits sagt: *Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἐξετάθη τὰς χεῖρας σταυρωθείς*, und dass es in dem Gedichte Christus patiens, welches dem Gregorius von Nazianz zugeschrieben wird, heisst:

ἔτεινον, ἐξέτεινον, ἥλωσαν χέρας.

Nun wurden die Hände und darauf die Füsse an das Kreuzesholz festgenagelt: die Nägel waren lang und stark, die *clavi trabales* sind sprichwörtlich cf. Cicero in Verr. Act. II. 1. 5, 21, 53, Horat. Od. 1, 35, 18. Diese Annagelung geht schon aus den landläufigen Ausdrücken für Kreuzigen hervor; man denke nur an *crucifigere* (Plinius h. n. 26, 15), *in cruce figere* (Justinus 21, 4), *cruci adfigere* (Tacitus, Ann. 15, 44), *cruci refigere* (Se-

neca, dialog. 7, 19, 3), *cruci* oder *in crucem*, auch *in cruce suffigere* (Cicero, Pison. 18, 42; Justin. 18, 7; Horat. Sat. 1, 3, 82). Das Annageln der Hände erwähnt Lucanus, Phars. 6, 547:

Insertum manibus chalybem nigramque per artus
Stillantis tabi saniem virusque coactum
Sustulit et nervo morsus retinente pependit.

Ich erinnere an die als Heilmittel benutzten Kreuzesnägel, von denen Plinius redet, und könnte noch mehr Beweise beibringen, wenn es nöthig wäre. Aber Niemand hat je bezweifelt, dass die Römer die Hände der Verbrecher an das Kreuz festgenagelt haben, oder dass der Heiland mit den Händen angenagelt wurde. Die Frage ist nur, ob die Römer auch die Füsse mit Nägeln an das Kreuz geheftet haben. Man beruft sich auf Lucians Prometheus 2, wo nur von einer Annagelung der Hände gesprochen wird, obgleich Aeschylus in seinem Prometheus vinctus schon die Festnagelung seiner Schenkel (allerdings dabei auch die Anbindung der Füsse) V. 74ff. erwähnt, und erinnert an die Stelle Lukans, wo nur von dem Stahl, der durch die Hände getrieben war, gesungen wird. Allein gegen alle diese Stellen, welche nichts beweisen, steht ein ganz bestimmtes Zeugniss des Plautus, welcher Mostell. 2, 1, 12 f. einen Sklaven, der von der Rückkunft seines Herrn das Schlimmste fürchtet, einen Stellvertreter suchen und sprechen lässt:

Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit:
Set ea lege, ut offigantur bis pedes, bis brachia.

Ob die Füsse Jesu bloss angebunden oder angenagelt worden sind, hat man schon in dem siebzehnten Jahrhunderte gefragt, aber erst in dem Ausgange des achtzehnten ist die Annagelung auf das Bestimmteste geleugnet worden. Clericus sprach sich zu Joh. 20, 27 schon bedenklich aus: der Professor Dathe in Halle bezweifelte es zu Ps. 22, 17 wieder am Ende des vergangenen Jahrhunderts, Paulus sprach sich so zuversichtlich aus, dass er den allergrössten Eindruck gemacht hat. Man darf getrost sagen, dass um das Jahr 1827 die Ueberzeugung unter den Theologen herrschend war, dass Christi Füsse nur an das Kreuz seien angebunden gewesen: hierfür zeugen nicht bloss Fritzsche, Schleiermacher, Winer, Ammon, Baumgarten-Crusius, Lücke, Bunsen, sondern auch Tholuck in der ersten Auflage seines Kommentars zu dem Evangelium des Johannes. Man meinte sogar aus dem Neuen Testamente und aus den älteren kirchlichen Schriftstellern den Beweis dafür liefern zu können. Man berief sich darauf, dass Judas wohl von den Nägelmalen in den Händen und von dem Stich in der Seite Christi (Joh. 20, 25) rede, aber nicht von Nägelmalen in dessen Füssen und dass der Herr dem ungläubigen Apostel bloss Hände und Seite zeige. Allein was soll das gegen die Annagelung der Füsse beweisen? Judas wollte nicht sich darüber unterrichten, wie viele Wunden der Herr, der von den Todten, wie seine Mitapostel ihm verkündeten, auferstanden war, an seinem heiligen Leibe trug, sondern sich durch das Schauen und Betasten derselben überzeugen, dass er es sei in leibhaftiger Wirklichkeit. Dazu genügten vollkommen die drei Wunden, — zwei in den Händen und eine in der Seite — denn auf dreier Zeugen Mund steht eine Sache. Uebrigens zeigt Jesus seinen Jüngern, welche meinten, sie sähen einen Geist, nach Luk. 24, 39 seine Hände und auch seine Füsse: die Hände, sagt man

allgemein, um an den Nägelmalen zu erkennen, dass er es selbst sei und kein Anderer, kein neckischer, foppender Geist, und wozu die Füsse? Paulus antwortet, dass sie durch die Striemen, welche die Stricke an denselben hinterlassen hatten, gewiss würden. Allein halten die Striemen so lange vor? Man hat weiter auf den Bericht des alten Kirchenhistorikers Sokrates 1, 17 hingewiesen; nach ihm verehrte die fromme Helena ihrem Sohne Konstantin zwei Nägel, welche sie auf Golgotha mit dem heiligen Kreuze gefunden hatte: allein jener Bericht ist nicht vollständig, Theodoret (hist. eccl. 1, 17) und Rufinus (hist. eccl. 1, 5 ff.) reden von einem reicheren Funde und Ambrosius stellt dieses ausser allem Zweifel, er spricht ausdrücklich von den Nägeln, mit welchen die Füsse Christi durchbohrt worden waren. Er sagt nämlich in seiner trefflichen Rede de obitu Theodosii: *misit itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexas crucis redemptionis divina gemma connecteret. Misit et frenum. — Sapienter Helena, quae crucem in capite regum locavit: ut crux Christi in regibus adoretur. Non insolentia ista, sed pietas est; cum defertur sacrae redemptioni. Bonus itaque clavus Romani imperii, qui totum regit orbem et vestit principum frontem, ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverunt. — Ferro pedum eius reges inclinantur.* Nach der Ueberzeugung der ältesten Kirchenväter waren die Füsse Christi angenagelt. Justinus behauptet das ganz unzweideutig. Derselbe sagt apol. 1, 35: *καὶ πάλιν ἐν ἄλλοις λόγοις δι' ἑτέρου προφήτου λέγει· αὐτοὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας καὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου. Καὶ ὁ μὲν Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς καὶ προφήτης ὁ εἰπὼν ταῦτα, οὐδὲν τούτων ἔπαθεν. Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστὸς ἐξετάθη τὰς χεῖρας σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἀντιλεγόντων αὐτῷ καὶ φασκόντων, μὴ εἶναι αὐτὸν Χριστόν. Καὶ γὰρ ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρίνον ἡμῖν. Τὸ δὲ ὤρυξάν μου χεῖρας καὶ πόδας ἐξήγησις τῶν ἐν τῷ σταυρῷ παγέντων ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἥλων ἦν.* Gegen den Juden Tryphon spricht er, ohne eine Einrede zu erhalten oder zu befürchten, c. 97: *καὶ ἐν ἄλλοις πάλιν λόγοις Δαβὶδ εἰς τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐν παραβολῇ μυστηριώδει οὕτως εἶπεν ἐν εἰκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ· ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου, ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστᾶ μου· αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. Ὅτε γὰρ ἐσταύρωσαν αὐτόν, ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους, τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν.* Tertullian sekundirt dem Justinus, er schreibt adv. Marc. 3, 19: *si adhuc quaeris dominicae crucis praedicationem, satis iam tibi potest facere vigesimus primus psalmus, totam Christi continens passionem, canentis iam tunc gloriam suam: foderunt, inquit, manus meas et pedes, quae propria atrocia crucis*, was er adv. Judaeos 10 wörtlich wiederholt. — Wir können daher nur Hug und Bähr beitreten, welche zu gleicher Zeit, der erstere in der Freiburger Zeitschrift 3, 167, vgl. noch 5, 102 ff. und 7, 153, der letztere in Heydenreichs und Hüffels Zeitschrift für Predigerwissenschaften 2, 309 ff. und später in Tholucks lit. Anzeiger 1835, Nr. 1 ff., in ausserordentlich gründlichen Aufsätzen für die Annagelung der Füsse der Gekreuzigten überhaupt und in Sonderheit des gekreuzigten Heilandes eingetreten sind. Ihre Arbeiten hatten einen durchschlagenden Erfolg: sie haben, man kann fast sagen, Alle überzeugt. Ich nenne Kühnöl, de Wette,

Bleek, Tholuck, Meyer, Friedlieb, Lange, Krabbe, Neander, Langen, Luthardt, Godet, Hengstenberg, Keim, Keil, Zestermann, Zöckler u. A. mehr.

Markus gibt uns die Stunde an, in welcher die Kreuzigung stattfand, er sagt: *ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.* Merkwürdig ist die Verbindung dieser beiden Sätze durch ein einfaches *καί*. Ich habe früher schon auf diese Stelle hingewiesen bei Besprechung von Johannes 19, 14, wo gesagt wurde, dass Pilatus um die sechste Stunde das Todesurtheil ausgesprochen habe, und die Auffassung des Heinsius und Rosenmüllers abgewiesen. Fritzsche ist mit uns einverstanden darin: *vana est*, so urtheilt er über diese *interpretatio: erat autem hora tertia, ex quo eum cruci affixerant,* mit Recht, *quia καί non valet ex quo tempore s. postquam, et quia docet v. 33, 34 et 42 numerari diei, non sumpti supplicii horas.* Aber Fritzches eigene Auslegung taugt auch nichts: *cum iis faciendum, qui Aoristo ἐσταύρωσαν Plusquamperfecti vim impertiunt h. r. erat autem hora tertia et cruci eum affixerant, i. e. ad sensum: erat autem hora tertia, quum in crucem eum sustulissent.* cf. Luk. 23, 44. Allein wie kann der Aorist so ohne Weiteres Plusquamperfekt sein, und wenn der Evangelist beide Aussagen durch *καί* mit einander verbindet, so hat es doch Alles für sich, dass sie auf das Engste zusammengehören. Euthymius sucht durch eine eigenthümliche Interpunktion sich zu helfen. Er trennt durch einen Punkt, der vor *καί* angebracht wird, beide Sätze. *Ἦν δέ φησιν ὥρα τρίτη, ὅτε δηλονότι ἤρξατο πάσχειν ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν τοῦ Πιλάτου. Εἶτα τὸ ἑξῆς ἀναγνωστέον καθ' ἑαυτό· καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν, ἐν ἕκτῃ δηλαδὴ ὥρᾳ.* Jede gesunde Exegese mag von solchen Verrenkungen nichts wissen. Uebrigens steht die Art und Weise, wie Markus hier eine Thatsache und ein Datum zusammenstellt, nicht vereinzelt da: es ist die primärste, natürlichste und sie findet sich selbst bei klassischen Völkern und klassischen Schriftstellern. Meyer verweist auf Thucyd. 1, 50. 3, 108. Xenoph. Anab. 2, 1, 7. 7, 4, 12. Als sie Jesum Christum kreuzigten, war die dritte Stunde, also Morgens neun Uhr. Wir haben über die Differenz, welche hier zwischen Markus und Johannes obwaltet, uns schon ausgelassen und bemerken nur noch, dass die Lesart *τρίτη* bei unsrem Evangelisten unbestritten richtig ist. Einige Uebersetzungen, wie die syrische und äthiopische, geben allerdings statt der dritten Stunde die sechste an; allein es liegt auf der Hand, dass sie aus Rücksicht auf Johannes hier von dem Originale sich entfernten, wobei sie aber ausser Acht liessen, dass sie nun den Markus mit sich selbst in Konflikt versetzten, denn später berichtet er ja, was in der sechsten Stunde eintrat.

Die beiden Missethäter, welche mit dem Herrn nach Golgotha geführt worden waren, wurden mit ihm gleichzeitig gekreuzigt, wie alle vier Evangelisten einstimmig erzählen. Die Synoptiker geben noch näher an, dass man dem Einen zur Rechten und dem Andern zur Linken Christi das Kreuz aufgerichtet habe; Johannes sagt mit seinem *ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν* nichts anders. Mit Recht bemerkt Calvin: *hoc ad extremi dedecoris cumulum accessit, quod Christus inter duos latrones medius fuit suspensus: nam primum ei locum non secus ac principi latronum dederunt. Si solus in crucem actus foret, separata ab aliis maleficis videri poterat eius causa: nunc autem non solum miscetur, sed in sublime attolitur quasi omnium maxime detestabilis. Quare Marcus huc Jesaiae vaticinium (53, 12) accommodat: cum iniquis deputatus est. Hoc enim diserte*

propheta de Christo commemorat, non magnifica pompa liberaturum esse suos a morte, sed quia poenam eorum sceleribus debitam subibit. Ergo ut nos a reatu eximeret, necessarius fuit hic expiationis modus, ut se in locum nostrum subiiceret. Hic vero perspicitur, quam horribilis sit irae Dei contra peccata gravitas, cuius placandae causa Christum, aeternam iustitiam, in ordinem latronum coniici oportuit. Perspicitur etiam incomparabilis erga nos Christi amor, qui ut sanctis angelis nos aggregaret, unus ex scelestis censeri sustinuit. Gewiss ist hier die Weissagung des Propheten in die buchstäblichste Erfüllung gegangen, und dennoch müssen wir dem 28. Verse bei Markus das Existenzrecht absprechen. Dieser Vers ist nichts als ein Einschiebsel, denn er befindet sich nicht in den Haupthandschriften — Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis. Allem Anschein nach ist er aus Matth. 27, 34 hierher gekommen, mit Recht werfen ihn desshalb Lachmann, Tischendorf, Meyer, selbst Keil hier hinaus. Zwischen zwei Räubern wurde Jesus also gekreuzigt, wie seine intimsten Freunde, seine liebsten Gesellen hing man sie zu seiner Rechten und Linken! Wollte Pilatus, was Baumgarten-Crusius, Brückner, Lange u. A. annehmen, den Judenkönig damit verspotten, dass er dem Sterbenden als die Palatine seines Thrones, als die ersten Würdenträger seines Reiches Räuber zur Seite gab? Ich glaube es nicht: der Landpfleger war nicht gegenwärtig und hatte schwerlich über die einzelnen Punkte der Exekution besondere Befehle gegeben. Es können, was z. B. Gerhards, Lampes, Meyers Meinung ist, die Hohenpriester, welche diesen Akt leiteten, den Kriegsknechten diese Weisung ertheilen, eben so gut können aber auch die Nachrichter aus eigenem Ermessen es so eingerichtet haben. Den Obersten des Volkes darf man das Schlimmste zutrauen: ihnen war es ein Hochgenuss, den Mann am Kreuze auf das Aeusserste zu beschimpfen. Und doch möchte ich sie hier freisprechen. Sie wussten, welch ein Titel an das Kreuz Christi sollte geheftet werden: sie konnten daher Christum durch die Beigabe eines Räubers zu seiner Rechten und eines andern zu seiner Linken nicht verspotten ohne den Judenkönig, dessen sie warteten, nicht auch zu beschimpfen. Ich halte die Kriegsleute für die Urheber dieses schlechten, grausamen Witzes und Spottes: sie fahren nur in der Rolle fort, die sie übernommen haben. In dem Prätorium hatten sie Jesum verhöhnt als König mit dem Purpurmantel, der Dornenkrone und dem Rohrscepter, sie bleiben dabei und verhöhnen den Judenkönig jetzt als einen Räuberhauptmann, als den König einer Frevlerbande. Was böse Menschen dem Herrn zum Schimpfe anthaten, hat eine tiefe, symbolische, typische Bedeutung. Wie Kajaphas weissagte mit Worten, ohne es zu wissen und zu wollen, so weissagen diese Heiden mit Werken. Gut sagt Gerhard: *hi duo latrones typum gerunt totius humani generis, primorum scilicet parentum et omnium posterorum. Quamvis enim non omnes homines externis latrociniis contaminati sint, tamen coram Deo omnes sumus facinorosi et latrones, quia ex peccatoribus et latronibus nascimur. Primi parentes rapuerunt ea, quae ad Deum pertinent, ac sibi ipsis et omnibus posteris suis mortem intulerant: vere igitur coram Deo erant pestilentissimi latrones, ex illis propagamur, ab illis peccatum in nos propagatur, unde et nos rei sumus violatae legis divinae et peccatores miserrimi. Christus vero patitur inter facinorosos et latrones sese reputari, ut inter sanctos et Dei filios computari possimus. Congrue inter latrones crucifigitur, qui pro latronibus patitur. Congrue*

inter latrones pendet medius, qui est constitutus hominum coram Deo mediator. Pendet iustitia in medio latronum pendet vita in medio peccatorum, ut omnes extensis fidei brachiis eam amplectantur sibique applicent.

---

25. Das erste Wort vom Kreuz, die Kleidervertheilung und die Ueberschrift.

Matth. 27, 35—37.	Mark. 15, 24 u. 26.	Luk. 23, 34 u. 38.	Joh. 19, 19—24.
		(34) Jesus aber sprach: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.	

Sieben Worte hat der Heiland am Stamme des Kreuzes gesprochen: kein Evangelist aber berichtet sie sämmtlich, wir müssen uns die einzelnen Perlen dieser unvergleichlichen Schnur aus den einzelnen Evangelien zusammensuchen und sie nach eigenem Ermessen an einander reihen. Dass dieses Wort: Vater, vergib ihnen! zu der ersten Reihe dieser Worte gehört, d. h. zu denjenigen, welche vor dem Eintritt der Finsterniss gesprochen wurden, erhellt aus einem Blick auf V. 44 bei Lukas. Es fragt sich nun, ob es das erste, zweite, oder dritte Wort vom Kreuze ist: denn drei Worte sind vor dieser sechsten Stunde von dem Gekreuzigten geredet worden. Das Wort, welches dem Schächer die Pforten des Paradieses öffnete, stellt Lukas, der es allein überliefert, hinter diese Fürbitte: wir haben keinen Grund, die Richtigkeit dieser Angabe in Zweifel zu ziehen. Matthäus und Markus wissen von keinem Worte, welches während jenes ersten Zeitraumes über Jesu Lippen kam, nur Johannes bringt mehrere Aussprüche, leider aber schweigt er von jener Finsterniss: sicher ist, dass das Wort: mich dürstet, welches er uns als zweites aufbewahrt hat, der zweiten Hälfte zugehört, denn der Evangelist hebt hervor, dass es gesprochen worden sei mit dem Bewusstsein, dass Alles schon vollendet sei. Gehört nun jenes Wort, welches bei keinem Synoptiker zu finden ist, bei Johannes aber jenem: Mich dürstet! vorausgeht, jenes Wort nämlich, durch welches Jesus die Marie dem Jünger vermacht, welchen er lieb hatte, der zweiten oder der ersten Reihe an? Der Evangelist leitet mit einem *μετὰ ταῦτα* von ihm zu dem: mich dürstet über; aber dieses *μετὰ ταῦτα* ist nicht gleich *αὐτίκα*, es sagt weiter nichts aus, als dass es darnach gesprochen wurde, enthält aber auch nicht die mindeste Aussage oder Andeutung, wie lange Zeit darnach es geschah. Ich stelle die von den Synoptikern berichtete Finsterniss mit sämmtlichen Exegeten zwischen jene beiden Worte bei Johannes: ein richtiger Takt, ein helles Verständniss hat von Anfang an sich hier kund gegeben. Nach jener Finsterniss, während welcher Christus mit seinem Gotte in innerem Gebete gerungen hat, wendet sich sein Auge und Herz nicht mehr den irdischen Dingen zu: die Erde mit all ihren Verhältnissen ist ihm entrückt, das Ende ist gekommen, sein

Geist ist nur mit sich und seinem Gott und Vater noch beschäftigt. Wenn nun dieses testamentarische Wort der ersten Hälfte zuerkannt werden muss, wohin gehört es? Ich kann ihm unmöglich die erste, auch nicht die zweite Stelle, welche letztere ihm Luther, Dräseke, Ebrard und vor Allen Lange zuerkennen, einräumen. Ich sehe hier von allen inneren Gründen ab: schon äussere Gründe weisen ihm den dritten Platz an. Zu seiner Mutter und Johannes wendet sich der Herr am Kreuze: diese stehen bei demselben mit einer ganzen Anzahl frommer Weiber. Ist es möglich, dass diese Gemeinde der Gläubigen von Anfang an dasteht? Hätten die römischen Kriegsknechte sie dort geduldet, während sie ihn an das Kreuz hefteten? Auf keinen Fall! Wenn sie auch nicht einen Ueberfall von ihnen zu befürchten hatten, durch welchen sie den treugeliebten Herrn und Meister ihren Händen zu entreissen suchten, so waren sie diesen Männern doch mit ihren Wehklagen unbequem und behinderten sie durch ihr Stehen bei dem Kreuze in der raschen Ausführung ihres Auftrags.

Wir erfahren weiter, dass die Hohenpriester und Aeltesten des Volkes mit einer grossen Menge im Anfange auf Golgotha sich befinden: sie wollten sich überzeugen, dass der Verhasste wirklich an das Holz des Fluches geschlagen werde, und nicht eher den Platz verlassen, bis dass sie die sichere Ueberzeugung gewonnen hatten, dass seine Stunden gezählt seien. Hätten diese Leute wohl die gottseligen Weiber aus Galiläa dort in der Nähe des Kreuzes geduldet? Und diese Hohenpriester stehen ja nicht als stumme Zeugen der Martern Jesu da: sie sehen in seinen Wunden ihre Lust, zählen seine Gebeine und verhöhnen ihn. So lange als sie ihr Gift ausschäumten und ihre Rachsucht noch nicht die volle Befriedigung gefunden hatte, war für den Heiland keine Möglichkeit, ein Wort zu seiner Mutter und zu dem Jünger seiner Liebe zu reden. Erst mussten die Hohenpriester mit ihrem Höhnen sich erschöpft und ausgetobt haben, erst mussten sie, nachdem sie ihren Triumph gefeiert hatten, Golgotha wieder verlassen haben. Da ward das Feld für die Getreuen Jesu wieder rein, sie konnten nun erst an das Kreuz herantreten. Es trat nun eine Stille ein, welche es gestattete, das Wort von den bleichen Lippen Christi zu vernehmen. Gehört somit dieses Wort an Johannes und Marie hinter jene beiden von Lukas uns mitgetheilten Worte vom Kreuze, so ist dieses, welches uns hier vorliegt, das erste. Dasselbe erweist sich übrigens auch selbst als das erste. Die neueren Exegeten, ich nenne von ihnen nur Olshausen, Glöckler, Meyer, Hengstenberg, Keil, machen auf *ποιοῦσιν* in demselben aufmerksam: gewiss darf dieses Präsens nicht übersehen werden, es ist entscheidend. Es steht kein Futurum, auch keine Zeit der Vergangenheit: das ist wohl zu beachten! Jesus bittet weder für die, welche etwas an ihm thun wollen, noch für die, welche schon etwas an ihm gethan haben, sondern für die, welche etwas an ihm thun: sie sind also im Thun begriffen, mitten in dem besten Thun. Beim Kreuzigen, während der Kreuzigung hat der Heiland dieses erste Wort gesprochen. Man hat mehrfach daran gezweifelt, ob Christus es wirklich geredet habe und es für eingetragen, für erdichtet gehalten. Theils beruft man sich darauf, dass dieser ganze Satz: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσι*, in den Hauptcodices, dem Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis, wie auch in einer ganzen Anzahl Minuskeln und alten Uebersetzungen fehle. Lachmann hat ihn desshalb in Klammern gesetzt und Weiss erklärt ihn für sehr verdächtig; er soll dem Worte des

Stephanus, Act. 7, 60, nachgebildet sein. Allein in dem Codex Alexandrinus und dem des Ephraem finden wir schon dieses Wort: dazu treffen wir auf dasselbe auch in den clementinischen Homilien 10, 20, wesshalb wir mit Meyer, Godet, Keil u. A. Tischendorf vollständig zustimmen, welcher diesen Ausspruch als original anerkennt und in seinen kräftigen Schutz nimmt. Theils beruft man sich auf den heruntergekommenen körperlichen Zustand, in welchem der Erlöser sich befand, und auf die Qualen, die er zu erdulden hatte. Nach Keim 3, 424 „haben die Evangelisten richtiger geschrieben, welche ihn in diesem Moment äusserster physischer und geistiger Qual lieber schweigen, als mit gewaltsamem übermenschlichem Heroismus, der dieser gesund menschlichen Natur ohnehin nicht eigen war, und mit alttestamentlichen Reminiscenzen reagiren liessen." Wir haben früher gegen diese Instanz, welche auch gegen das Wort an die Töchter Jerusalems geltend gemacht werden sollte, unsre Bedenken schon ausgesprochen. Dass die Macht der Liebe, der Drang der fürbittenden Gnade den Herrn die Qualen der Kreuzigung habe etwas vergessen lassen können, bezweifeln wir nicht: es steht uns fest, dass kein Leid, kein Schmerz den Quell seiner Heilandsliebe verstopfen kann.

An Gott wendet sich der Heiland: πάτερ, ist das erste Wort, welches über die Lippen dessen kommt, welcher eben an das Kreuz geheftet wird. Welch einen Einblick lässt uns dieses eine Wort, diese Anrede schon thun! Was für ein unermesslicher, unergründlicher Abgrund der kindlichen Liebe, des freudigsten Gehorsams und der selbstverleugnungsvollsten Dahingabe liegt vor unsern erstaunten, anbetenden Blicken! Man denke, welch einen bittern Kelch Jesus jetzt zu trinken hat, nachdem er schon seit dem letzten Abend namenloses Leid erduldet hat! Was sind die Schmerzen, welche seinen Leib zerreissen und foltern, diese Striemen und Wunden seines gegeisselten Rückens, diese unnatürliche Auseinanderdehnung und Streckung seiner Gliedmassen, diese tief in sein Fleisch einschneidenden Stricke, mit denen er an den Marterpfahl festgeschleift ist, diese scharfen, breiten Nägel, welche durch Hände und Füsse ihm getrieben werden! Alle diese körperlichen Schmerzen, vor welchen unsre Seele schon bei der blossen Vorstellung erbebt, sind doch wie gar nichts gegen die Schmerzen, welche seine Seele treffen und in seinem theilnehmenden, mitleidigen, barmherzigen Herzen wühlen! Welche Schwächen und Sünden hat er nicht anschauen müssen in den letzten Stunden! Welche Macht hat der Fürst der Finsterniss nicht ausgeübt! Wie hat die Hölle ihren unersättlichen Rachen so weit aufgerissen, um den Gerechten mit dem Ungerechten zu verschlingen! Satanas hat nicht bloss begehret, dass er seine Jünger sichten möchte wie den Weizen, sondern was er begehrte, das hat er auch ausgeführt! Einen von den zwölf Auserwählten hat er vollständig an sich gerissen, er ist in ihn gefahren und das Kind des Verderbens ist schon an seinen grausen Ort gegangen! Der Erste unter den Aposteln, Simon Petrus, hat auch dem Versucher nicht widerstehen können: der Felsenmann, auf welchen der Herr seine Gemeinde bauen wollte, hat ihn feige, schmachvoll verleugnet! Leidet Christus schon so schwer unter den Schwächen und den Missethaten seiner Jünger: was muss er erst für Qualen leiden unter den Sünden der Hohenpriester und Obersten in Israel, unter dem Abfall seines ganzen Volkes von ihm, dem Horte des Heiles, dem Grund- und Ecksteine des Reiches Gottes! Er hat sein armes Volk retten wollen und sein Rettungs-

versuch schlägt zu dem entsetzlichen Ende aus, dass sein Volk all seiner Verheissungen und Hoffnungen verlustig geht! Der Stein, welchen die Bauleute nicht bloss im Unverstande, sondern mit Wissen und Willen verworfen haben, fällt auf sie und zermalmt sie! Es ist nicht unsre Aufgabe, dieses Seelenleiden des Mannes am Kreuze nach seiner Ausdehnung zu beschreiben und nach seiner Tiefe zu schildern, es kommt hier nur auf einen Fingerweis an, um das Meer der Schmerzen und Seelenleiden, welches in das Herz des Heilandes sich ergossen hat, zu zeigen. Und er, welcher von diesen Seelenschmerzen weit mehr noch als von allen leiblichen Martern gefoltert wird, redet den Gott, welcher dieses Elend, das ihn schlägt, dieses Meer, das in seiner Seele brandet, nach seinem Rathschluss erregt hat, noch mit dem Worte an, mit welchem sich sonst das Kind in glücklicher, seliger Stunde an das Herz seines Vaters schmiegt! Vater, so redet Christus seinen Gott an, und dass diese Anrede nicht eine gedankenlose, gewohnheitsmässige ist, versteht sich von selbst. Ist es denn möglich, dass des Menschen Sohn, der von keiner Sünde weiss, den Namen Gottes ohne Sinn und Verstand ausspricht: fiele er da nicht unter das Gebot: du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht unnütz führen? Hat es nichts zu bedeuten, dass der Gekreuzigte hier den Gott Himmels und der Erde als Vater anredet, wie auch zum Schlusse wieder, aber in der Stunde der Finsterniss den Namen des Vaters nicht findet, sondern über Gott, seinen Gott nicht sich erheben kann? Es ist dieser Wechsel in der Benennung und Anrede Gottes nicht zufällig, sondern hochbedeutsam: Christus, welcher Gott jetzt noch anredet als Vater, ist in diesem Augenblicke noch ganz von dem Gefühle und Gedanken durchdrungen, dass Gott sein Vater und er Gottes Kind ist. Die Leiden dieser Zeit, die Qualen des Kreuzes, an welches er erhöhet ist, haben das Bewusstsein der Vaterschaft Gottes und der Gotteskindschaft in ihm nicht trüben, geschweige denn auslöschen können: sein Glaube, dass Gott nach seinem väterlichen Rathe ihn so heimsuche, dass Gott auch durch dieses Kreuz, das Leiden und Sterben ihm auflegt, sich gegen ihn als Vater erweise, steht unerschüttert und unerschütterlich in seinem Herzen! Erkennt er aber in dem Gotte, der das Kreuz ihm verordnet, seinen Vater, so lässt sich daraus schon schliessen, dass er unmöglich die Bitte aussprechen wird: überhebe mich dieses Leides, nimm diess Kreuz von mir! Redet er in dem Augenblicke, da er an das Kreuz genagelt wird, seinen Gott noch als Vater an, so ist damit ausgesprochen, dass er nicht gesonnen ist, gegen des Vaters Willen sich zu sträuben und aufzulehnen, sondern im Gegentheil bereit ist, in kindlichem Gehorsam, der nicht nach der eigenen Lust- oder Schmerzempfindung fragt, sich zu fügen, sich ganz aufzuopfern. *Πάτερ*, redet Jesus seinen Gott und Vater an; das nackte Vater, dieses *πάτερ* ohne jegliche Zuthat eines Eigenschaftswortes oder eines Pronomens ist auf den ersten Anblick uns befremdlich. Uns heisst Christus beten: *πάτερ ἡμῶν*: er aber spricht hier nicht wie Luk. 2, 49 von seinem Vater, sondern einfach *πάτερ*. Das steht nicht vereinzelt da, sondern ist die Regel, die nur Matth. 26, 39 und 42 eine Ausnahme erleidet. Nie betet er ausser jene beiden Male *πάτερ μου*, sondern alle Zeit nur *πάτερ*, vgl. Matth. 11, 25 und 26. Mark. 14, 36. Luk. 10, 21. 22, 42. 23, 46. Joh. 11, 41. 12, 27 und 28. 17, 1, 5, 21, 24: nur zwei Mal fügt er zu *πάτερ* ein Adiectivum, *πάτερ ἅγιε* heisst es Joh. 17, 11 und *πάτερ δίκαιε* ebenda

V. 25. Es bedarf bei dem Gebete des Herrn keines *μοῦ* bei *πάτερ*, denn Gott steht in einem einzigartigen Verhältnisse zu ihm, er ist ja der einzige, eigenthümliche, der eingeborne Sohn vom Vater. Jene Beifügung von Eigenschaftswörtern ist durch die Bitte motivirt, der heilige Vater wird angesprochen, weil Jesus bittet, dass die Jünger von der Welt unbefleckt und geschieden bleiben, wie hernach der gerechte Gott, weil die Gerechtigkeit Gottes dazu, dass die Jünger bei ihm sein und seine Herrlichkeit sehen sollen, Ja und Amen sprechen muss. Hier können wir kein Adjektiv erwarten, denn der Sohn wendet sich mit einer Fürbitte an seinen Vater: er hätte da nur betonen können dieses zarte, innige Liebesverhältniss, welches zwischen ihm, der da betet, und ihm, zu dem er betet, besteht: ist dieses aber nicht schon in dem *πάτερ* in seiner ganzen Tiefe und seiner einzigen Art ausgesprochen?

Zu seinem Vater wendet sich Jesus mit der Bitte: *ἄφες αὐτοῖς*. In der klassischen Gräcität würde man so nicht reden: *ἀφιέναι* kommt in derselben allerdings auch in dem Sinne von freigeben, loslassen vor, aber dann wird es mit dem Akkusativ der Person verbunden, z. B. Plato, respubl. 5, 451. b. *ἀφίεμέν σε ὥςπερ φόνου καθαρὸν εἶναι;* soll ausgesagt werden, dass man jemandem irgend etwas nachsieht, erlässt, so steht, wie bei uns, die Sache in dem Akkusativ und die Person in dem Dativ, vgl. Herodot. 6, 30: *ἀπῆκέ τ' ἂν αὐτῷ τὴν αἰτίην;* 8, 140, 2: *ὑμῖν Ἑλλήνων τὰς ἁμαρτάδας ἀπιεὶς ἐθέλει φίλος γενέσθαι*, so wird es häufig mit *χρέος*, *δάνειον*, *φόρος* u. dergl. verbunden. Hieran vor allen Dingen schliesst sich der heilige Sprachgebrauch an, welcher schon in der 70 sich vorfindet. Die sittlichen Vergehen, welche wir uns zu Schulden kommen lassen, werden gleichsam von Gott gebucht, Dan. 7, 10. Apoc. 20, 12, uns zugeschrieben und zur Last gelegt (*λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα* 2. Cor. 5, 19), um zu gelegener Zeit durch Strafen eingezogen und eingetrieben zu werden, wenn nicht eine Tilgung unserer Schuld eintritt. Die Sünde erscheint als Schuld, welche uns in Gottes Haft liefert: die *ἁμαρτία* ist eine *ὀφειλή* (Matth. 18, 32), die *ἁμαρτίαι* sind *ὀφειλήματα* (Matth. 6, 12). *Ἀφιέναι* wird nun entweder mit *τινί τι*, vgl. Matth. 6, 12, 14, 15, 18, 27 und 32, oder ohne Dativ der Person mit dem Akkusativ der Sache, vgl. Matth. 6, 15. 9, 5 und 6, oder endlich ohne einen Akkusativ der Sache mit der Person im Dativ, wie hier Matth. 6, 12, 14. 18, 21 u. ö. konstruirt. Um einen Schuld- und Straferlass bittet der Gekreuzigte: für wen, gibt er nicht bestimmt an, denn er sagt ganz allgemein: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς*. Wer ist unter diesen *αὐτοῖς* zu verstehen? Euthymius Zigabenus weiss schon von *τινές*, welche auf die römischen Soldaten, die den Heiland kreuzigen, diese Fürbitte beschränken. Neuerdings treten hierfür ganz entschieden ein Glöckler, Kühnöl, Ewald, v. Hofmann, welchen Michaelis und Paulus vorausgegangen waren. Man weist erstens auf den Context hin: wir müssen zugestehen, dass sowohl vor als nach diesem Verse diese Kriegsknechte die handelnden Personen sind. Sie kreuzigen Jesum, sie vertheilen unter sich seine Kleider. Am Nächsten liege es, dass der Herr, da er für die bittet, welche an ihm etwas thun, für sie bittet. Zweitens macht man darauf aufmerksam, dass diese Soldaten, welche ihn kreuzigen, nicht bloss im Allgemeinen Sünder sind und des Ruhmes an Gott ermangeln, sondern an ihm sich auch schwer vergangen haben. Wohl wollen diese Ausleger ihnen das nicht zur Sünde anrechnen, dass sie thun, was ihnen geboten ist, und das Werk der Kreu-

zigung verrichten, aber sie geben zu bedenken, dass ein Mal diese rohen Menschen mit dem Unschuldigen in der Statthalterei ihr loses Spiel, den frechsten Hohn getrieben haben und dass sie die Kreuzigung selbst gefühllos, mit grausamer Lust und blutiger Begierde soeben vollziehen. Wir geben den ersten Punkt ohne Weiteres zu: vorher und nachher sind diese Henkersknechte die Subjekte; allein nöthigt dieses zur Annahme, dass sie darum auch das Objekt der Fürbitte Christi sind? Nur dann wäre diese Nöthigung wirklich zwingend vorhanden, wenn der Evangelist von keinen andern handelnden Personen bei dem Leiden und Sterben Christi wüsste. Allein er kennt solche, wie auch diese Ausleger alle, denn sie erklären die Soldaten, insofern als sie das Henkeramt versehen, für straflos, weil sie nur gethan haben, was ihnen geheissen war. Ich kann diesen Theologen in dieser letzten Bemerkung schlechterdings nicht beipflichten: wunderbar ist doch in der That diese naive Erklärung, welche sich aber nicht bei ihnen allein, sondern fast bei allen Auslegern findet, dass diese Kriegsknechte durchaus kein Vorwurf treffe, weil sie nur gethan hätten, was sie zu thun wären schuldig gewesen. Lässt sich so mit gutem Gewissen und nach reiflicher Ueberlegung reden? Man ziehe doch die Parallele ein Mal! Der Militärbefehlshaber hat doch sicher kein grösseres Recht auf Gehorsam als der Vater seinem Kinde gegenüber: sprechen wir aber das Kind, welches zu den Jahren gekommen ist, in denen man gut und böse unterscheiden kann, von aller Schuld los und ledig, wenn es, dem Gebote seiner Eltern unbedingt gehorsam, z. B. das Gebot: du sollst nicht stehlen! übertreten hat? Der Feldoberste vertritt nur die Obrigkeit nach einer Seite hin, die Obrigkeit sitzt auch in der Verwaltung und zu Gericht. Erklären wir den Menschen für unschuldig und straflos vor Gott, welcher, als die Obrigkeit ihm ein Unrecht gegen Gott zu thun zumuthete, ihr gehorsamer Diener war? Geht Herrendienst vor Gottesdienst? Hat das Wort der Apostel: man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, nicht seine volle Berechtigung? Legt es nicht dem Menschen in bestimmten Fällen die Pflicht auf, den unbedingten Gehorsam hintenanzusetzen? Machen militärische Verhältnisse eine Ausnahme? Ist hier der unbedingte Gehorsam wirklich der erste Glaubensartikel? Gereicht hier der Gehorsam in der That und Wahrheit auch dann zur Entschuldigung, ja zur Rechtfertigung, wenn ein offenbares Unrecht von den gehorsamen Leuten ausgeführt wird? Tragen dann bloss diejenigen, welche den Befehl geben, die sittliche Verantwortung? Unmöglich kann dieses die Wahrheit sein. Der sittliche Mensch würde dann durch eine Eingliederung in solch einen Verband zu einer blossen Maschine entwürdigt. Es gibt ein Recht des passiven Widerstandes und der Mensch, welcher klar erkennt, dass er ein ungerechtes Urtheil, eine sittlich verwerfliche That ausführt, und sich mit der Pflicht des Gehorsams vor Gott und den Menschen zu entlasten sucht, hat nichts als ein elendes Feigenblatt, um seine Blösse zu bedecken! Ich kann also diese Soldaten nicht auf diesem bequemen Wege von aller Verschuldung lossprechen: ich muss die Frage aufwerfen, hatten sie eine Erkenntniss davon, dass sie die Vollstrecker eines Justizmordes an dem Erlöser waren? Wussten sie das, so waren sie straffällig: so war es ihre heilige Pflicht, den Gehorsam zu verweigern und des Gewissens halber Strafe zu leiden. Wussten sie es nicht, so können wir ihnen dieses, dass sie ihn kreuzigten, nicht zur Last legen. Ich entscheide mich für das

Erstere: wie sollten sie die Intriguen durchschauen, welche die Hohenpriester dem Herrn spielten? Hatten sie dem Prozesse von Anfang bis zum Ende beigewohnt? Hatten sie Gelegenheit gehabt, den Heiland früher kennen zu lernen? Ich möchte nicht gerade annehmen, dass sie bei der Kreuzigung noch Misshandlungen sich erlaubten, denn auf Nichts dergleichen deuten die Evangelisten hin; aber das scheint auch mir wahrscheinlich, dass sie bei der Verspottung sich betheiligt hatten. Matthäus und Markus heben ja ausdrücklich hervor, dass die ganze σπεῖρα sich dazu gesammelt habe. Sie haben sich an Christus versündigt: sie können also recht gut der Gegenstand seiner Fürbitte sein.

Viele Ausleger bleiben bei ihnen nicht stehen: sie stellen gern mit Gerhard ein Verhör an, ob denn diese Kriegsknechte das, was sie thun, aus sich, aus eigenem Willen thun; ob der Landpfleger, welcher ihnen den Heiland übergeben hat zur Kreuzigung, auch ganz frei gehandelt habe, ob er des Herrn sich bemächtigt, oder ob die Juden denselben nicht vor seinen Richterstuhl gebracht und ihn selbst mit dem Aeussersten bedroht hätten, wenn er nicht das Todesurtheil ausspräche. Man fragt, ob das Volk den Barabbas aus eigener Entschliessung sich losgebeten habe, ob u. s. w. Man sieht, wenn man so fragen will, gibt's keinen Stillstand: denn wie hätte der Hoherath den Heiland in seine Hand bekommen, wenn Judas ihn nicht verrathen hätte und wie wäre Judas zu diesem Entschlusse gekommen, wenn nicht der Satan ihn besessen hätte. Es gibt in der That Ausleger, welche diesen Progress ausführen und demnach nicht bei den Juden Halt machen mit Augustinus, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Grotius, Schleiermacher, de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Neander, Godet u. A., sondern mit Olshausen, Bleek, Lange, Keil, Hengstenberg u. A. diese Fürbitte den Römern, den Kriegsknechten und dem Pilatus, wie den Juden, dem Volke und den Hohenpriestern, zu Gute kommen lassen. Hengstenberg schliesst nur den Judas aus und gewiss mit Recht, denn der Herr hat dieses Kind des Verderbens aufgegeben und erklärt, dass es ihm besser wäre, nie geboren zu sein.

Es erhellt hieraus, dass über den Umfang des *αὐτοῖς* die letzten Worte in dem die Fürbitte begründenden Satze *τί ποιοῦσι* keinen Aufschluss geben. Man thut unstreitig besser, die Motivirung scharf in das Auge zu fassen: *οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν*: es dürfte aus ihr wohl zu erschliessen sein, wer Alles unter diesen *αὐτοῖς* beschlossen ist. Die, für welche der Hohepriester, welcher Mitleid hat mit unsrer Schwachheit, mitten in seinen bittersten Schmerzen als Fürsprecher vor seinen Vater hintritt, sind von ihm als solche gekennzeichnet, welche nicht wissen, was sie thun. Man liebt es aus falschen, übertriebenen Humanitätsideen in unsren Tagen jede Sünde auf Unwissenheit zurückzuführen: man schmeichelt sich und der sittlichen Würde der Menschheit damit, dass man sich einredet, jeder Mensch, welcher ein Wissen von dem Unrecht, eine klare Erkenntniss von der Sünde habe, ziehe sofort seine Hand scheu und entsetzt zurück und wage es nicht, sich an dem Sittengesetze zu vergreifen. Man weist wohl gar triumphirend hin auf das Wort, welches die Stammmutter des ganzen Menschengeschlechtes sprach: die Schlange betrog mich also, dass ich ass! Was will man aber mit diesem Hinweise: ist das Wort Eva's ein Wort der Offenbarung Gottes? Wohl steht es in dem Worte Gottes, aber nicht als Gottes Wort, als Urtheil Gottes über den Sündenfall des Weibes, son-

dern es steht in dem Worte Gottes, dass wir lernen, welche faulen Ausreden, welche nichtsnutzigen Entschuldigungen der Sünder vorzubringen pflegt. Wie kann Eva die Wahrheit reden? Ist sie nicht aus der Wahrheit gefallen? Lässt Gott der Herr ihr Wort als Wahrheit gelten? Wie hätte er sie dann mit Schmerzen zur Strafe belegen können? Ist Eva wirklich aus Unwissenheit zur Sünderin geworden? Ich meine, die ganze Geschichte des Falles überzeugt uns davon, dass sie recht gut wusste, was sie that! Erfahren wir nicht aus ihrem Gespräche mit der Schlange, wie ihr wohl bekannt war, dass Gott verboten hatte, von jenem Baume der Erkenntniss zu essen, dass sie, wenn sie trotz dieses Verbotes davon nähme, des Todes sterben müsse? Nicht durch Unwissenheit der Eva, nicht durch den Betrug der Schlange ist die Sünde in die Welt gekommen. Das Weib wusste, was sie that, und mehr noch, sie wollte, was sie that. Sie wollte durch die Sünde etwas erreichen, gewinnen; sie wollte nämlich wie Gott sein! Der Mensch gleitet nicht bloss in die Sünde wie ein armer, unglücklicher Wanderer, welcher den Graben nicht sieht, der da hart an dem Fusswege dahinzieht: es gibt nicht bloss Unwissenheitssünden, sondern auch Bosheitssünden, Sünden, welche der Mensch mit klarem Bewusstsein, dass er ein Unrecht begeht, mit entschiedenem Willen ausführt. Wie das numerische Verhältniss ist zwischen solchen Unglücklichen, welche in die Sünde gerathen, und diesen Gottlosen, welche die Sünde aufsuchen, können wir nicht bestimmen: wir bescheiden uns damit, dass wir jenen Wahnglauben, dass jede Sünde nur aus Unwissenheit hervorgehe, zurückweisen. Für die, welche nicht wissen, was sie thun, bittet Jesus, und zwar für diese allein. Wir verkennen durchaus nicht die Schwierigkeit, welche uns entgegentritt, sobald als wir über diesen allgemeinen Satz hinausgehen. Wir können ja keinem Menschenkinde in das Herz sehen: der allwissende Gott allein kann endgiltig entscheiden, ob eine Sünde wissentlich oder unwissentlich begangen worden ist. Trotzdem können wir uns nicht mit dieser vagen Erklärung hier zufrieden geben: wir nehmen ein Interesse an den Personen und möchten annähernd wissen, wem diese Fürbitte wohl zu Gute kam. Mir ist es nicht zweifelhaft, dass Judas der Verräther nicht unter die Kategorie derer, welche nicht wissen, was sie thun, zu subsumiren ist. Judas weiss sehr wohl, was er thut. Er hat die Unschuld des Menschen Sohnes, die Herrlichkeit des Gottes Sohnes erkannt: er hat sich nicht in die Netze der Hohenpriester durch allerlei unglückliche Verhältnisse verfangen, sondern hat sie freiwillig aufgesucht und seinen Vertrag mit ihnen abgeschlossen. Jesus hat ihn gewarnt, hat in dem vollen Glanze seiner dienenden und vergebenden Liebe noch an dem letzten Abende sich ihm geoffenbart; er hat ihm auch nicht verborgen, welches furchtbare Gottesgericht er auf sich herabzieht. Aber nichts konnte den Entschluss, welchen dieses Kind des Verderbens ein Mal gefasst hatte, erschüttern: er wusste, was er that, er wollte es ganz entschieden. Was du thun willst, ὃ ποιεῖς, spricht der wahrhaftige Zeuge von ihm, ποίησον ταχίον (Joh. 13, 27): er sieht also in dem Verräther nicht einen Menschen, welcher von einer fremden Macht unwiderstehlich getrieben wird, sondern einen, welcher der Herr seiner Entschlüsse und Thaten ist. Nächst Judas handelt es sich um den Hohenpriester Kajaphas: können wir ihn als einen solchen betrachten, welcher nicht wusste, was er that? Ich habe mich früher schon gegen diejenigen erklärt, welche

diesem Manne eine sehr untergeordnete Rolle und einen geringen Einfluss zuschreiben: ich bin im Gegentheile der Ueberzeugung, dass der ganze Plan wider Christus von diesem Manne ausging, dass er die arbeitende, treibende Kraft war und alle Fäden in seiner Hand zusammenhielt. Kajaphas ist nach meiner Ansicht ein Mann, welcher weiss, was er will, und welcher, um das, was er will, auszuführen, vor keinem Mittel zurückschreckt. Er charakterisirt sich selbst vortrefflich als einen bewussten Bösewicht in den Worten Joh. 11, 49 f. Er ist ein harter Fels, ein fester Charakter. Er weiss, was auf dem Spiele steht, wenn Jesus nicht beseitigt wird, und dieses Wissen spornt ihn zum Handeln, stählt seinen Willen. Er bleibt unbewegt, da er dem Heilande in's Auge schaut, die eidliche Aussage Christi macht auf ihn nicht den geringsten Eindruck: ich trage kein Bedenken, diesen Hohenpriester mit dem Könige Pharao, welcher dem Moses widerstand, zusammenzustellen, sein Herz ist verhärtet, er ist ein verstockter Sünder. Steinmeyer ist der Ansicht, dass man nur aus Willkür diesen Mann bei der Fürbitte des Heilandes für seine Feinde ausnehme: allein wir haben wohl allen Grund dazu. Jesus bittet nur für die, welche nicht wissen, was sie thun, Kajaphas aber bezeichnet sich selbst als einen, welcher ganz genau weiss, was er will: wir richten ihn nicht, aber auf ihn erleidet das Wort Christi Anwendung: aus deinem Munde richte ich dich, du Schalk! (Luk. 19, 22). Pilatus greift entscheidend in das Geschick des Erlösers ein: kommt ihm ebenso wenig als dem Kajaphas diese Fürbitte des Gekreuzigten zu Statten? Die alte Kirche ist der Ansicht gewesen, dass dieser unglückliche Mensch ein solcher sei, der nicht wisse, was er thue, und darum an der Fürsprache Christi Theil habe. Ich möchte mich auch dahin aussprechen: schwer würde es mir, wenn ich Olshausens, Hengstenbergs u. A. Meinung wäre, welche ihn einen so überwältigenden Eindruck von der einzigartigen Wesenheit des Heilandes empfangen lassen, dass er in ihm den Sohn Gottes nicht bloss geahnt, sondern selbst geglaubt habe. Allein für solche tiefe Eindrücke war des Pilatus Natur ein Mal zu oberflächlich und anderer Seits zu spröde, zu stolz. Sein ganzes Verhalten legt es an den Tag, dass er ein Schwächling ist, der wohl gern etwas wissen möchte, aber, weil es ihm am rechten Wissensdrange fehlt, in der Frage des Skepticismus: was ist Wahrheit? sein Genüge findet, und der recht gern auch das Gute thäte, aber, weil ihm leider der rechte Eifer für die Gerechtigkeit abgeht, wenn ein Widerstand sich erhebt, feige das Unrecht geschehen lässt. Calvin schreibt: *caeterum verisimile est, Christum non promiscue pro omnibus orasse, sed tantum pro misera plebe, quam zelus inconsideratus, non autem deliberata impietas rapiebat. Nam ut de scribis et sacerdotibus nulla spes fuit residua, pro istis frustra orasset.* Die Hohenpriester aber möchte ich von dieser Fürbitte nicht ausschliessen. Die Hohenpriester, diese Obersten des Volkes, bezeichnet Kajaphas selbst als solche, welche nichts wissen und nichts bedenken, die also von ihm sich inspiriren und regieren lassen, er erklärt damit, dass sie mit ihm nicht in gleicher Verdammniss sind. Das Volk weiss in der That nicht, was es thut, denn die Evangelisten erzählen uns ja selbst, dass es sich nur durch den Hohenrath bereden liess, Jesum zu verdammen.

Allen denen, welche handelnd in dem Leiden Christi eingreifen, aber ohne zu wissen, was sie thun, kommt diese Fürbitte des Gekreuzigten zu Statten: den Römern wie den Juden. Wie kann aber den Juden diese

Fürbitte gelten, hat man eingewandt; hat nicht der, welcher hier um Vergebung bittet, nicht vor Kurzem erst den Töchtern Jerusalems verkündet, dass Gottes schwere Gerichte über sie hereinbrechen werden, weil sie sich an ihm, dem grünen Holze, vergriffen haben? Diesem Einwande können wir eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, denn er geht von der Voraussetzung aus, dass diese Fürbitte Jesu nicht ein frommer Wunsch bleibt, sondern Berücksichtigung, Erhörung findet bei seinem Gott und Vater. Kann man diese Voraussetzung antasten? Besteht sie nicht mit vollem Rechte? Ist der Vater und der Sohn eins, so muss die Fürbitte des Sohnes für den Vater bestimmend sein, sie gingen ja sonst in diesem Punkte, um welchen die Fürbitte sich dreht, vollständig aus einander? Und haben wir nicht aus dem Munde des Heilandes das Zeugniss (Joh. 11, 42): ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις? Gott der Vater erhört diese Fürbitte seines sterbenden Sohnes und dennoch erfüllen sich jene furchtbaren Verkündigungen an Jerusalem, an dem jüdischen Volke: wie reimt sich mit jener Drohung diese Fürbitte, mit jenem Gerichte über Israel diese Fürsprache für Israel? Augustinus sagt in seinem 175. Sermone § 4: *sic habes et verba ipsa scripturae in actibus apostolorum: compuncti sunt corde et dixerunt ad apostolos: quid faciemus? Quare dixerunt: quid faciemus? Novimus, quid fecimus; quid faciemus? Quantum ad nostrum factum adtinet, desperatio est salutis: sit ergo in vestro consilio, si fieri potest, spes aliqua sanitatis. Novimus, quid fecerimus, dicite, quid faciamus! Quid est, quod fecimus? Non enim quemcunque hominem occidimus: et multum mali fecissemus, si quemcunque hominem innocentem occidissemus. Latronem elegimus, innocentem occidimus; mortuum elegimus, medicum occidimus: dicite, quid faciemus? Et Petrus: agite poenitentiam et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini nostri Jesu Christi, ut transeatis de nonaginta novem ad centum: quia cum nonaginta novem essetis, poenitentiam vobis necessariam non putabatis, et domino colligenti peccatores et volenti eos facere poenitentes, insuper insultabatis. Modo ergo compuncti, quia cognovistis peccatum vestrum, agite poenitentiam et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini nostri Jesu Christi: baptizetur in eius nomine, quem occidistis sine crimine: et remittuntur vobis peccata vestra. Reducti sunt in spem: doluerunt, gemuerunt, conversi sunt, sanati sunt. Ipsi erant illi: pater, ignosce illis, qui nesciunt, quid faciunt.* Diesem Fingerweise des grossen Kirchenvaters, welchen er noch öfters gibt, wie z. B. serm. 80, 5, sind viele Ausleger gefolgt, neuerdings vor Allen Godet. Nach ihm hat Gott der Herr das Gericht seines Zornes über die Stadt der Mörder seines Sohnes, über das gesammte Volk Israel, das seinen Herrn und Heiland an das Holz des Fluches geheftet hatte, wegen dieser Fürbitte noch 40 Jahre aufgeschoben, damit wer wolle, in dieser letzten Gnadenfrist Busse thue, zu ihm sich bekehre und lebe. Die 3000 Seelen, welche an dem Tage der Pfingsten zu der Gemeinde hinzugethan wurden, seien der erste Ertrag dieser hohenpriesterlichen Fürbitte: und eine nicht geringe Ernte folgte auf diese Erstlingsgarben. Darin werden wir für das Erste beistimmen, dass diese Fürbitte Christi nicht den Sinn haben kann, dass Gott das, was sie in Unwissenheit jetzt an ihm thun, ihnen nicht als Sünde anrechnen, überhaupt gar nicht als Sünde betrachten solle. Die Unwissenheit ist wohl ein Grund, welcher die Sünde mindert, nicht so verdammlich macht, aber nie ein Grund, welcher ohne Weiteres die Sünde

aufhebt und streicht. Wir lesen in Xenophons Cyropaedia 3, 1, 38: *καίτοι γ', ἔφη, ὦ Κῦρε, οὕτω καλὸς κἀγαθὸς ἐκεῖνος ἦν, καὶ ὅτε ἀποθνήσκειν ἔμελλε προσκαλέσας με εἶπε· μήτι σύ, ἔφη, ὦ Τιγράνη, ὅτι ἀποκτείνει με, χαλεπανθῇς τῷ πατρί· οὐ γὰρ κακονοίᾳ τινὶ τοῦτο ποιεῖ, ἀλλ' ἀγνοίᾳ· ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντ' ἀκούσια ταῦτα ἐγὼ νομίζω*: und Ovidius lässt sich in den Heroiden ep. 20, 187 so aus:

Praeteritae veniam dabit ignorantia culpae.

Allein Ovid ist ein sehr leichtsinniger Mann und Xenophon will nur, dass wir dem, welcher aus Unwissenheit sündigt, nicht zürnen, womit ganz und gar nicht gesagt ist, dass wir das, was er aus Unwissenheit thut, überhaupt nicht unter die Sünde begreifen dürfen. Es gibt eine Unwissenheit, welche unbedingt sündig ist, wenn der Mensch nämlich Kraft und Gelegenheit hatte, das Rechte zu erkennen und zu treffen, sich aber selbst in einen solchen Zustand durch seinen Leichtsinn gebracht hat, dass er entweder gut und böse zu unterscheiden gar nicht im Stande ist oder nur in einer gewissen Zeit das nicht mehr vermag. Der Herr geht bei seiner Fürbitte von der Ueberzeugung aus, dass die Unwissenheitsthat derer, für welche er seine Stimme erhebt, eine Sünde ist, denn wäre sie keine Sünde, was bedürfte es dann noch der ausdrücklichen Bitte: Vater, vergib. Ist etwa Gott ein solcher Liebhaber an dem Gerichte und dem Tode, dass er gar nicht darnach fragt, ob der Mensch ein Wissen oder kein Wissen von dem hatte, was er that, sondern nur fragt, hast du es gethan oder nicht, und sofort auf das: ja, ich habe es gethan, mit seiner Strafe herabgestürzt kommt? Die Unwissenheit, in welcher die Leute dort handelten, war keine unverschuldete, keine solche, deretwegen sie sich genügend entschuldigen konnten. Konnte Pilatus sich mit seiner Unwissenheit entschuldigen? Oder die Mitglieder des Hohenrathes? Oder das Volk? Oder die römischen Kriegsknechte? Pilatus wusste, wesshalb die Ankläger auf dem Tode Christi bestanden, erkannte seine vollkommene Unschuld! Sollte den Mitgliedern des Hohenrathes verborgen geblieben sein, was dem Landpfleger offenbar war? Sollten sie nicht zum Allerwenigsten in Jesu einen Propheten anerkannt haben, welchen Gott seinem Volke erweckt hatte? Ist das Volk dazu verdammt, dass es sich von den Obersten vollständig beherrschen und bethören lässt: hatte es von Jesu erst durch die Hohenpriester etwas erfahren, hatte es nicht so oft eine Kraft Gottes von ihm ausgehen sehen? Trifft die römischen Kriegsknechte kein Vorwurf? Wussten sie nicht, was sie thaten, da sie ihn mit Dornen krönten und ihm mit Schlägen huldigten? Eine Schuld involvirt diese Fürbitte: darüber kann kein Zweifel obwalten. Wie denkt sich der Heiland die Vergebung der Schuld, um welche er bei seinem Vater anhält? Darin trete ich diesen Auslegern auch bei, dass sie diese Bitte um Vergebung nicht so auffassen, als muthe der Sohn dem Vater zu, dass er durch den Schuldbrief dieser Leute einen Strich mache, ihn kurzweg zerreisse. Eine solche Bitte wäre eine Beleidigung des Vaters, denn sie missachtete seine sittlichen Eigenschaften, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit. Gott kann schlechterdings nicht durch irgend einen Machtakt, den Menschen von der Verpflichtung, für seine Sünde einzutreten, freisprechen: solche Dispensationen, solche Amnestien kann es in dem Reiche Gottes durchaus nicht geben. Gott kann nur seine Gnade so walten lassen, dass seine Heilig-

keit und Gerechtigkeit dabei nicht zu Schaden kommt und zu Schanden geht: das ganze Werk der Erlösung, das Leiden und Sterben Jesu Christi ruht auf dieser Grundveste. An ihr kann nicht gerüttelt werden, sonst bricht die ganze sittliche Weltordnung zusammen! Das Gleichniss von dem Schalksknechte zeigt sonnenklar die Bedingtheit der göttlichen Sündenvergebung, des Schuld- und Straferlasses durch unser sittliches Verhalten und die Bitte des Vaterunsers: vergib uns unsre Schulden, wie auch wir vergeben unsren Schuldigern, soll uns täglich dieses Verwachsensein zu Gemüthe führen. Gott kann nur vergeben unter der Voraussetzung, auf die Bedingung, dass der Sünder Busse thue. Darum lässt sich diese Fürbitte paraphrasiren: gib ihnen Zeit, Gelegenheit und Willigkeit, Busse zu thun. Kommt diese Fürbitte mit jener Verkündigung von dem bevorstehenden Gerichte Gottes an den Töchtern Jerusalems in Kollision? Augustinus glaubt es nicht und wir sind derselben Ansicht. Beides verträgt sich auf das Beste mit einander. Alles, was Jesus den Töchtern Jerusalems vorausgesagt, kommt, aber es kommt nicht — und das hat er ja selbst schon in dem Zusatze „und über eure Kinder" angedeutet — sofort auf der Stelle, sondern erst nach einer nicht näher bezeichneten Weile. Diese Weile verdanken die Kinder Israel lediglich dieser Fürbitte des Heilandes: wie lediglich um der Auserwählten willen am Ende die furchtbaren Tage der Trübsal verkürzt werden (Matth. 24, 22). Gottes Gericht über das Volk, welches den Christ Gottes verworfen und von seinem Könige sich losgesagt hatte, wäre nicht noch Jahre lang ausgeblieben, sondern sehr schnell hereingebrochen, geräth Himmel und Erde in der Todesstunde Christi ja schon in Bewegung, denn offenbar war es nun geworden, dass der Baum faul sei von der Wurzel bis zu seinem Wipfel und nur das Land beschwere, dass das Feld reif zur Ernte sei und das Unkraut nun in Bündlein könne zusammengebunden werden. Die Fürbitte Jesu verschaffte dem Volke, das im Grossen und Ganzen nicht wusste, was es that, noch eine Frist, dass die wenigen Gerechten sich scheiden konnten von den Ungerechten, um nicht weggerafft zu werden von dem Zorne des lebendigen Gottes. Wie Abraham für Sodom und Gomorrha Fürbitte einlegte, als Gott der Herr beschlossen hatte, die Städte der offenbaren Frevler von dem Erdboden zu vertilgen, so legt hier der, dessen Abraham sich freute, Fürbitte ein für sein Volk, denn die wenigen Heiden, welche mit Schuld trugen an des Heilandes Tod, verschwinden ganz gegen die Masse des Volkes Israel. Und wie dort Loth verschont wurde, obgleich an ihm auch Sünde genug zu strafen war, so lässt Gott um der Fürbitte seines Sohnes willen, die noch Gnade finden, welche seine Gnade begehren. Es gibt eine Zeit, wo man noch Gnade finden kann, aber auch eine Zeit, wo man vergebens nach der Gnade fragt: es soll dem Volke nicht gehen, wie es dem unglückseligen Esau erging, von dem geschrieben steht (Ebr. 12, 17): *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.* Die Thüre soll ihm nicht verschlossen, sondern, wenn es reumüthig anklopft, aufgethan werden. *Nec vero dubium est*, sagt Calvin, ein Wort Augustinus *(sermo. 80, 5 sanguinem Christi, quem saevientes fuderunt, credentes biberunt)* aufnehmend, *quia a patre coelesti exaudita fuit haec precatio, hinc factum esse, ut multi ex populo, quem fuderunt sanguinem, fide postea biberent.* Wir dürfen wohl darüber noch hinausgehen. Dieser Fürbitte verdankt das Volk Israel nicht bloss, dass ihm

noch eine fast vierzigjährige Frist zur Busse und zur Bekehrung gegönnt wurde, in welcher Gnadenfrist Gott nicht bloss wartete, ob das Volk sich zu ihm wenden würde, sondern dem verblendeten und missleiteten Volke eine Schaar von Evangelisten erweckte, welche in Jerusalem und im ganzen Lande mit Petrus predigten: nun, liebe Brüder, ich weiss, dass ihr's durch Unwissenheit gethan habt, wie auch eure Obersten. Gott aber, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat, wie Christus leiden sollte, hat's also erfüllt. So thut nun Busse und bekehret euch, dass eure Sünden vertilgt werden, Act. 3, 17 ff. Diese Stelle, sowie Act. 13, 27. 1. Cor. 2, 8, werden als authentische, weil von dem h. Geiste inspirirte, Auslegungen angesehen werden dürfen: ich bemerke, dass Act. 13, 27 auch die Obersten des Volkes *ἀγνοήσαντες* genannt werden, was unsere Ansicht ebenfalls ist. Das Gericht Gottes ist gekommen, aber durch die Fürbitte des Heilandes ist es verhindert worden, dass das Gericht in ganzer Schwere nach dem Grundsatze der strengsten Gerechtigkeit über Israel losbrach. Gott hatte ein gnädiges Einsehen, rottete den unfruchtbaren Feigenbaum nicht mit Stumpf und Stiel aus, sondern, wenn er ihn auch sehr beschnitt, so liess er ihn doch noch im Lande, weil er den Mord seines Sohnes nicht rächen wollte durch den Untergang des ganzen Volkes, sondern sühnen will durch das Hosianna, mit welchem einst, wenn bei der Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi ihm die Augen aufgehen, das sich bekehrende Volk den begrüssen soll, in welchen es gestochen hat mit seinen Sünden. Dieses Wort Jesu Christi ist gleichsam das Privilegium Israels, der Schutzbrief eines jeden Israeliten, welcher sich zu ihm bekehrt.

Eines ist den älteren Auslegern mit Recht aufgefallen: wie kommt es, dass der Heiland nicht spricht: *πάτερ, ἀφίημι αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσι*, sondern *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς*. Er stellt das Vergeben in seines Vaters Hand hin, er, des Menschen Sohn, der doch ausdrücklich von sich bekennt, dass er Macht habe auf Erden Sünden zu vergeben. Das versteht sich ja von selbst, dass derjenige, welcher Gott angeht, dass er denen vergebe, welche an ihm, dem Fürsprecher, sich vergangen haben, damit auf die unzweideutigste Weise erklärt, dass er selbst vergeben will: aber auffallend ist es doch, dass der Herr, welcher sonst direkt Sünden vergibt, hier das Sündenvergeben von Gott erfleht; es gewinnt den Anschein, als habe nicht er Recht und Macht, sondern nur Gott Recht und Macht, hier das lösende Wort auszusprechen. Gut bemerkt Gerhard: *caeterum quod Christus patrem orat, ut ignoscat crucifixoribus, non eo spectat, quod ipse a remissione peccatorum sit exclusus, sed ut ostendat sese constitutum esse nostrum mediatorem atque intercessorem, per quem ad patrem venientes peccatorum remissionem a Deo consequimur, ita ut nulli contingat peccatorum venia nisi per et propter Christi satisfactionem et intercessionem*, 1. Tim. 2, 5. Chrysostomus hat schon hier das Richtige gesehen. Die Sünde, welche an dem Herrn geschieht, geschieht nicht an ihm allein, sondern zugleich auch an Gott. Es ist ja so, dass wir nicht im Stande sind, an dem Nächsten uns zu vergehen ohne zugleich an Gott uns zu vergehen: David fasst dieses in's Auge, wenn er in seinem Busspsalm 51, 6 spricht: an dir allein hab' ich gesündigt. An Jesus versündigen sich die, welche demselben den Tod bereiten, direkt, unmittelbar, indirekt, mittelbar aber zugleich an Gott, der ihn gesalbt und gesandt hat. Christus sieht mit

anbetungswürdiger Seelengrösse über das Leid hinweg, welches sie ihm zufügen, und über das Unrecht, welches sie sich gegen ihn erlauben, und denkt nur an den Frevel, welchen sie gegen Gott begehen, und an den Zorn des Allerhöchsten, welchen sie damit reizen. Er bringt Alles, was er erduldet, nicht in Anschlag gegen das, was Gott jetzt dulden muss: es ist sein grösster Jammer, nicht dass sie ihm böses anthuen, sondern dass sie gegen Gott so böse handeln. Die Liebe denkt nicht an sich selbst, lässt sich nicht erbittern, sie duldet Alles. Mit Recht machen die Väter schon von der Stelle in dem 1. Petrusbriefe 2, 23 Gebrauch, um uns die sittliche Höhe zu Gemüthe zu führen, welche dem Heiland eignet. Petrus betont dort, dass der leidende Erlöser nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, noch drohte, da er litt, sondern es dem anheimstellte, der da recht richtet. Weit über das, was der Apostel sagt, ragt das Verhalten Christi hinaus. Weit entfernt, sich selbst nicht zum Richter über die Leute aufzuwerfen, aber Gott zum Gerichte aufzufordern, mag er vom Richten gar nichts wissen, sondern nur von dem Vergeben. Er ist ganz Vergebung und Gnade und selbst in dem Augenblicke, da man befürchten könnte, dass das unendliche Leid, welches er erduldet, der grässlichste Undank, welchen er erfährt, das Vergeben ihm schwer machen und die Gnade ihm verleiden könnte, bleibt er sich treu. Er besteht in der schärfsten, rigoresesten Prüfung, welche sich nur anstellen lässt, als der Hohepriester, welcher Mitleid hat mit unserer Schwachheit, welcher nicht aufhören kann, seine fürbittenden Hände schirmend und segnend über sein Volk auszubreiten. Jesus hält in der schwersten Stunde fest an dem Worte, welches er einst in guter Stunde geredet hatte: liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen! Matth. 5, 44. Doch nicht bloss sein Wort macht er wahr und erweist sich dadurch als den Propheten, der selbst thut, was er fordert, und was er lehrt, durch sein Vorbild versiegelt, sondern durch dieses Wort: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! erfüllt er auch das Wort der Weissagung und bezeugt sich somit als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Jesaja, welchen Luther sinnig wegen seines 53. Kapitels den Evangelisten zuzählt, hebt ausdrücklich an dem Knechte Gottes, der keine Gestalt noch Schöne hatte, dieses hervor zu allerletzt als das letzte, deutlichste Kennzeichen, als das Aeusserste, was er thun kann, dass er „für die Uebelthäter gebeten“. Alle Verheissungen der Propheten sind in ihm erfüllt worden und mit Recht schreibt die christliche Kirche neben jenes Wort Jesaja 53, 12 unsere Stelle Luk. 23, 34. Die Erfüllung ist so frappant, dass Strauss und zuletzt wieder Keim auf den Gedanken kommen konnten, aus dem Grunde jenes prophetischen Wortes sei dieses erste Wort am Kreuze hervorgesprosst. Doch es ist kein Mythus, dass Christus für die Uebelthäter gebeten hat, sondern eine seligmachende Wahrheit! Er offenbart sich in diesem seinem ersten Worte von dem Kreuze als den Hohenpriester, welchen wir haben: er ist gleichsam im Begriff, mit seinem Blute hineinzugehen in das Allerheiligste und mit einer Fürbitte überschreitet er die heilige Schwelle.

Matth. 27.

(35) Da sie ihn aber gekreuzigt hatten, theilten sie seine Kleider und warfen das Los darum. (Auf dass erfüllet würde, das gesagt ist durch den Propheten: sie haben meine Kleider unter sich getheilt und über mein Gewand haben sie das Los geworfen.)

Mark. 15.

(24) Und die ihn gekreuzigt hatten, theilten seine Kleider und warfen das Los über sie, wer was bekäme.

Luk. 23.

(34) Und sie theilten seine Kleider und warfen das Los über sie.

Joh. 19.

(23) Die Kriegsknechte aber, da sie Jesum gekreuzigt hatten, nahmen seine Kleider und machten vier Theile, einem jeglichen Kriegsknecht ein Theil, und den Rock. Der Rock aber war ungenäht, von oben an gewirket durch und durch. (24) Da sprachen sie unter einander: lasset uns den nicht zertheilen, sondern um ihn losen, wess er sein soll, auf dass erfüllet würde die Schrift, die da saget: sie haben meine Kleider unter sich getheilt und haben über meinen Rock das Los geworfen. Das thaten nun die Kriegsknechte.

Die römischen Kriegsknechte vollstreckten das Urtheil, welches ihr Befehlshaber, der Prokurator Pontius Pilatus, über den Heiland gefällt hatte: dazu wurden sie nicht bloss in den Provinzen, sondern selbst in Italien, ja in der Hauptstadt Rom verwandt. Dort traten an die Stelle oder an die Seite des *carnifex (Quintilian. declam. 6, 9: cruces succiduntur, percussos sepelire carnifex non vetat)*, des *δήμιος (Chariton 4, 3 καὶ σταυρὸν ἐβάστασα καὶ δημίου χερσὶ παρεδόθην)* öfters Soldaten, weil es wohl gelegentlich bei den zahlreichen Hinrichtungen unter den Kaisern an den nöthigen Henkersknechten fehlte, und man durch Zuziehung der Truppen jede Volksbewegung niederhalten wollte: in den Provinzen umgab man die Statthalter nicht mit einem vollzähligen Gerichtspersonal, sie mussten sich mit wenigen Leuten behelfen. Josephus berichtet, dass römische Soldaten während der Belagerung Jerusalems vielfach zu solchen Diensten herangezogen wurden, aus Suetonius aber erfahren wir, dass sie auch in Friedenszeiten Exekutionen vornehmen mussten. Wir lesen z. B. im Caligula 26: *quaestorem suum in coniuratione nominatum flagellavit veste detracta subiectaque militum pedibus, quo firme verberaturi insisterent* und 32: *saepe in conspectu prandentis vel comissantis seriae quaestiones per tormenta habebantur. Miles decollandi artifex quibuscumque e custodia capita amputabat.* Den Nachrichtern fielen die Kleidungsstücke der Hingerichteten zu, wie wir aus Ulpianus digest. 48, 20, 6 ff. erfahren: *de bonis damnatorum. Pannicularia sunt ea, quae in custodiam receptus secum detulit, spolia, quibus indutus est, cum quis ad supplicium ducitur, ut et ipsa appellatio ostendit. Ista neque speculatores sibi vindicent neque optiones* (nicht, wie Paulus vermuthet, die Erben, sondern der Lieutenant, welcher anstatt des Centurios dabei das Kommando führt), *ea desiderent, quibus spoliatur, quo momento quis punitus est.* Diess in der späteren Zeit er-

lassene Gesetz zeigt, wie es vordem mit dem Nachlasse derer, die vom Leben zum Tode befördert wurden, gehalten ward. Die Hinterlassenschaft Christi war eine ausserordentlich geringe, sodass der Hauptmann, welcher, wie wir später hören, in eigener Person diesen blutigen Akt leitete, durchaus keine Ansprüche geltend machte: den Soldaten fielen ohne Weiteres alle Kleidungsstücke, welche Christus auf seinem Leibe trug, als Erbe, als Spolie zu. Es wird mehrfach angenommen und zuletzt ist Langen dafür am Entschiedensten eingetreten, dass die Kriegsknechte den Heiland nicht von allen Kleidungsstücken entblösst, sondern ihm ein Schaamtuch, ein Tuch um seine Lenden gelassen hätten. Artemidor sagt nun zwar Oneirocr. 2, 61: *σταυρωθῆναι ἀγαθὸν τῷ πένητι, καὶ γὰρ ὑψηλὸς ὁ σταυρωθείς, τοὺς δὲ πλουσίους βλάπτει, γυμνοὶ γὰρ σταυροῦνται*, und nur von zwei Gekreuzigten wissen wir, dass sie nicht splitternackt an's Kreuz geschlagen wurden. Der Karthager Kartalo ward mit seinem priesterlichen Schmucke und ein Sklave des Capito mit den Ringen, welche er von Vitellius erhalten hatte, gekreuzigt, cf. Justinus 18, 7 und Tacitus, hist. 4, 3. Man macht aber darauf aufmerksam, dass der Grieche und Lateiner *γυμνός*, *nudus* in einem engeren und weiteren Sinne gebraucht, das eine Mal heisst es jedes Gewandes ledig, das andre Mal nur des Obergewandes, oder der üblichen Kleidung beraubt, aber mit einem Schaamtuch versehen. Man belegt diesen letzteren Sprachgebrauch des relativen Nacktseins mit Dionysius Halicarn. 1, 80: *γυμνοὺς ὑπερζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων*, Plutarch., Romul. 21: *διαθέουσιν ἐν περιζώματι γυμνοί* mit Virgil. Georg. 1, 299:

Nudus ara, sere nudus

und Hesiod. op. 393:

Γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν
γυμνὸν δ'ἀμάειν.

Es ist in dem einzelnen Falle sehr schwer, sich zu entscheiden, so z. B. hat man die beiden letzten poetischen Stellen nur auf relative Nacktheit bezogen, nachdem aber O. Jahn nachgewiesen hat, dass auf einer Vulcentischen Schale ein Ackermann und ein Säemann völlig nackend, nur mit einer Kopfbedeckung gegen den Sonnenstich dargestellt sind, neigt man sich neuerdings mehr der Ansicht zu, dass *γυμνός* und *nudus* hier eine absolute Entblösstheit bedeuten. Langen erinnert daran, dass die Athleten in den Kampfspielen nur mit bedeckten Lenden auftreten durften (Dion. Hal. 7, 72. Horat. Ep. 1, 11, 18. Augustinus de civ. Dei 14, 17) und dass die Schauspieler unter ihren weiten Gewändern eng anschliessende Unterkleider auf dem Leibe tragen mussten (Cicero, de off. 1, 35, 129. Juvenal. Sat. 6, 70): allein folgt daraus, dass man bei der Kreuzigung bemüht war, den feinen Anstand nicht zu verletzen? Bleek glaubt, allenfalls habe Jesus ein Tuch um die Lenden gehabt: Neander lässt ihn auch „nicht ganz nackt" am Kreuze hängen: Langen, Keil u. A. halten es für das Allerwahrscheinlichste, dass er umgürtet gewesen. Allein mir scheint das Gegentheil viel wahrscheinlicher, so auch Meyer, Zestermann, Keim, Zöckler u. A. Für gewöhnlich trug kein Morgenländer ein besonderes Schaamtuch: die Henkersknechte müssten es also dem Hinzurichtenden gegeben und umgebunden haben. Wäre das aber Sitte gewesen, so würde es gelegentlich ein Mal erwähnt worden sein. Sollen die Kriegsknechte hier eine Ausnahme von der Regel gemacht haben? Wer kann das glauben?"

Suchten sie nicht alle Schmach ihm anzuthun und war das nicht die grösste Schmach, dass er nicht ein Mal seine Blösse decken konnte? Augustinus schreibt von dem Zustande der Protoplasten *(de civ. Dei 14, 17), non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat.* Erfahren wir nicht zudem, dass sie sich in alle Kleider Christi theilten? Sie liessen ihm von dem Obergewande nicht einen Theil zukommen, sondern theilten dasselbe unter sich. Nackt wie er in der Welt geboren war, so schied er am Stamme des Kreuzes auch nackt aus dieser Welt. Nicht mit Unrecht sagt der h. Bernhard: *Christus pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in morte!* Die Kirchenväter hatten kein Bedenken, eine völlige Nacktheit des Heilandes zu behaupten: vgl. Ambrosius zu der Lukasstelle und Augustinus de civ. Dei. 14, 2, welcher hier in der Entblösstheit des Noa einen Typus der Leiden Christi erkennt *(nuditate patris, qua significabatur passio salvatoris).* Das, meine ich, ist so deutlich geredet, dass kein Zweifel aufkommen kann.

Johannes berichtet diese Kleidervertheilung am Ausführlichsten, die Synoptiker fassen sich weit kürzer, denn die Worte bei Matthäus, in welchen auf die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung aufmerksam gemacht wird, sind auf keinen Fall dort ächt, sondern erst aus dem Johanneischen Evangelium mit der üblichen Uebergangsformel des Matthäus übernommen worden. Es fehlen diese Worte: ἵνα πληρωθῇ — κλῆρον in allen Haupthandschriften und sind nur in Minuskeln und alten Uebersetzungen zu finden, wesshalb es nicht genügt, sie mit Griesbach und Knapp in Klammern zu setzen, sie sind mit Lachmann und Tischendorf unbedingt ganz zu streichen, wofür nicht bloss Fritzsche, Meyer und Weiss, sondern auch Hengstenberg und Keil sich erklären.

Zwischen den Berichten der Evangelisten bestehen Differenzen, welche — man kann eigentlich gar nicht begreifen, wie das nur möglich war, — den alten Kirchenvater Augustinus so beunruhigten, dass er Gott noch besonders um das Licht des h. Geistes anruft, damit er hier das Richtige finde. Unmöglich ist diese Kleidervertheilung ein Grundartikel, auf dem unser Glaube ruht, und die Abweichungen sind anderer Seits doch höchst unbedeutend und leicht zu beseitigen. Die Synoptiker sagen kurz und gut, dass die, welche Jesum gekreuzigt hatten, seine Kleider unter sich vertheilten, indem sie das Los warfen. Matthäus erzählt: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον: hiermit stimmt Markus: διαμερίζονται — denn so lesen wir auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis statt διεμερίζοντο und διεμέριζον, wir finden hier das Medium recht an dem Platze, denn sie theilten die Kleider nicht in der Absicht, um sie Andern, etwa den in der Nähe befindlichen Freundinnen Christi als theure Reliquien zukommen zu lassen, sondern um sie selber zu behalten — τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ᾽ αὐτά, τίς τί ἄρῃ. Der Grieche sagt nicht βάλλειν κλῆρον ἐπί τι, sondern stets ἐπί τινι: Johannes hat aber auch ἐπί mit dem Accusativ. Schwerlich hat Meyer dieses ἐπί *cum Acc.* richtig gedeutet, wenn er meint „über sie, die Kleider lagen da“. Gewiss waren die Kleider nicht auf den Boden ausgebreitet, dass die Lose über sie ausgeschüttet wurden. Fritzsche erklärt schon ganz richtig diese Phrase durch *sortem iacere ratione rei* (rücksichtlich einer Sache): ἐπί mit dem Accusativ heisst oft: in Bezug, wegen. Zuletzt ist eine Breviloquenz anzunehmen: der Satz τίς τί ἄρῃ enthält eigentlich zwei Fragen: τίς ἄρῃ

und τί ἄρῃ. Solche Attraktionen sind bei den Griechen und bei den Lateinern gar nicht so selten: vgl. Grotefend's ausführliche lat. Grammatik 2, 96 und Kritz, Sallustius 1, 211 f. und Kühne, griech. Grammatik 2, 589, Bernhardy, Syntax 444, Winer 553, Ellendt, lexic. Soph. 2, 824, Lobeck zu Sophocl. Ajax 454 ff. Weber, Demosth. 348. Eine scheinbare Differenz mit Matthäus liegt in diesem τίς τί ἄρῃ, denn es heisst doch vollständig aufgelöst: wer etwas und was dieser Glückliche, den das Los getroffen hatte, empfangen soll von den Kleidern Jesu, und aus Matthäus wie aus Lukas, bei welchem die recipirte Lesart κλῆρον den Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis für sich hat und so ausreichend beglaubigt ist, ganz bestimmt aber aus Johannes erhellt, dass gar nicht in Frage kam, ob Einer nichts empfange, sondern von Anfang an fest stand, dass keiner leer ausgehen sollte. Wir haben in dem Evangelium des Johannes den Schlüssel zu diesem τίς τί ἄρῃ: die Kriegsknechte haben zuerst das Los darüber entscheiden lassen, τί ἄρῃ ἕκαστος, denn sie hatten aus einem Theile des Nachlasses so viele Theile gemacht, als ihrer waren, und sodann τίς ἄρῃ, wer von ihnen der sei, welcher jetzt allein etwas erhielte, und dieses etwas war nichts anders als ὁ χιτών. Lukas stimmt nicht wörtlich, aber sachlich ganz genau mit Matthäus überein. Verträgt sich aber diese Darstellung der Kleidertheilung mit der Erzählung des Johannes? Schliesst diese nicht aus, dass das Los zwei Mal angewandt wurde? Der Evangelist sagt: ἔλαβον τὰ ἱμάτια καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος καὶ τὸν χιτῶνα· — εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται. Er hebt allerdings nur hervor, dass über den χιτών gelost worden sei, und bemerkt nur, dass die übrigen Kleider vertheilt worden seien: schliesst dieses aber aus, dass sie, um allen Streit zu vermeiden, dem Zufall des Loses die Entscheidung überliessen, was jedem zukommen solle? Ueber die Art und Weise, wie die Vertheilung der hauptsächlichsten Kleidungsstücke statt fand, erfahren wir aus Johannes gar nichts und haben somit ganz freie Hand: wir meinen mit Luthardt u. A., dass sich auf diese einfache Weise die Differenz ausgleichen lässt.

Alle Evangelisten reden von Kleidern in der Mehrzahl: Johannes weiss von τὰ ἱμάτια, aus welchen vier Theile gemacht wurden, und dem χιτών. Was haben wir unter diesen ἱμάτια zu verstehen? Tholuck, Hengstenberg, Luthardt u. A. befassen darunter ausser jenem χιτών, der für sich allein in Betracht kommt, den Oberrock, die Kopfbedeckung, den Gürtel und die Sandalen; sie gehen an und für sich nicht zu weit, denn diese Stücke hatte auch der Aermste in Israel, zumal wenn er zu dem Feste hinaufging gen Jerusalem. Es fragt sich aber, ob der Herr wirklich damals so vollständig noch bekleidet war. Man hatte ihn ja schon viel hin und hergeschleppt und misshandelt. Daher beschränken andre Ausleger diesen Nachlass auf den Oberrock und den χιτών. Allein den Oberrock konnte Christus nicht ohne Gürtel tragen. Er ward allerdings in der Nacht in dem Garten Gethsemane gefangen genommen und abgeführt, wie er war: und in der Nacht hatten die Israeliten den Gürtel nicht mehr um das grosse, weite Gewand, das ihnen zugleich als Schlafdecke diente (Exod. 22, 25 ff.). Aber der Herr hatte sich dort ja nicht hingelegt, um zu schlafen: er war vollständig in seinen Kleidern geblieben. Und selbst

wenn er den Gürtel abgelegt hätte, müsste er dort auf Golgotha einen gehabt haben, denn ohne einen solchen hätte er das Kreuz auch nicht einen Schritt weit tragen können, ohne sich in das schleppende Gewand zu verwickeln und zu fallen. Mit der Kopfbedeckung und den Sandalen sieht es aber sehr zweifelhaft aus. Soll der Heiland im Garten des Nachts jene Kopfbedeckung getragen haben, mit welcher man sich gegen die Sonne schützen wollte, und sollen seine Sandalen von einem solchen Werth gewesen sein, dass man sie nicht einfach zur Seite warf? Nehmen wir *τὰ ἱμάτια* in dem weitesten Sinne, wonach jede Hülle des Leibes darunter verstanden wird, so wird ausser dem *χιτών* nur der Ueberrock, die sogenannte Simla, und der Gürtel, der nothwendig dazu gehört, zur Vertheilung gekommen sein. Aus dem, was die Kriegsknechte sagen, um die Verlosung des Leibrockes zu motiviren, scheint mir wenigstens klar hervorzugehen, dass sie die Vertheilung jener ersten Stücke so vornahmen, dass sie dabei den Oberrock durch Reissen viertheilten. Dieses konnte um so leichter geschehen, als dieses Oberkleid nicht auf den Leib geschnitten war, sondern nur aus einem grossen viereckigen Stücke Zeug bestand. In vier Theile ward es zerrissen, denn ein jeder Kriegsknecht sollte an der Beute sein gebührendes Theil haben und jenes Obergewand war der werthvollste Theil derselben. Wir erfahren hier ganz beiläufig, dass die Kreuzigung Christi von vier Mann vorgenommen wurde. Vier Mann bildeten bei den Römern das kleinste Kommando, den kleinsten Wachposten. Solche vier zu einander gehörende Soldaten nannte man ein *τετράδιον στρατιωτῶν* Act. 12, 4 und vier solche Tetradien gehörten zu einer Hauptwache, wie wir aus der angezogenen Stelle erfahren. Es ist allerdings dort von den Truppen des Herodes Agrippa die Rede, allein es ist anzunehmen, dass er seine Streitkräfte als römischer Vasall genau nach dem römischen Muster organisirt hatte. *Philo in Flaccum Mang. 2, 533 (στρατιώτην δέ τινα τῶν ἐν τοῖς τετραδίοις φυλάκων καθ' ὁδὸν εὑρών), Vegetius de re milit. 3, 8 (quia impossibile videbatur, in speculis per totam noctem vigilantes singulos permanere, ideo in quatuor partes ad clepsydram sunt divisae vigiliae, ut non amplius quam tribus horis nocturnis necesse sit vigilare)* und Polybius 6, 33 (*διδόασι φυλάκεια δύο, τὸ δὲ φυλάκειόν ἐστιν ἐκ τεττ'ρων ἀνδρῶν*) reden von diesen Tetradien oder Quaternionen. In welcher Weise diese vier Soldaten das Los warfen, wird nicht angegeben. Nonnus denkt an das bei den Römern so beliebte Spiel, das sie *micare digitis* nannten, wo einer Finger ausstreckte und der gewann, der am Schnellsten die Zahl der ausgestreckten Finger angab, oder wo eine Zahl gerufen wurde und der Sieger war, welcher am Schnellsten ebenso viele ausstreckte: Andre denken mit Luther an Würfel, Andre an Lose, welche in einen Helm oder sonst in ein Gefäss geworfen wurden, um aus demselben herausgeschüttelt oder gezogen zu werden. Sollten die Kriegsknechte, um sich die Zeit zu vertreiben, sich bei dem Auszuge mit einem Würfelspiel versehen haben? Golgotha lag dicht bei einem vielbesuchten Wege, dazu war Ostern, wo es von Menschen wimmelte in und vor Jerusalem: wie konnten sie da Langeweile befürchten? Das, was Meyer, Keim u. A. annehmen, ist das Einfachste, und um desswillen wohl auch das Richtigste: Homer lässt die Lose, welche entscheiden sollen, ob Menelaos oder Paris den ersten Lanzenwurf bei dem Zweikampfe habe, in einen Helm geworfen werden (Ilias 3, 315):

αὐτὰρ ἔπειτα
κλήρους ἐν κυνέῃ χαλκήρεϊ πάλλον ἕλοντες.

Auch Virgilius legt die andre Stelle der Ilias, wo von einem Losen über die Reihenfolge bei der Wettfahrt zu Ehren des Patroklus geredet wird (23, 352 ff.), in der Aeneis 5, 490 f. nachahmend so aus:

Convenere viri, deiectamque aerea sortem
Accepit galea; et primus clamore secundo
Hyrtacidae ante omnis exit locus Hippocoontis.

Die Synoptiker lassen das Los entscheiden über sämmtliche ἱμάτια Jesu, Johannes, welcher von τὰ ἱμάτια und ὁ χιτών redet, lässt über letzteren allein die Soldaten losen, über erstere vertragen sie sich auf eine nicht näher angegebene Art. Jene τὰ ἱμάτια, welche nach unsrer Meinung nicht bloss aus dem Obergewand, dem Oberrocke, der Simla bestanden, was z. B. noch Steinmeyer mit Berufung auf Joh. 13, 4 und 12 behauptet, sondern wirklich mehr als ein Kleidungsstück, — wie sollte sonst der Plural mit Recht hier stehen? — nämlich zwei unter sich befasste, den Ueberzieher mit dem nothwendig dazu gehörigen Gürtel, welchen letzteren der Herr auch ausser jener Simla bei der Fusswaschung ablegte, wurden in vier Theile zerlegt und ausgelost. Diess war das Erste, was geschah. Nun war noch über den χιτών zu entscheiden. Dieser χιτών wird von Johannes, der öfters an demselben geruht hatte, näher beschrieben: ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄῤῥαφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου.

Ungenähet also war dieser Rock, dieses Untergewand, unter welchem der Heiland nicht, was Tholuck meint, noch ein leinenes Hemd, einen Sindon (Mark. 14, 51) trug, und zwischen welchem und der Simla er schwerlich, was Euthymius für wahrscheinlich hält, noch ein Gewand anhatte; es war dieser χιτών, welcher von dem Halse, mit Aermeln versehen, weit hinunter reichte, also angefertigt worden, ohne dass eine Nähnadel gebraucht worden war. Es war dieser Leibrock, wie wir ὁ χιτών recht gut übertragen können, da er unmittelbar auf dem Leibe lag, ein Kunstwerk in seiner Art, sehr geschickt gewebt ἄνωθεν von oben nach unten zu und zwar δι' ὅλου, also durch und durch, nicht zum Theil und aus einzelnen Theilen erst zusammengesetzt, sondern gleich als ein Ganzes von dem Webstuhle gekommen. Chrysostomus hat diesen Umstand nicht im Auge behalten, wenn er die Ansicht aufstellt (hom. 85 in Jo.): τινὲς δὲ αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ χιτωνίσκου φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν ἱστορεῖν. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν Παλαιστίνῃ δύο ῥάκη συμβάλλοντες, οὕτως ὑφαίνουσι τὰ ἱμάτια, δηλῶν ὁ Ἰωάννης, ὅτι τοιοῦτος ἦν ὁ χιτωνίσκος, φησίν, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντός. Wie wäre dieser Leibrock aus dem Ganzen gewoben, wenn man schliesslich nur, man weiss gar nicht recht, auf welche Weise, zwei grosse Stücke Zeug durch ein Gewebe mit einander verbunden hätte. Man beruft sich neuerdings mehrfach, so noch Baumgarten-Crusius auf eine Mittheilung des ehemaligen Altonaer Buchhändlers, Jonas Korte, eines intelligenten Orientreisenden, dieser erzählt in dem dritten Supplemente zu seiner Reisebeschreibung S. 114 ff., dass er in einer in einen Felsen gegrabenen Wohnung bei Aleppo einen Stuhl oder Rahmen bemerkt habe, „wo man diese Oberröcke wirkte und der Rock, so auf diesem Stuhle, in einem Stücke gewirkt ward,“ hatte die Gestalt eines Schlafrocks. Allein diess hilft uns nicht viel, denn von diesem χιτών heisst es, er sei ἄῤῥαφος, und Korte erzählt von dem Gewebe, welches er in Augenschein nahm (S. 116) „weil

nun der Stoff dieses Rockes von einem starken Zeuge ist, der kein Futter vonnöthen hat, wird er, sobald er von dem Stuhl abgenommen ist, nur in der Seite zusammengenähet, oder oft von buntem Garn mehr gestücket als genäht und so ist er fertig.“ Dieser *χιτών* war aber ohne alle Naht; auf keinen Fall also war er in dieser Weise hergestellt. Man hat die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt möglich ist, ein solches Kleidungsstück ohne Nadel zu liefern: Viele haben die Möglichkeit ganz in Abrede gestellt, Andre sie zugestanden. Wir können nur den Letzteren beipflichten, denn unsere Stelle ist nicht die einzige, welche von solch einer Geschicklichkeit Zeugniss ablegt. Wir erfahren aus Josephus Antiq. 3, 7, 2 und 4, dass auch der Talar des Hohenpriesters aus einem Stücke gewirkt war und weder an der Brust noch auf den Seiten eine Oeffnung hatte, sondern nur oben offen war, dass man mit dem Kopfe durchfahren konnte. Er sagt zuerst: *ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδήρης χιτών, περιγεγραμμένος τῷ σώματι, καὶ τὰς χειρίδας περὶ τοῖς βραχίοσιν κατεσφιγμένος, ὃν ἐπιζών-νυνται κατὰ στῆθος,* und dann: *ἔστι δὲ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτ-μημάτων, ὥστε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν, φάρσος δ᾽ ἐν ἐπίμηκες ὑφασμένον σχιστὸν ἔχει βρογχωτῆρα οἱ πλάγιον, ἀλλὰ κατὰ μῆκος ἐῤῥωγότα πρός τε τὸ στέρνον καὶ μέσον τὸ μετάφρενον.* Die Gemara Sebach f. 85, 1 bestätigt, dass der Rock des Hohenpriesters ohne Nadel angefertigt worden war. Auf welche Weise ein solcher ungenähter Rock hergestellt werden konnte, hat Braauius de vestitu sacerdot. Hebr. § 239 f. sehr ausführlich beschrieben und durch Kupferstiche erläutert.

Rosenmüller erzählt in dem alten und neuen Morgenlande 5, 273 f., dass die Kleider der Hindus, die nicht im Dienste eines Europäers oder Muhamedaners stehen, nie eine Naht haben. Ein Brahman, der gewissenhaft in seiner Religion ist, wird um keinen Preis ein Kleid anziehen, das in den Händen eines muhamedanischen Schneiders war. Ueberhaupt haben die Hindus gar keine ordentlichen Schneider. Ein arabischer Reisender aus dem neunten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, dessen Beschreibung Renaudot in den *Anciennes relations des Indes et de la Chine*, Paris 1718 übersetzt hat, meldet S. 2, dass es auf den Maldivischen Inseln geschickte Weber gebe, die ganze Hemden und enge Kleider aus den Fasern des Cocusbaumes anfertigten. Solche in dem Morgenlande aus einem Stücke gewobenen Hemden sind jetzt in allen grössern ethnographischen und kunstgewerblichen Museen zu sehen. Ein Weber in Nymwegen hat nach Brauns Anweisung 1676 einen Rock ohne Naht auf einem eigens dazu gebauten Stuhle zu Stande gebracht. Es ist also nicht ein Mal nothwendig, dass man *ὑφαίνειν* in dem weiteren Sinne fasst, wonach es auch das Stricken, Häkeln u. dergl. unter sich befasst: dass auf letzterem Wege Kleidungsstücke ohne Nadel, ohne Naht also, beschafft werden können, ist allgemein bekannt.

Man hat diesen ungenähten Rock für ein sehr werthvolles und hochbedeutsames Kleidungsstück gehalten: beides aber, wie mir scheint, mit Unrecht. Dieser ungenähte Rock soll Jesum mit dem Hohenpriester in Israel gleichstellen, ihm die hohepriesterliche Würde vindiciren, das ist die Ansicht einiger wenigen älteren Exegeten, die Bengel vielleicht bei seiner *Nota, inconsutilis, sancto corpori salvatoris conveniens,* auch im Auge hatte, und welche neuerdings in Baur, Friedlieb, Keim u. A. wieder Vertreter gefunden hat. Das ist denn aber doch eine seltsame Annahme und

Darstellung der hohenpriesterlichen Würde! Ein Kleidungsstück, dazu ein solches, welches man nicht sieht, weil es mit dem Obergewande bedeckt ist, soll den Hohenpriester des Neuen Testamentes offenbaren!! Dass Jesus diesen ungenähten Rock nicht in dieser Absicht getragen hat, wird jeder, welcher den Charakter Christi sich vergegenwärtigt, zugestehen: er war zu ernst, zu gross für solche kleinliche Spielereien. Uebrigens dürfte der Hohepriester durchaus nicht der einzige Mann in Israel gewesen sein, der einen ungenähten Leibrock trug: Winer wenigstens behauptet, wie mir dünkt, mit Recht, dass alle Priester solch ein Untergewand auf dem Leibe gehabt hätten. Christus hat nie gedacht, dass Kleider Leute machen, und nie durch Kleideranlegen eine Würde für sich in Anspruch genommen. Der ungenähte Rock scheint im Gegentheil ihn als einen geringen Mann aus Galiläa zu signalisiren. Isidorus Pelusiota bemerkt ep. 1, 74, wie vor Neander schon Gerhard beigebracht hat: *τίς δὲ ἀγνοεῖ τὴν εὐτέλειαν τῆς ἐσθῆτος ἐκείνης, ἥπερ οἱ πτωχοὶ κέχρηνται τῶν Γαλιλαίων, καθ' οὓς καὶ μάλιστα τὸ τοιοῦτο φιλεῖ γίνεσθαι ἱμάτιον, τέχνῃ τινί, ὥς αἱ στηθοδεσμίδες, ἀνακρουστὸν ὑφαινόμενον.* Keim macht sich über diese Notiz lustig: wir wissen nicht, warum? Dass solche durch und durch gewebte Kleider ein Luxusartikel waren, lässt sich nicht nachweisen: das Gegentheil springt vielmehr in die Augen. Die vornehmen Juden liebten nicht solche Kleidungsstücke, welche die feinen linnenen Unterkleider, Hemden und Vorhemdchen verbargen, die sie unter dem *χιτών* noch auf dem blossen Leibe zu tragen pflegten: sie suchten vielmehr ihre reiche, mannichfache Kleidung zur Schau zu stellen. Es ist wahr, ein ungenähter Rock ist jetzt nur mit schweren Kosten und grosser Mühe herzustellen: allein, wenn in Galiläa jene Weberei bekannt war, so konnte recht gut auch ein armer Mann einen solchen besitzen. Die Beschaffenheit dieses Rockes liess eine Viertheilung nicht zu. War er aus dem Ganzen gewebt, so hätte ein Zerreissen desselben keinem der vier Soldaten ein Stück zufallen lassen, welches er noch gebrauchen konnte: das Gewebe musste ja dann zerschnitten werden und faserte und löste sich auf. Wäre der *χιτών* von hohem Werthe gewesen, so hätten sie wohl denselben zuerst unter sich verlost mit der Bedingung, dass der, welcher das grosse Los gewinne, nicht mehr mit in das Theil gehe: sie verlosten aber erst, nachdem die andern Kleider vertheilt worden waren, den Leibrock und legten dem, welcher ihn erhielte, auch nicht die Pflicht auf, den schon empfangenen Theil wieder auszuliefern, dass die andern Drei sich entschädigten. Es liegt also auf der Hand, dass der *χιτών*, wenn auch kunstvoll gewebt, doch nur einen sehr geringen Werth hatte. Praktische Leute aber waren diese Kriegsknechte: nichts sollte umkommen, daher protestirten sie einmüthig gegen eine Viertheilung desselben: *μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται.*

Es ist auffallend, dass Johannes so umständlich diese Kleidervertheilung berichtet: dieser Evangelist, welcher so gern in die höchsten Höhen sich erhebt, wie lässt er sich hier so tief auf Nebensächliches, auf an und für sich ganz Indifferentes ein! Thut er's, um durch diese genaue, minuciöse Berichterstattung an den Tag zu legen, dass er gegenwärtig gewesen ist? Dieser geringfügige Umstand ist für ihn von der höchsten Bedeutung. Dieser Vorgang unter dem Kreuze, welcher seinetwegen gewiss gar keine Erwähnung verdient hätte, ist von einem unberechenbaren Werthe. Die

Weissagung des Alten Testamentes ist es, welche ihm denselben verleiht. Eine Schrifterfüllung erkennt der Evangelist. Er ist sonst nicht darauf aus, in dem Leben Christi die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testamentes nachzuweisen: diess ist vornehmlich die Aufgabe und Freude des ersten Evangeliums, welches für die, welchen dasselbe zuerst verkündet werden sollte, niedergeschrieben worden ist. Matthäus gedenkt hier aber auffallender Weise des Umstandes nicht, dass jene Kleidervertheilung vorausgesagt war, denn die zweite Hälfte des V. 35 ist, wie ich früher schon bemerkt habe, nicht ächt bei ihm. Können wir uns so helfen, dass wir mit Hengstenberg sagen: „die Beziehung des Ereignisses auf die Psalmenstelle liegt so offen zu Tage, dass die drei ersten Evangelisten es für unnöthig halten, sie anzuführen.“ Allein wir verwickeln uns damit in grosse Schwierigkeiten. Hielten jene es nicht für nöthig, wie konnte es dieser für nothwendig erachten? Waren die Christen seiner Zeit so gegen die Christen, für welche die früheren Evangelisten geschrieben hatten, heruntergekommen, dass sie, was jene von selbst fanden, nur fanden, wenn man sie mit der Nase darauf drückte? Schwerlich zeichneten sich jene späteren Jahrzehnte durch eine viel schlechtere Bekanntschaft mit dem Alten Testamente so unrühmlich vor den früheren aus. Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass die Synoptiker in der Kleidervertheilung nichts besonders Merkwürdiges erkannt haben, sie berichten dieselbe als etwas, das mit der Kreuzigung in nothwendigem Zusammenhange stand; es scheint, als ob ihnen das einzelne Detail derselben nicht bekannt war. Johannes ist über dieselbe auf das Genaueste unterrichtet und der ganze Verlauf derselben stimmt so wunderbar mit einer Psalmstelle überein, dass er nicht umhinkann, uns darauf aufmerksam zu machen, damit unser Glaube wie sein Glaube, als er jener Uebereinstimmung sich bewusst wurde, neue Nahrung empfange. Auf den Psalm 22 weist Johannes hin: aus ihm sind die Worte ganz genau nach der 70 angeführt: *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.* Dieser zweiundzwanzigste Psalm enthält eine so auffallend in das Einzelne eingehende und so wunderbar mit einer Menge von einzelnen grossen und kleinen Zügen aus dem Leiden Christi zusammentreffende Darstellung von Leiden, dass die negative Kritik auf den seltsamen Gedanken verfallen ist, die Evangelisten hätten einzelne Züge aus diesem Psalme in die Leidensgeschichte Jesu eingetragen. Strauss nennt ihn das Programm der Passion Christi und er hat so Unrecht nicht, denn genau nach diesem Programme geht das Leiden des Erlösers vor sich. „Der Gott,“ sagt Delitzsch schön und wahr, „der die Geschichte zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heiles gestaltet, ist nicht minder preiswürdig als der, welcher seine Heilsgedanken dem Menschengeiste mittheilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden lässt. Dass der göttliche Liebesrathschluss unserer Erlösung dergestalt in die Geschichte freier Wesen Abbilder seiner selbst hineinwirkt, ist eine Thatsache, die uns zur Anbetung hinreisst. Der Beweis für die göttliche Wahrheit des Christenthums, welcher aus dieser *harmonia praestabilita* seiner Vorgeschichte und seiner Erfüllungsgeschichte hervorgeht, ist so grossartig, als der aus seinem gleichen Verhältnisse zur Prophetie.“ Dem Könige David wird dieser Psalm, von welchem Cassiodor mit Recht sagt: *ut non tam prophetia, quam historia videatur*, in der Ueberschrift zugesprochen. Ewald rückt ihn in die Zeit

des Exils, Hitzig legt ihn dem Propheten Jeremias bei, Olshausen weist ihn in die makkabäische Periode. Stier, Hengstenberg, Delitzsch lassen ihn dem David. Wir können denen nicht beipflichten, welche an die Zeit vor oder in oder nach dem Exile denken: Jeremias kann unmöglich der Verfasser sein, denn es ist nicht die Art dieses Propheten sich so kurz zu fassen, wie es hier bei aller Ausführlichkeit geschieht, er verweilt länger bei dem Einzelnen und seine Sprache ist zudem weicher, durchaus nicht so kräftig wie hier. Die, welche den Psalm aus dem Exil oder aus der Makkabäerzeit stammen lassen, nehmen als das klagende Subjekt einen idealen Gerechten an: allein dieser ideale Gerechte würde seine Leiden masslos übertreiben und an seine Errettung auch ganz ungerechtfertigte Hoffnungen knüpfen. Halten wir an David fest, so fragt sich, ob wir in dem Leben desselben solche Leiden nachweisen können. Delitzsch und Hengstenberg gestehen ein, dass sich in Davids leidensvoller Lebensgeschichte keine mit dem Leidensbilde dieses Psalmes sich deckende Lage finde; auch die zuletzt von v. Hofmann in Weissagung und Erfüllung zu rein typischer Erklärung des Psalmes für genügend erachtete (1. Sam. 23, 25 ff.) bleibt weit hinter dieser Schilderung zurück. Die früheren Exegeten halfen sich ganz einfach so, dass sie den David nur zum Mundstücke machten, durch welches Christus spreche. Nicht von seinen eigenen Erlebnissen spreche er, sondern er leihe sich ganz und gar dem Erlöser als Herold seiner Empfindungen und Erfahrungen. Theodor von Mopsueste ward verurtheilt, weil er diesen Psalm zeitgeschichtlich fassen wollte: Bakius stellt im Namen der älteren lutherischen Schriftforscher fest: *asserimus, hunc psalmum ad literam, primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ integrum et per omnia de solo Christo exponendum esse.* Direkt und ausschliesslich auf Christus soll also dieser Psalm gehen. Aber wenn er so zu verstehen ist, so begreifen wir nicht, warum der Psalm nicht in der Art eines *Neum Jahve*, eines Gottesausspruches und einer Offenbarung der Leiden Christi schildert. Oder, wenn diese Form der Mittheilung den Effekt etwas abgeschwächt hätte, welcher offenbar dadurch, dass der Leidende selbst redend auftritt, im höchsten Grade erreicht wird, so war es ja, um alles Missverständniss zu beseitigen, geboten, anzudeuten, dass der Dichter nicht selbst Subjekt sei, sondern in der ersten Person von einem ganz Anderen rede. Da nirgends aber sich ein hierauf bezüglicher Wink findet, so müssen wir doch den Verfasser, also den König David für die von seinen Leiden redende Person anerkennen. Calvin, Melanthon, Amyraldus u. A., neuerdings wieder Stier, Umbreit, Delitzsch helfen sich nun so, dass David, welcher auf Grund einer besonderen Bedrängniss zu dem Herrn fleht, sein eigenes Wesen, vom prophetisch-messianischen Geiste gehoben, in das zum Höchsten gesteigerte Leiden des gehofften Messias versetze und so als gegenwärtiges Vorbild des in Zukunft erscheinenden Erlösers rede. „David der Leidende,“ sagt Delitzsch, „schaut sich, den Christus Gottes, in Christo und die Aeusserlichkeit seines Leidensgeschickes *ἐν πνεύματι* an und dadurch gewinnt seine Gegenwart und Zukunft eine über die Schranke seiner Persönlichkeit weit hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Inwieweit diese geistliche, und sozusagen, dioramatische Selbstanschauung Davids ihm innerhalb oder vielmehr ausserhalb des Zustandes dichterisch-prophetischer Erregtheit zu reflektirtem Bewusstsein kam, wissen wir nicht, aber an sich ist sie wohl

begreiflich. Vermöge des Geistes, welchen David nach der Salbung besitzt, schaut er sich in Christo, denn dieser Geist ist der Geist des künftigen Christus; es ist der Geist, vor welchem Anfang und Ende des Königthums der Verheissung ewige Gegenwärtigkeit haben, der Geist, welcher die Tiefen der Gottheit und also auch die Tiefen des göttlichen Liebesrathschlusses erforscht, der unaussprechliche Seufzer aus diesen Tiefen in die Gebete aller Gläubigen mischt und aus ihnen die speziellsten Züge der im Schosse der Gegenwart keimenden Zukunft in Davids Psalmen verwoben hat."

Hengstenberg stösst sich daran, dass David so von der eigenen Persönlichkeit zu einer andern überschwanke, und glaubt besser zu thun, wenn er den Psalm, welchen Jarchi, Kimchi und andre jüdische Ausleger von dem leidenden Volke oder von dem von schweren Leiden heimgesuchten frommen Theile desselben verstehen, auf die Person des idealen Gerechten bezieht. Das eigene Bewusstsein Davids soll sich zu dem Bewusstsein seines Stammes erweitern: auf Grund seiner eigenen in diesem Punkte so sehr reichen Erfahrung soll er dieses Lied zum Gebrauch der Gemeinde verfasst haben. Ich weiss nicht, ob diese Fassung wirklich psychologisch leichter ist als die andere. Bei dieser wie bei jener tritt der heilige Sänger aus dem Kreise seiner eigenen Erlebnisse heraus, er spricht in der ersten Person beide Male als eigenste Erfahrung aus, was ihm in eigener Person nie in dieser Weise widerfahren ist. Ich schliesse mich lieber Calvin an und finde hier eine indirekte, eine typische Weissagung. David, ergriffen von dem h. Geiste, redet in einer solchen überschwänglichen Weise von den Leiden, welche ihm trotz seiner Gerechtigkeit zugestossen sind, dass seine hyperbolische Darstellung über seine eigenen Widerfahrnisse weit hinausgeht und nur in den Leiden seines Sohnes zu ihrem Rechte gelangt.

Jene Psalmstelle, welche von dem Kleidertheilen handelt, soll der Evangelist nach der Meinung der Baurischen Schule gründlich missverstanden haben. Dort soll nämlich in beiden Verstheilen ein und dasselbe nur mit andern, wechselnden Worten ausgesagt sein: das Vertheilen der Kleider und das Verlosen der Kleider soll ganz identisch sein. Johannes soll, den *parallelismus membrorum* völlig missverstehend, aus einer einzigen Handlung zwei zeitlich aus einander liegende Begebenheiten gemacht haben. Es ist keine Frage, dass die citirten Worte so verstanden werden können, wie die Tübinger wollen, denn man kann ja Gewänder so unter sich vertheilen, dass man das Los über sie wirft: aber die Herrn Kritiker sollten doch auch ihrer Seits Gerechtigkeit üben und zugestehen, dass das zweite Hemistich des hebräischen Verses nicht bloss das erste Hemistich paraphrasirt, mit anderm Worte oder Bilde wiedergibt. Sehr häufig führt das zweite Hemistich den in dem ersten angeschlagenen Gedanken weiter aus, fährt also in der angefangenen Rede fort. De Wette spricht sich in seinem Psalmencommentar für die erste Ansicht aus: Hengstenberg, Delitzsch u. A. billigen dagegen die Auslegung des Johannes. Hengstenberg versteht nun weiter unter בְּגָדִים die Kleider im Allgemeinen, Delitzsch bestimmter die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darin zu hüllen: das Kleid, welches man anzieht, um nicht ganz nackt zu erscheinen, ist nach beiden לְבוּשׁ. Es findet demnach hier eine Steigerung statt, die Feinde entreissen dem Verfolgten nicht bloss das Obergewand, sondern auch das Unterkleid,

entblössen ihn also vollständig. Ein ähnlicher Fortschritt liegt auch in Matth. 5, 40: wir sollen so wenig dem Uebel widerstreben, dass wir, wenn Einer von uns *τὸν χιτῶνα* fordert, ihm das beste und theuerste Kleidungsstück *τὸ ἱμάτιον* nicht vorenthalten, sondern freiwillig als Zugabe verabreichen. Richtig ist, dass in dem Psalme nicht die Ausdrücke stehen, welche die charakteristischen Bezeichnungen des Obergewandes und des Unterkleides sind, denn jenes heisst bestimmt שִׂמְלָה und dieses כְּתֹנֶת: allein לְבוּשׁ kommt auch = כְּתֹנֶת, *χιτών*, *tunica* Ps. 35, 13. Esth. 4, 2. Job. 24, 7 und 10 vor. Johannes hat also ganz richtig *τὸν ἱματισμόν* der 70 für *τὸν χιτῶνα* genommen, wie Lücke, de Wette, Tholuck, Godet, Hengstenberg u. A. sagen, und nicht war, wie Meyer glaubt, der *χιτών* dasjenige Stück, an welchem das Wort des Psalmisten *καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου κτλ.* sich geschichtlich vollzog.

Was die Weissagung verkündet hatte, das thaten die Kriegsknechte, diese Heiden, ohne von derselben auch nur die dunkelste Ahnung zu haben. Den Willen unsres Gottes führen nicht bloss solche Wesen aus, welche wie die Engel aus freiem, freudigem Willen als dienstbare Geister sich zur Verfügung stellen: er, der die Winde zu seinen Engeln und die Feuerflammen zu seinen Dienern macht, weiss es mit meisterlicher Weisheit so einzurichten, dass alle vernünftigen, mit freiem Willen begabten Kreaturen, auch ohne es zu wissen und ohne es zu wollen, ihm behülflich sein müssen, dass sein Rathschluss hinausgeführt werde. Der Evangelist will, wie Meyer, Hengstenberg, Luthardt u. A. richtig erkannt haben, uns veranlassen, ja zwingen, dass wir über diese Geschichte nicht flüchtig hinweglesen: wir sollen unser Auge, die Wunderwege unsres Gottes bewundernd und anbetend, ruhen lassen auf diesen trotzigen, gefühllosen, beutelüstigen heidnischen Kriegsknechten. An und für sich ist diese Bemerkung des Evangelisten nicht nöthig: er deutet mit seinem *ταῦτα* ja selbst an, dass er nichts Neues beibringt, aber, wie er, in tiefe Gedanken versunken, nicht so schnell von der Stelle kann, sondern gleichsam festgewurzelt ist, bis dass er dem Lenker aller Dinge und aller Herzen das Opfer dargebracht hat, so sollen auch wir verweilen. Es ist nicht eigentlich ein elegischer Nachklang: es ist ein *siste gradum*, ein *sta viator*, *hic manebimus optime*, eine andächtige, rückwärts gerichtete Betrachtung. Wie viele solche Betrachtungen sind auf diese erste, die Johannes hier anstellt, in dem Laufe der Jahrhunderte nicht gefolgt: hätten sie sich doch alle an das Vorbild des Evangelisten genau gehalten! Er lässt das Leiden für sich selbst sprechen, das Gotteslamm, welches seinen Mund nicht aufthut, ist gerade in dieser stummen Gestalt und Weise der beredteste Passionsprediger. Der Apostel, welcher das Wort vom Kreuze als das Hauptwort des ganzen Evangeliums erkannt und bekannt hat, wollte darum bei seiner Predigt durchaus nichts wissen von hohen Worten und hoher Weisheit, er war der festen Ueberzeugung, dass durch solche Zuthaten menschlicher Kunst und Kraft der mächtige Eindruck, welchen dieses Marterbild auf des Menschen Herz macht, nur geschwächt und beeinträchtigt werde. Was ist aber, worauf unsre Blicke ruhen sollen? Ist es das Bild oder die Ueberschrift?

Das Bild, welches David durch diese Worte: *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον* uns vor die Augen malt, deutet Luther so: „ich halte dafür, dass die Kriegsknechte nicht Gewinnstes oder Nutzens halber die Kleider unter sich getheilt haben,

sondern dass sie wie zu einem lächerlichen Possen damit haben wollen scherzen, spielen und ein Gelächter anrichten, zu einem Zeichen, dass es mit einem Christus nun gar aus wäre, gleich als mit Einem, der da verwüstet, verloren, vertilget und dess ewig vergessen wäre.“ Die neueren Psalmenausleger treten meistens alle Luthern bei. Ein Mensch, unter dessen Kleider man sich schon bei seinem Leben theilt, wird von den Kleidertheilern als Einer angesehen, welcher dem Tode rettungslos verfallen ist, denn ohne Kleider kann sich ja kein Mensch den andern nahen, mit ihnen leben. Allerdings malt dieser Zug in diesem gross- und einzigartigen Leidenspsalme den verzweifelten Zustand, das nahe, unvermeidliche Ende, den totalen Untergang des Verfolgten. Es ist nach der Meinung dieser Kleidertheiler aus, rein aus mit ihm. Aber es ist doch die Frage, ob der Psalmist nur den seiner Kleider beraubten Leidenden uns zeigen will, ob er nicht auch auf die, welche in seine Kleider, seinen einzigen Besitz, sich theilen, unsern Blick lenken will. Und diess, was Luther auch nicht ganz übergeht, scheint mir auch beabsichtigt zu sein: daher redet der Psalmist nicht von dem, was mit den Kleidern geschieht, sondern von dem, was die Leute — diese sind das Subjekt — mit denselben beginnen, wir sollen diese Theiler, welche er mit Hunden, Stieren, Löwen vergleicht, auch in das Auge fassen. Welche Rohheit, Gemeinheit, nicht warten zu können, bis der Mann der Schmerzen ausgelitten hat, bis der Erblasser gestorben ist, sondern sich lustig, gierig vor seinen Augen unter seinen Todesmartern über seinen Nachlass stürzen! Will der Evangelist, dass die Leser, wie Steinmeyer meint, auf der erzählten Thatsache beruhen und auf dem Leiden, welches sie für Jesum beschloss? Haben wir mit Hengstenberg anzunehmen, dass derselbe uns will bedenken lassen, dass es scheinbar ganz aus mit Christus ist, dass das Geschäft des Kleidertheilens unter einer geheimen Leitung steht und der profanen Ironie die heilige Ironie über die Ironie zur Seite geht? Ich möchte lieber diesen Ruhepunkt darauf zurückführen, dass der Evangelist, welcher diese unbedeutenden Vorgänge angeschaut hat, in die tiefste Anbetung versenkt worden ist durch die Wahrnehmung, wie Gott es so wunderbar gefügt hat, dass die in das speziellste Detail eingehende Weissagung, welche ja recht gut nur als eine bildliche Beschreibung der Leiden des Gerechten gefasst werden konnte, buchstäblich in der Passion des Heilandes in Erfüllung ging. Diese genauste Uebereinstimmung der Weissagung mit der Erfüllung, diese bis in das Kleinste sich hineinerstreckende und mit dem Geringfügigsten sich befassende Inspiration des Alten Testamentes, also die Ueberschrift, scheint mir wenigstens den Evangelisten ganz überwältigt zu haben. Wir stehen gern mit ihm still, um den Gott anzubeten, der gerade über den Stern und Kern des Evangeliums, über das Wort vom Kreuz, über den Mann der Schmerzen nach seinem wunderbaren Rathe so tief in das Detail sich einlassende und so scharf zeichnende Weissagungen gegeben hat, dass wir zum Wenigsten zwei längere Abschnitte in dem Alten Testamente aufweisen können, welche uns in die grösste Versuchung führen, die Propheten für Evangelisten zu erklären. Hat Cassiodorus in diesem zweiundzwanzigsten Psalme mehr als eine Prophetie gefunden, so hat Luther den Propheten Jesaja wegen seines 53. Kapitels mit dem Namen eines Evangelisten geschmückt.

Matth. 27.

(37) Und oben zu seinen Häupten hefteten sie die Ursach seines Todes beschrieben: diess ist Jesus, der Juden König.

(36) Und sie sassen allda und hüteten sein.

Mark. 15.

(26) Und es war die Inschrift der Ursach seines Todes beschrieben: der Juden König.

Luk. 23.

(38) Es war auch die Inschrift über ihm mit griechischen und lateinischen und hebräischen Buchstaben: diess ist der Juden König.

Joh. 19.

(19) Es schrieb aber auch eine Ueberschrift Pilatus und setzte sie auf das Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus von Nazareth, der Juden König. (20) Diese Ueberschrift lasen aber viele Juden, denn die Stätte war nahe bei der Stadt, da Jesus gekreuzigt wurde. Und es war geschrieben auf hebräische, griechische und lateinische Sprache. (21) Da sprachen die Hohenpriester der Juden zu Pilatus: schreibe nicht: der Juden König, sondern, dass er gesagt hat: ich bin der Juden König. (22) Pilatus antwortete: was ich geschrieben habe, das hab ich geschrieben!

Alle vier Evangelisten berichten, dass über das Haupt des Gekreuzigten eine Inschrift angebracht worden sei. Lukas redet ganz einfach: *ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ* (*γεγραμμένη*, welches der *textus receptus* noch enthält, ist, weil es in dem Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus nicht gefunden wird, zu entfernen) *ἐπ' αὐτῷ* — wir nehmen keinen Anstand, obgleich diese Angabe der Sprachen im Sinaiticus, Vaticanus und anderen Handschriften fehlt, und dieselbe möglicher Weise aus Johannes hereingekommen ist, allein warum sind denn die Sprachen in anderer Ordnung hier aufgeführt? weiter zu lesen — *γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑβραϊκοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Das ist die *recepta*, welche den Codex Alexandrinus für sich hat, doch möchte mit Tischendorf am Ende die Lesart des Sinaiticus und Vaticanus zu empfehlen sein: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος*, obschon die gewöhnliche Fassung eine vollständige Parallele hat an dem Titel, welchen man nach Eusebius hist. eccl. 5, 1 vor dem christlichen Märtyrer Attalus hertragen liess: *οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός*. Markus nennt diese Inschrift eine *ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Matthäus spricht auch von einer *αἰτία*, nur Johannes bedient sich des *terminus technicus τίτλος*, wesshalb Nonnus singt: *γράμμα, τό περ καλέουσι Λατινίδι τίτλον*. Eine nicht geringe Anzahl profaner Schriftsteller in lateinischer und griechischer Sprache berichtet uns, dass der, welcher zum Kreuzestod verdammt wurde, eine Tafel mit auf den letzten Weg erhielt, auf welche die *αἰτία αὐτοῦ*, seine Schuld, das ihm zur Last gelegte Verbrechen, die *αἰτία τῆς θανατώσεως* geschrieben stand: diese Tafel, *σανίς*, *πίναξ*, hiess *titulus*, *τίτλος*. Suetonius schreibt im Caligula 32: *Romae publico epulo servum*, *ob de-*

tractam lectis argenteam laminam carnifici confestim tradidit, ut manibus abscissis atque ante pectus e collo pendentibus, praecedente titulo, qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur. Im Leben des Domitianus c. 10: *patrem familias, quod Threcem mirmilloni parem, munerario imparem dixerat, detractum spectaculis in arenam, canibus obiecit illum, hoc titulo: impie locutus parmularius. cf. Lampridius, Alex. Severus c. 35.* Dio Cassius erzählt von Karpion, dass er den einen von seinen beiden verrätherischen Sklaven *διὰ τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων* habe herumführen und dann kreuzigen lassen, cf. Eusebius, hist. eccl. 5, 1, 44. Man nimmt gewöhnlich an, dass man dem Verbrecher diese Tafel um den Hals gehängt habe, allein es existirt keine Stelle, welche uns davon Nachricht gibt: es ist auch kaum glaublich, denn man hätte auf diese Weise gar nicht erreicht, was man erstrebte. Hing man die Tafel nämlich dem Missethäter um den Hals auf die Brust und legte man ihm dann noch das Kreuz auf den Rücken, so drückte die bedeutende Last des Kreuzes den Unglücklichen so nach vorn zusammen, dass die Tafel gar nicht zu sehen war. Alle Stellen sprechen nur von einem Vortragen dieses Titels. Einige Ausleger, wie Meyer, auch Steinmeyer, behaupten, dass nur in ganz besonderen Fällen eine solche Inschrift an dem Kreuze befestigt worden sei, wir glauben aber, dass sie mit Unrecht den allgemeinen Brauch in Zweifel ziehen. Sie sind wenigstens den Nachweis schuldig geblieben, dass es jemals unterblieben sei: denn auf die Notiz des Chrysostomus (hom. 85 in Jo.), welche nicht bloss Theophylactus und Euthymius *bona fide* aufnehmen, sondern auch die Legenden dankbar verwerthen, dass nur das Kreuz Christi und nicht die Kreuze seiner beiden Todesgenossen mit einem Titel versehen gewesen, wesshalb die fromme Kaiserin Helena bei ihren Nachgrabungen auf Golgotha an dem in der Nähe liegenden Titel das wahre Kreuz Christi habe erkannt, verräth sich selbst als eine *pia fraus.* Irren wir uns nicht gänzlich, so sind Meyer und Steinmeyer nicht aus archäologischen Bedenken, sondern aus harmonistischen auf diesen falschen Gedanken gekommen.

Matthäus nämlich erwähnt, dass über dem Haupte des Gekreuzigten, also an dem über das Querholz des Kreuzes noch hinausragenden Stücke des Stammes, diese Inschrift befestigt worden sei, nachdem er von der Kreuzigung und der Kleidervertheilung, ja schon von dem Sichhinsetzen der Wächter geredet hat. Es scheint hiernach, als ob erst eine geraume Zeit nach der Kreuzigung der Titel angeschlagen worden sei. Markus und Lukas erzählen nur, dass auch eine Inschrift am Kreuze sei zu lesen gewesen: lassen es aber ganz dahingestellt, wie und wann dieselbe an ihren Ort gekommen ist. Johannes aber weiss mehr von diesem Titel, als alle anderen Evangelisten: er berichtet von Verhandlungen, welche seinetwegen zwischen dem Statthalter und den Hohenpriestern gepflogen worden sind. Er bemerkt, dass Pilatus ihn geschrieben und auf das Kreuz gesetzt habe: es gewinnt den Anschein, als wäre der Titel, da Jesus aus dem Prätorium abgeführt wurde, schon auf dem Kreuze gewesen, denn dass Pilatus nicht mit den Hohenpriestern nach Golgotha hinauszog, erhellt auch aus Johannes 19, 16. Die Worte des vierten Evangelisten: *ἔγραψε δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ* nöthigen aber durchaus nicht zu der Annahme, dass der Landpfleger eigenhändig denselben geschrieben und angeheftet habe, wie Lampe schon erkannt hat und Meyer auch zugesteht:

der Evangelist konnte so schreiben, wie er schrieb, wenn jener nur den Befehl gegeben hatte, dass diese und keine andere Inschrift an das Kreuz Christi komme. Es schrumpft die ganze Differenz zwischen dem ersten und dem letzten Evangelisten also darauf zusammen, dass nach Johannes sofort bei der Kreuzigung und nach Matthäus erst nach einer längeren Pause nach derselben die Inschrift von den Soldaten angebracht wurde. Der Umstand, dass die Wächter bereits ruhig dagesessen haben und dann die Inschrift erst anheften, ist beschwerlich. Eine gründliche Abhülfe hat der Holländer Wassemberghs (in Valckenaers *Selecta ex Scholis 2, 31)* schaffen wollen durch Rectificirung des Textes bei Matthäus: daselbst soll nämlich in den ältesten Zeiten schon eine bedauerliche Verschreibung der Verse stattgefunden haben: Matthäus hat so geschrieben: V. 33, 34, 37, 38, 35, 36, 39, die Abschreiber haben nur die Verwirrung angerichtet. Allein in allen Handschriften ist eine und dieselbe Ordnung: ein sicheres Zeichen, dass Matthäus so und nicht anders geschrieben hat. Fritzsche, de Wette, Bleek glauben, Matthäus bringe das Sichhinsetzen der Kriegsknechte vor dem Kreuzestitel, weil er Alles, was dieselben bei der Kreuzigung verrichteten, auf ein Mal hinter einander habe sagen wollen: aber, wirft Meyer ganz richtig ein, gibt denn Matthäus mit seinem *καὶ ἐπέθηκαν κτλ.* nicht an, dass diese Soldaten auch dieses noch thaten? Die älteren Ausleger, denen noch Paulus und Kühnöl sich anschliessen, machen mit dem Aoriste *ἐπέθηκαν* wenig Umstände, sie erklären ihn kurzweg für ein Plusquamperfekt: wir wagen das nicht, aber wir können uns auch nicht gut denken, dass sie erst nachträglich diesen Titel angeschlagen haben. Wie sollen sie dazu gekommen sein? Hatten sie es ganz vergessen? Hatten sie über der Begierde, in den armseligen Nachlass Christi sich zu theilen, es verabsäumt? fiel es ihnen erst ein, als sie eine Zeit lang dagesessen hatten und zufällig bei einem Blick auf die drei Kreuze entdeckten, dass er an dem, welches sie aufgerichtet hatten, noch fehle? Oder hatten sie es absichtlich unterlassen? Es wäre ja möglich, dass sie den Hohenpriestern, welche ihnen wohl ein gutes Trinkgeld in die Hand gedrückt hatten, dass sie Jesum in der Mitte der beiden Räuber kreuzigten, mit der Anheftung des Titels keinen Aerger bereiten wollten, sondern sich hinsetzten in der Erwartung, dass jene bald abziehen würden und dass sie, da sie zu ihrem Verdrusse bemerkten, dass jene den Platz so schnell zu räumen nicht gesonnen waren, endlich in jener Gegenwart ihrem Auftrage nachzukommen sich genöthigt sahen. Steinmeyer und Andere lassen den Pilatus, nachdem der Heiland schon lange abgeführt ist, erst an die Inschrift denken: es wird ihm auf ein Mal klar, dass er sich hinterher an den Hohenpriestern noch recht empfindlich damit rächen kann. Er beschliesst daher, eine Inschrift an jenes Kreuz heften zu lassen, schickt sie hinaus nach Golgotha: sie langt dort an, nachdem die vier Kriegsknechte mit der Kreuzigung schon längst fertig geworden sind. Die Voraussetzung, dass das Kreuz ohne Inschrift hätte bleiben können, halte ich aber für ein *πρῶτον ψεῦδος* bei dieser Auffassung: Pilatus hat in dem Augenblicke, da er Jesum zur Kreuzigung übergab, nach der römischen Rechtsgewohnheit auch Bestimmung über den Titel getroffen. Ich verzichte auf alle diese künstlichen Auswege und finde hier bei Matthäus nichts anders, als eine Ungenauigkeit, eine Nachlässigkeit in der Berichterstattung: diese ist um so verzeihlicher, als das, was unser Evangelist sofort nach diesem V. 37 erzählt, die Beschimpfung und

die Lästerung des Erlösers mit jener Inschrift in der engsten Verbindung steht. Diese Inschrift reizte die Israeliten zum Zorne und forderte ihren Spott und Hohn heraus.

Ich denke mir die Sache so: Pilatus liess in der Statthalterei den Titel schreiben und übergab ihn den Henkersknechten: ihnen konnte er es nicht auftragen, ihn selbst zu schreiben, waren sie, die gemeinen Soldaten, überhaupt im Stande zu schreiben und nun gar in drei verschiedenen Sprachen? Diese, unter den Augen des Landpflegers von einem seiner Sekretaire, oder wohl besser von sprachkundigen Sklaven aufgezeichnete Inschrift nahmen die Kriegsknechte wohl so, dass die Hohenpriester sie nicht lesen konnten, mit hinaus; erst als sie an dem Kreuze Christi unmittelbar über seinem Haupte prangte, sahen die Hohenpriester, was Pilatus geschrieben hatte; hätten sie die Inschrift früher gelesen, so würden sie schwerlich gebeten haben, Jesum in der Mitte der beiden Missethäter zu kreuzigen. Sie hätten ja sonst ihren Glauben an den Judenkönig selbst verspottet und verhöhnt. Die Inschrift geben die Evangelisten nicht gleich: Matthäus hat: *οὑτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, Markus: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, Lukas: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὑτος*, und Johannes endlich: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Lukas und Johannes geben noch weiter an, dass in drei Sprachen diese Inschrift sei verfasst gewesen: der dritte Evangelist bringt diese drei Sprachen in die Ordnung: griechisch, lateinisch, hebräisch (natürlich ist darunter das Aramäische zu verstehen), Johannes aber in die: hebräisch, griechisch, lateinisch. In drei Sprachen war der Titel also ausgestellt, in der Landessprache, in der Weltsprache, in der Gerichtssprache; in der Sprache, welche man in dem heiligen Lande redete, in der Sprache, welche mit der griechischen Bildung über die ganze Erde verbreitet war, und in der Sprache, in welcher das die Welt beherrschende Volk seine Befehle ertheilte und seine Urtheilssprüche verkündete. Man streitet sich, welche Sprache auf diesem Täfelchen zu oberst gestanden habe; nach Baronius müsste man umgekehrt fragen, welche von ihnen den untersten Platz eingenommen, denn der gelehrte Mann ist auf den ganz verkehrten Gedanken gekommen, dass bei allen öffentlichen Anschlägen und Denkmälern der Sprache, welcher man den Vorzug eingeräumt habe, die letzte Stelle angewiesen worden sei. Lampe will die hebräische Sprache an die Spitze stellen, Bengel die griechische, Hengstenberg, Keim u. A. die lateinische. Wenn diese Tafel in der Absicht geschrieben worden wäre, dass das, was zu oberst stand, von den Allermeisten gelesen und verstanden werden sollte, so würden wir Lampe beitreten, denn die aramäische Sprache, die Umgangssprache der Einwohner Palästinas, war sicher auch der Mehrzahl der Festpilger bekannt. Der Titel hat aber für das Erste nur den Zweck, das Verbrechen zu melden, wofür mit dem Tode gebüsst wird: der Richter setzt darin der Gerechtigkeit ein Denkmal, und, da der römische Richter doch nur in der lateinischen Sprache das Urtheil verkündete, bin ich der Ueberzeugung, dass die lateinische Inschrift zu oberst stand. Ich möchte der Sprachenordnung des Johannes den Vorzug geben, indem ich bei ihm von unten nach oben lese. Was zu unterst stand, gibt er zuerst, und was zu oberst stand, zuletzt an. Es war nichts Aussergewöhnliches in dem Alterthume, dass Edikte in doppelter Sprache verkündet wurden, so befiehlt Caius Julius Caesar, dass in Sidon, Tyrus und Askalon ein Erlass, *γράμμασι Ῥωμαϊκοῖς τε καὶ Ἑλληνικοῖς*, auf eherne Tafeln eingegra-

ben werde (Joseph. Ant. 14, 10, 2), ein anderer soll zu Sidon *καὶ Ἑλληνιστὶ καὶ Ῥωμαϊστί* so verewigt werden; dasselbe verordnet Marcus Antonius hinsichtlich eines nach Tyrus gesandten Befehles, l. c. 14, 12, 5. In dem Tempel zu Jerusalem waren an der Brustwehr, die den ersten Vorhof von dem zweiten schied, Säulen angebracht, an denen theils in griechischer, theils in lateinischer Sprache zu lesen stand, dass kein Heide diesen zweiten Hof, das Heiligthum, betreten dürfe (b. i. 5, 5, 2). Julius Capitolinus erzählt c. 24: *Gordiano sepulcrum milites apud Circeium castrum fecerunt in finibus Persidis, titulum huiusmodi addentes et latinis et persicis et iudaicis et Aegyptiacis litteris, ut ab omnibus legeretur: divo Gordiano, victori Persarum, victori Gothorum, victori Sarmatarum, depulsori Romanarum seditionum, victori Germanorum, sed (et?) non victori Philipporum.* Thaten das die Kriegsknechte, dass Alle ihres grossen Feldherrn Lob lesen könnten: warum soll Pilatus nicht in drei Sprachen diesen Titel geschrieben haben? Er wollte, Alle, die in Jerusalem zum Feste waren, sollten lesen, wen sie an's Kreuz geschlagen hatten. Im Allgemeinen wird man annehmen müssen, dass dieser in drei Sprachen geschriebene Titel übereinstimmte, kleine Abweichungen sind gewiss vorhanden gewesen, denn man kann aus einer Sprache nicht Buchstabe für Buchstabe in die andere übertragen. Mehrere Ausleger entdecken nun in dem verschiedenen Wortlaute der Inschriften bei den Evangelisten die verschiedenen Sprachen des Täfelchens am Kreuz: so vermuthet Langen, dass Markus die lateinische, Lukas, bei dem er den *textus receptus* aber beibehält, die griechische und Johannes die hebräische Fassung wiedergebe. Entscheiden lässt sich nichts. Zu leugnen ist nicht, dass sich die Inscription bei Markus durch ihre markige, lakonische Art auszeichnet, wesshalb auch Keim sie für das Original hält. Bengel, Ewald, Steinmeyer geben aber dem Johannes den Vorzug, weil seine Redaktion Alles sagt, was zu sagen ist; wer der ist, der am Kreuze stirbt, und warum er mit dem Leben büsst.

Die Hohenpriester, welche in der Kreuzigung Christi ihren höchsten Triumph feierten, geriethen ausser sich, als sie diese Inschrift lasen: ihre Freude war ihnen gründlich verdorben. Sie empfinden tief den Stich, welchen Pilatus mit seinem scharfen, in Spott und Hohn getauchten Griffel ihnen versetzt hatte. Als denjenigen, welcher sich zum Könige der Juden aufwerfe, hatten die Hohenpriester und Obersten des Volkes Christum verklagt, Pilatus hatte ihre Anklage für unbegründet gefunden, aber sie liessen nicht nach, sie drohten ihm, wenn er aus Gleichgültigkeit oder Eingenommenheit für diesen Judenkönig ihnen nicht zu Willen sei, könne er nicht mehr für des Kaisers Freund gelten, so sah er sich genöthigt, über Jesus von Nazareth als über den König der Juden das Todesurtheil zu sprechen. Der Titel gab ganz richtig die *αἰτία τῆς θανατώσεως* an. Er gab sie aber in einer missverständlichen, zweideutigen Weise an. Mit der Münze, welcher die Obersten des Volkes sich bedient hatten, zahlte Pilatus ihnen wieder heim: sie hatten wissentlich aus dem geistlichen Königreiche Christi ein weltliches Reich gemacht und er schreibt nun mit arglistiger, boshafter Hand einen solchen Titel, welcher es ganz zweifelhaft lässt, ob Jesus das von sich selbst ausgesagt, ob nur er, das zu sein, prätendirt hat, oder ob die Juden ihm diesen Titel beigelegt und ihn als ihren König anerkannt haben. Wie die Hohenpriester den Landpfleger mit dem Jesus, der Juden König, verfolgt haben, bis dass er sich ihnen ergeben musste, so verfolgt

er sie mit ihrem Judenkönige bis auf das Aeusserste. Er lässt über das unschuldige Haupt Jesu diese Inschrift von dem Könige der Juden heften, um die Träume der Juden von einem Könige der Verheissung, um die tiefbegründetsten und hochgespanntesten Hoffnungen des Volkes an das Kreuz zu schlagen und aus dem Mittel zu thun. Ein solches Ende nimmt euer heissersehnter König, er kann dem Tode am Kreuze nicht entrinnen, wenn er kommt! Der Unwille und Verdruss, die Verbitterung des Pilatus macht sich, wie Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius schon hervorheben, in dieser Inschrift kund, welche, wie Baumgarten-Crusius, Lücke, Tholuck, de Wette, Luthardt, Hengstenberg u. A. mit Grund behaupten, voll Spott und Hohn ist. Dürfen wir noch weiter gehen? Steinmeyer ist der Meinung. „Sie haben darin wohl mehr gespürt,“ sagt er S. 178, „als nur des Römers Hohn. Ihr unbesonnenes Wort: wir haben keinen König, denn den Kaiser: ein Wort, kraft dessen sie die Hoffnung Israels verleugnet und auf ihren Charakter als theokratisches Bundesvolk verzichtet haben, wird durch diese Umschrift vor den Augen der Welt verewigt. Und das nicht allein. Zwar dass Pilatus durch das, was er schreiben hiess, einer eigenen Glaubensregung ihren Ausdruck gegeben habe: davon werden wir uns nie überzeugen. Allein wie sich der Vorgang unter dem Walten der göttlichen Hände vollzogen hat, eine Realweissagung des *ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται* (Phil. 2, 10): so werden die Juden in demselben in irgend einem Grade das Zeugniss Gottes wider sich empfunden haben.“ Ich kann so weit nicht gehen, da ich mich nicht gern auf unsichern Boden begeben möchte. Es ist wahr, ein böses Gewissen macht furchtsam, aber dass die Hohenpriester die Schrift eines verachteten Heiden als eine Handschrift Gottes, welche wider sie lautete, erkannt und gefürchtet haben sollten, ist mir zu viel. Der Spott, welcher aus der Inschrift am Kreuze Christi herausschielt, der Hohn, der aus diesem Titel in drei Sprachen herausgrinst, reicht vollkommen aus, um das Begehren der Obersten des Volkes, diese Inschrift abgeändert zu sehen, zu erklären. Sie wünschten eine Abänderung, eine Remedur, eine Korrektur. Alles drängte dazu. Johannes gibt das näher an: *τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως, ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ἑλληνιστί, Ῥωμαϊστί.* Der Codex Vaticanus stellt *ῥωμαϊστί* vor *ἑβραϊστί* und wird von Tischendorf, Meyer u. A. gebilligt: allein wir haben keinen Grund, von der *lectio recepta* abzugehen. Richtig bemerkt Hengstenberg, dass die Worte *τοῦτον — τῶν Ἰουδαίων* nicht zur Beglaubigung des über die Inschrift eben Mitgetheilten dienen sollen, aber er selbst scheint mir nicht das Richtige zu treffen, wenn er darin einen Hinweis darauf erkennt, dass Jesus vor vielen Zeugen als König der Juden proklamirt wurde. Der Evangelist will offenbar nichts anders, als ein Motiv angeben, warum die Hohenpriester diese Inschrift nicht dulden wollten. Viele Juden lasen diesen Titel: der Hohn des Landpflegers wurde also publik, ruchbar, allgemein bekannt. Er beschimpfte und verhöhnte das gesammte Volk in allen Sprachen der Welt, an seinem allerhöchsten Festtage, in seinem allerheiligsten Glauben und Hoffen! Der Ort der Kreuzigung, Golgotha, war nahe an der Stadt, ein betretener Weg lief nach Matth. 27, 39. Mark. 15, 29 zudem noch vorüber. Eine grosse Aufregung konnte so leicht entstehen und der Unwille brauchte sich nicht gerade gegen den Römer Luft zu machen, er konnte auch gegen die Hohen-

priester sich kehren, welche keinen besseren, unbedenklicheren Klagegrund vorgebracht hatten. Meyer fordert, dass wir hier unter den Juden Anhänger der hierarchischen Partei verstehen; allein diese Forderung nimmt sich sehr sonderbar aus, da in dem vorhergehenden Verse in dem Titel *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* dieser Völkername nicht in diesem beschränkten Sinne gemeint ist, und auch in dem folgenden Verse die *ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων* nicht die Hohenpriester der hierarchischen Partei, sondern die das gesammte Judenvolk leitenden Oberpriester sind. Wir thun daher am Besten, die *Ἰουδαῖοι* in dieser Stelle ganz allgemein als Nationaljuden, als geborene Juden zu verstehen, in welchem Sinne es im Neuen Testamente, wie z. B. gleich Act. 2, 10, erscheint. Es versammelten sich aber zu den hohen Festen, vornehmlich zu dem Osterfeste, nicht bloss die Eingeborenen und Einwohner des heiligen Landes zu Jerusalem, sondern wer sich zu dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs bekannte, machte sich aus den Ländern der Heiden herbei; unter diesen Gästen und Fremdlingen befanden sich, wie wir aus der zuletzt angezogenen Stelle erfahren, viele Proselyten. Auch um dieser willen wünschten die Obersten die fatale Inschrift entfernt, welche in drei Sprachen, von welchen diese wenigstens zwei so weit kannten, dass sie den Titel lesen und verstehen konnten, dem Könige der Juden, dem Troste, der Hoffnung und dem Stolze Israels, offen Hohn sprach, eine Blasphemie des Heiligen Gottes, des Messias enthielt. Auf Golgotha draussen haben die Hohenpriester die Inschrift zuerst gelesen, als sie schon an das Kreuz Christi befestigt war: sie sind aber durch dieselbe so erregt und beleidigt, dass sie den Weg zu Pilatus nicht scheuen. Er ist ja so sehr weit nicht, und wie lange kann es noch dauern, dass diese höhnische Inschrift vor den Augen aller Juden und Judengenossen da oben steht: sie kann ja nicht eher abgenommen werden, bis dass der Gekreuzigte seinen Geist aufgegeben hat, dann, aber auch dann erst, sinkt sie mit dem Kreuze, das umgehauen oder ausgerissen wird, zu Boden. Sie fürchten auch nicht, dass der Landpfleger sie abweisen und unverrichteter Sache abziehen heisse: Keim meint, diese ganze Geschichte sei im höchsten Grade verdächtig, da sie nicht „zu der thatsächlichen Machtlage“ stimme. Wir verstehen diesen Einwand nicht und können nicht begreifen, wie Keim, welcher an dem Widerstande, welchen die Hohenpriester dem Pilatus leisten, und an der Drohung, mit welcher sie ihn einschüchtern, keinen Anstand nimmt, hier sich stossen kann. Sie haben ihm vorher in's Angesicht getrotzt und haben durch ihr Schreien so viel erreicht, dass sie der festen Ueberzeugung sind, dass er den Titel nach ihrem Wunsche abändern werde. Haben sie nicht Recht? Wer einen unschuldigen Menschen ihnen Preis gegeben hat, sollte nicht eine Inschrift fallen lassen? Zu Pilatus begeben sich *οἱ ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων*, so schreibt Johannes, denn der Genitiv ist auf Grund der besten Codices mit Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. unbedingt beizubehalten. Wie kommt aber der Evangelist darauf, diese Hohenpriester durch diesen Zusatz noch näher zu bezeichnen? Konnte doch kein Zweifel entstehen, was für *ἀρχιερεῖς* er meine, und hat er doch vorher immer bloss von *ἀρχιερεῖς* ohne jede nähere Bestimmung geredet. Er muss mit diesem Genitiv einen besonderen Zweck verfolgen. Bengel, der feine Schriftforscher, bemerkt: *si tamen Johannes sic scripsit, notavit odium, quo Judaeorum pontifices a Judaeorum rege abhorrebant.* Mit Recht treten Hengstenberg, Luthardt, Godet dieser Ansicht bei. Es ist dem Evangelisten darum zu

thun, auf den Konflikt zwischen den Hohenpriestern der Juden und dem Könige der Juden, welcher jetzt seine Lösung, seinen blutigen Abschluss findet, uns aufmerksam zu machen. „Offenbar," sagt Hengstenberg, „stehen die Hohenpriester der Juden in Beziehung zu dem Könige der Juden. Diese Beziehung weist auf das Motiv der Hohenpriester hin. Zwischen ihnen und Christo bestand ein Kampf auf Leben und Tod um die Herrschaft, vgl. 10, 8. Matth. 21, 38. 27, 18, wonach die Hohenpriester Jesum aus Neid überantworteten. In dieser Rivalität zwischen den Hohenpriestern der Juden und dem Könige der Juden wurzelte auch dieser Versuch der Ersteren, dem Letzteren die Ehre zu rauben, welche ihm durch die Aufschrift des Pilatus zugetheilt wurde." Sie sprechen zu ihm: *μὴ γράφε· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ᾽ ὅτι ἐκεῖνος εἶπε· βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων.* Sie betrachten das Schreiben des Landpflegers nicht als eine vollendete Thatsache, als abgeschlossen, sondern als etwas Unvollendetes und dadurch noch Abänderliches. Nur eine kleine Korrektur muthen sie ihm zu: er soll nur näher bestimmen, in welchem Sinne diese Worte: König der Juden, gemeint sind. Es soll klar und rund ausgesprochen werden, dass jener — dieses *ἐκεῖνος* legt die grosse Kluft zwischen den Sprechenden und dem Heiland recht klar vor Augen — diesen Titel sich lediglich selbst gegeben hat, dass er nach seiner Behauptung der König der Juden war, dass es aber dem Volke der Juden gar nicht in den Sinn gekommen ist, in ihm seinen König anzuerkennen. Es irritirt und chokirt sie an dem Titel die objektive Fassung, welche in den drei Hauptsprachen der Welt, welche hier in Betracht kommen, verkündet, dass der König der Juden in diesem Jesus von Nazareth erschienen und gekreuzigt worden sei; sie begehren, dass derselbe eine subjektive Färbung empfange, Jesum als Einen denuncire, welcher sich zu etwas gemacht habe, was er in Wahrheit nicht war. Eine Silbenstecherei kann man diesen Vorschlag der Hohenpriester nicht nennen: es handelt sich nicht um Worte, sondern um Thatsachen, um Realitäten; sie wollen, dass Pilatus durch die Inschrift bezeuge, dass Jesus aus Einbildung, aus Neid, aus todeswürdiger Herrschsucht auf den Titel *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* Ansprüche erhoben habe, während die vom Statthalter beliebte Fassung durch den eingelegten Protest der Hohenpriester jetzt erst recht den Sinn erhielt, dass dieser Jesus wirklich der König der Juden sei.

Was wird Pilatus thun? Was er geschrieben hat, das hat er nicht in der Absicht gethan, die königliche Herrlichkeit Christi in drei Sprachen der Welt zu proklamiren: Hengstenberg geht meiner Ansicht nach viel zu weit, wenn er ihn diese Worte: der Juden König, schreiben lässt, weil eine Stimme in seinem Herzen dafür sprach, dass er es wirklich sei. Wir weisen mit Steinmeyer diese Meinung ganz entschieden ab. Pilatus ist so tief nicht eingedrungen in die Erkenntniss und Erfahrung Jesu Christi: eine Ahnung, das haben wir gern zugegeben, ist ihm aufgegangen, dass dieser arme Mann aus Nazareth ein ganz besonderer Mensch ist, dass ein Geheimniss in ihm verborgen ist. Kein schwaches Glaubensbekenntniss sollte jener Titel sein, sondern ein scharfer Stachel, ein bitterer Hohn. Gut sagt Calvin: *usitatum quidem forte fuit titulos apponere, cum plecterentur malefici, ut poenae causa in exemplum omnibus nota esset. Atqui in Christo hoc extraordinarium est, quod sine ignominia titulus apponitur. Pilati enim consilium fuit, quo se oblique ulcisceretur de Judaeis, qui sua pervicacia iniustum*

de homine innoxio supplicium extorserant, totam gentem in Christi persona damnare. Ita Christo nullam proprii sceleris notam inurit. Verum longe altius prospexit Dei providentia, quae Pilati stylum gubernavit. Non venit quidem Pilato in mentem celebrare Christum, ut salutis auctorem et Dei Nazaraeum et regem electi populi: Deus tamen hoc evangelii praeconium nescienti quid scriberet dictavit. Lampe tritt dieser Ausführung im Namen sämmtlicher Ausleger mit den Worten bei: *interea ita Pilatus formulam concepit, ut Judaeis denuo vae faceret eorumque levitatem et crudelitatem iis exprobraret, quin omnem huius supplicii infamiam in totam Judaeorum gentem derivaret. — Non defuisse Pilato obscuram suspicionem, posse Jesum talem esse, qualem se praedicabat, supra iam visum est. Hanc suspicionem in scriptura tituli nondum exuisse, apparet. Et certe intercessit hic divina providentia, quae uti olim os Bileami et Caiaphae ita manum Pilati direxit. Credimus pie, Pilatum hunc titulum singulari quodam Dei instinctu scripsisse. Quare et plus in eo latet, quam ipse Pilatus intellexit. Erat revera Jesus in cruce pendens id omne, quod verba haec significare poterant.* Grosse Gefahr ist vorhanden, das können wir nicht in Abrede stellen, dass Pilatus die gewünschte Abänderung vornimmt. Er hat nicht aus dem Glauben heraus jene Worte geschrieben, sondern in der Absicht, die Hohenpriester aufzuziehen und zu verhöhnen: seine Absicht ist erreicht, sie bekunden es ja durch ihre Gegenwart, dass sein Hieb gesessen hat: warum soll er jetzt, da seine Rachelust befriedigt ist, nicht nachgeben? Hat er doch schon, wo es sich um Leben und Sterben handelte, ihrem Andringen keinen nachhaltigen Widerstand entgegengesetzt? Dieses Mal aber steht der Landpfleger seinen Mann: er lässt sich nichts abbitten, geschweige denn abtrotzen. Er hat sich selbst wiedergefunden, nachdem er in einer schwachen Stunde seine wahre Natur verleugnet hatte. Philo charakterisirt ihn *ad Caium, Mang. 2, 590:* ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπὴς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος. Nach kurzem Schwanken ist er wieder ganz er selbst: und je mehr er auf sich ergrimmt ist, dass er sich selbst untreu geworden war, desto schroffer, desto stahlhärter ist er jetzt. Er lässt sich auf keine Unterhandlungen ein: er schneidet Alles mit den kurzen, kraftvollen, schneidigen Worten ab: ὃ γέγραφα, γέγραφα und wendet ihnen damit den Rücken. Hat die Verdammung Jesu Christi zwischen Pontius Pilatus und dem Könige Herodes ein gutes Einvernehmen hergestellt, so bringt umgekehrt die Kreuzigung des Herrn den Pontius Pilatus und die Hohenpriester auf immer aus einander. Was die Antwort sagen will, ist klar: auf die bestimmteste Weise erklärt der Römer, dass es bei dem Geschriebenen bleibe, dass nichts in der Welt ihn bestimmen könne, auch nur einen Buchstaben in dem Titel zu ändern. Er hatte ganz das Recht auf seiner Seite: die Sentenz konnte nach römischen Rechtsgrundsätzen nicht mehr alterirt werden. Apuleius schreibt (Flor. 1, num. 9): *proconsulis tabella sententia est, quae semel lecta, neque augeri litera una, neque autem minui potest, sed utcunque recitata est, ita provinciae instrumento refertur,* und der Rechtsgelehrte Paullus erklärt: *de amplianda minuendave poena damnatorum post sententiam dictam sine principali auctoritate nihil est statuendum,* womit Ulpianus stimmt: *iudex, posteaquam semel dixit sententiam, iudex esse desinit et hoc iure utimur, ut iudex, qui semel vel pluris vel minoris condemnavit, amplius corrigere suam sententiam non possit, semel enim sive bene, sive male officio functus est.* Durfte an dem Urtheile nichts abgeän-

dert werden, so musste auch der *titulus*, welcher die *αἰτία τῆς θανατώσεως* angab, bleiben, wie er war. Doch hat der Richter sich vorher nicht über die Basis alles Rechtes hinweggesetzt, was hätte ihn gehindert, es in dieser Kleinigkeit auch zu thun! Er fragte nicht viel nach dem Rechte, er folgte nur seinem Herzen, und das sagte ihm: ändere kein Jota, kein Tüttelchen, du siehst ja, wie es sie wurmt, feire deinen Triumph, und lass' dich nicht wieder schwach finden, zeige den stolzen Römer! Lightfoot hat zu diesem Worte Parallelen aus den Rabbinen gesammelt: wir können aber damit nicht viel anfangen, denn der Römer ist bei diesen Meistern in Israel nicht in die Schule gegangen, um das Reden, das Rechtreden zu rechter Zeit zu lernen. Man verweist seit Grotius auf ein Diktum des grossen Spartaners Agesilaos, aber wenn man sich die Mühe nimmt, es an Ort und Stelle aufzusuchen, so findet man, dass auch von diesem Kriegshelden Pilatus die lakonische Art nicht entlehnt hat. Grotius schreibt: *Agesilaus apud Xenophontem ἀπεκρίνατο, ὅτι μεταγράψει μὲν οὐδέν, ὧν ἀπεγράψαντο*: allein Xenophon gibt die Antwort nicht in dieser knappen Form, sondern recht umständlich, er sagt nämlich hist. gr. 6, 3, 19: *ὁ δὲ Ἀγεσίλαος ἀπεκρίνατο, ὅτι μεταγράψει μὲν οὐδέν, ὧν τὸ πρῶτον ὤμοσάν τε καὶ ἀπεγράψαντο· εἰ μέντοι μὴ βούλοιντο ἐν ταῖς σπονδαῖς εἶναι, ἐξαλείφειν ἂν ἔφη, εἰ κελεύοιεν.* Das Wort des Landpflegers ist durch und durch original. Wir erkennen eine Fügung Gottes darin, dass Pilatus widerstand und die Inschrift so blieb, wie er sie ein Mal geschrieben hatte. Wir besitzen in dieser unveränderten Inschrift einen Schatz ohne Gleichen.

Die alten Väter sind mit ihrer allegorischen Auslegung immer schnell bei der Hand; es macht ihnen durchaus kein Bedenken, in Reden und Auslegungen auf die massloseste, ungerechtfertigteste Weise zu allegorisiren. Wer die Allegorien über die Kleidertheilung alle sammeln wollte, könnte ein schönes Quodlibet uns vortragen. Das sind noch ganz zahme und verständige Allegorien, wie wir sie z. B. bei Augustinus finden, welcher tract. 118, 4 sagt: *quaerat forte aliquis, quid significet, in tot partes vestimentorum facta divisio et de tunica illa sortitio? Quadripartita vestis domini Jesu Christi, quadripartitam figuravit eius ecclesiam, toto scilicet, qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam, et omnibus iisdem partibus aequaliter, id est concorditer distributam. Propter quod alibi dicit, missurum se angelos suos, ut colligant electos eius a quatuor ventis: quod quid est, nisi a quatuor partibus mundi, Oriente, Occidente, Aquilone et Meridie? Tunica vero illa sortita omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur.* Die Kreuzesinschrift in ihrem Wortlaute und in drei Sprachen erklären mit Recht alle Väter für hochbedeutsam: sie finden hierin ein Glaubensbekenntniss und eine Weissagung aus dem Munde eines Mannes, der nicht weiss, was er schreibt. Neben dem Kajaphas spielt Pilatus in der Passion die bedeutendste Rolle: der Eine ist der Leiter des Hohenrathes, der höchsten geistlichen, religiösen Behörde, der Andere der Inhaber der weltlichen Gewalt. Welche Gottesfügung! Kajaphas und Pilatus werden beide zu Propheten: dieser weissagt durch sein geschriebenes, jener durch sein im Zorn geredetes Wort. *O ineffabilem vim divinae operationis*, ruft Augustinus in dem 117ten Traktate zu Joh. § 5, *etiam in cordibus ignorantium! Nonne occulta vox quaedam Pilato intus quodam, si dici potest, clamoso silentio personabat, quod tanto ante in psalmorum litteris prophetatum est, ne corrumpas tituli inscriptionem? (Psalm. 56 et 57.) Ecce*

tituli inscriptionem non corrumpit: quod scripsit, scripsit. Ein so nüchterner, allem Allegorisiren so abholder Ausleger, wie Calvin, steht anbetend vor dieser unveränderten Inschrift still und spricht: *constantia vero Pilati divinae providentiae tribuenda est: neque enim dubium, quin eius animum variis modis tentaverint. Sciamus ergo divinitus fuisse retentum, ut inflexibilis maneret. Non cessit Pilatus sacerdotum precibus, nec se ab illis corrumpi sustinuit: at Deus per os eius testatus est, quam stabile sit filii sui regnum. Quodsi in Pilati scriptura maior ostensa fuit regni Christi firmitas, quam ut hostiam machinis concuti posset: quid de prophetarum testimoniis sentiendum, quorum ora et manus sibi Deus sacravit. Pilati quoque exemplum officii nostri nos admonet, ut constantes simus in tuenda veritate. Non retractat homo profanus, quod vere, licet sine mente et consilio, de Christo scripsit: quanto ergo dedecus, si minis vel periculis territi discedimus ab eius doctrinae professione, quam Deus cordibus nostris per spiritum suum obsignavit? Notandum praeterea est, quam exsecranda sit tyrannis papistica, quae plebem ab evangelii et totius scripturae lectione arcet. Pilatus homo reprobus et alioqui Satanae organum, arcano tamen instinctu destinatus fuit evangelii praeco, ut brevem eius summam tribus linguis vulgaret.* An einer anderen Stelle sagt er: *eodem arcano spiritus impulsu factum est, ut titulum publicaret triplici lingua. Neque enim credibile est, fuisse hoc ex communi usu, sed dominus hoc praeludio monstravit iam tempus instare, quo filii sui nomen ubique innotesceret.*

Gott der Herr waltet über dem Kreuze Christi und fängt jetzt schon an sein Wort (Joh. 13, 32): *καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν* zu erfüllen.

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,
Quo carne carnis conditor
Supensus est patibulo:

so sagt in seinem köstlichen *hymnus de passione Christi* der alte Venantius Honorius Clementianus Fortunatus. Ja, hier auf Golgotha erhebt sich jetzt das Panier des Kreuzes, welches die weltüberwindende Inschrift trägt: Jesus von Nazareth, der Juden König! *Littera scripta manet*, sagt ein heidnischer Dichter, wir setzen gern dieses Wort unter jenes Wort des heidnischen Statthalters, welches in den drei Hauptsprachen der damaligen Zeit der Welt ihren König verkündet.

Die Kriegsknechte, welche mit der Befestigung dieser weissagenden Inschrift ihr Werk vollbracht haben, setzen sich nun *ἐκεῖ*, dort auf der Richtstätte nieder und *ἐτήρουν αὐτόν*. Das war die Sitte, wie wir aus Petronius sat. 111 erfahren: *cum interim imperator provinciae latrones iussit crucibus adfigi, secundum illam eandem casulam, in qua recens cadaver matrona deflebat. Proxima ergo nocte, quum miles, qui cruces servabat, ne quis ad sepulturam corpora detraheret, notasset etc.*

26. Der verspottete Christus und der Schächer.

Matth. 27, 39—44.

Die aber vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe (40) und sprachen: der du den Tempel Gottes zerbrichst und bauest ihn in drei Tagen, hilf dir selber! Wenn du Gottes Sohn bist, so steig herab vom Kreuz! (41) Dessgleichen auch die Hohenpriester spotteten sein sammt den Schriftgelehrten und Aeltesten und sprachen: (42) Andern hat er geholfen und kann ihm selber nicht helfen! Wenn er der König Israels ist, so steige er nun vom Kreuz, so wollen wir ihm glauben! (43) Er hat Gott vertraut, der erlöse ihn nun, hat er Lust zu ihm, denn er hat gesagt: ich bin Gottes Sohn!

Mark. 15, 29—32.

Und die vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Pfui, der du den Tempel zerbrichst und baust ihn in drei Tagen, (30) hilf dir selbst und steige herab vom Kreuze! (31) Desselbigen gleichen die Hohenpriester verspotteten ihn unter einander sammt den Schriftgelehrten und sprachen: Er hat Andern geholfen und kann sich selbst nicht helfen! (32) Der Christus, der König Israels, steige nun vom Kreuze, dass wir sehen und glauben!

Luk. 23, 35—37, 39—43.

Und das Volk stand und sah zu. Es spotteten aber auch die Obersten und sprachen: er hat Andern geholfen, er helfe ihm selber, wenn er ist Christus, der Auserwählte Gottes! (36) Es verspotteten ihn auch die Kriegsknechte, traten zu ihm und brachten ihm Essig (37) und sprachen: bist du der Juden König, so hilf dir selber!

His circumstantiis, so beginnt Calvin seine Besprechung, *magnum inest pondus, nam ante oculos nobis ponitur extrema filii Dei exinanitio, quo melius appareat, quanti illi constiterit salus nostra: simulque reputantes nos omnibus, quas sustinuit poenis, iure esse obnoxios, magis ac magis incitemur ad poenitentiam. Nam in hoc spectaculo palam nobis Deus fecit, quam misera sit nostra conditio, si nobis deesset redemptor. Caeterum quaecunque in se pertulit Christus, ad levationem nostram referri debent. Hoc certe omnibus tormentis certamen fuit durius, quod omnes quasi a Deo proiectum ac desertum probris et contumeliis vexarunt. Ideoque David psalmo (22, 7), Christi personam gerens, hoc praecipue in suis malis deplorat. Et certe nihil est, quod atrocius vulneret pias mentes, quam dum impii, ad labefactandam fidem ipsorum, exprobrant Dei auxilio et gratia destitui. Haec est dura illa persequutio, qua Paulus (Gal. 4, 29) dicit, vexatum fuisse Isaac ab Ismael: non quod gladio et vi armata in eum saeviret, sed quia Dei gratiam subsannans, tentaret eius fidem subvertere. Porro has tentationes perpessus est David primum, deinde Christus ipse, ne sua novitate nos hodie nimium terreant. Neque enim umquam deerunt impii, qui nostris miseriis insultent. Et hoc est sollenne Satanae artificium, quoties non adest nobis Deus pro voto, sed auxilium suum paulisper occultat, obiicere, nos frustra sperasse, quasi irrita sit eius promissio.*

Nur die Synoptiker reden von dieser Verspottung des Herrn am Kreuze; Baur, auch noch Keim behaupten, Johannes schweige davon, weil in sein Programm, wonach mit der Kreuzigung die Erhöhung, das ὑψοῦσθαι des Heilandes, beginne, ein solcher Auftritt nicht hineinpasse. Ich kann nicht einsehen, warum diese Scene nicht hineinpassen soll. Ist es denn nicht eine Erhöhung, eine Verklärung Christi durch Gott den Vater —

und nur von einer solchen spricht der vierte Evangelist und durchaus nicht von einem Akte, der von Menschen vollzogen wird — wenn er durch diese, jedes edle, fromme Gefühl mit Abscheu erfüllenden Spott- und Hohnreden den Mann der Schmerzen als denjenigen uns darstellt, an welchem die Weissagungen des Alten Testamentes in die buchstäblichste Erfüllung gehen? Calvin weist nur auf eine Stelle aus den Psalmen, wir können noch auf Jesaja 53, 2 f. unsere Betrachtung lenken. Zeigt sich nicht darin auch die Erhöhung und Verklärung Jesu, dass diese Verspottung ihn weder zum Zorne, noch zu einem Missbrauche seiner allmächtigen Kraft und Gottheit zu seinem eigenen Nutzen reizt, dass er das, was seine Feinde ihm zumuthen, wirklich thut, aber freilich in einer ganz anderen Weise, denn von dem Kreuze steigt er herab zu seiner Zeit und hilft sich selbst, indem er am dritten Tage aufersteht von den Todten, wie er ja auch den Tempel dadurch eben am dritten Tage wieder aufbaut, welchen sie mit frevelnden Händen zerstört haben? Es bedurfte nur einer kleinen Wendung, einer richtigen Beleuchtung, und aller Spott und Hohn glitt von dem Herrn ab und fiel lediglich auf die zurück, welche nicht wussten, was sie sprachen. Andere Gründe müssen den Johannes bestimmt haben, über diese Vorgänge hinwegzugehen: sie sind bekannt der Gemeinde der Gläubigen aus den Evangelien seiner Vorgänger, aber eine Scene hat er zu berichten, welche die Andern bei Seite gelassen haben, und er kann nicht schnell genug zu derselben kommen, welche jetzt noch, nachdem viele Jahrzehnte dahingegangen sind, sein Herz in die tiefste Bewegung versetzt. Lukas fasst sich auch im Vergleiche mit Matthäus und Markus auffallend kurz: wir irren uns wohl nicht, wenn wir den Grund darin finden, dass er für das, was zwischen Jesus und den beiden Schächern sich zutrug, wovon jene beiden schweigen, ein grösseres Interesse hat.

Von einer lange andauernden Verspottung des Gekreuzigten erzählen die Synoptiker. Das gemeine Volk, die Obersten, ja, wenn Lukas, was wir später untersuchen wollen, im Rechte ist, auch die römischen Kriegsknechte lassen ihre Galle und ihr Gift wider den Erlöser aus.

Lukas schreibt: *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν, ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες — σὺν αὐτοῖς*, was der *textus receptus* noch enthält, ist besser zu streichen, da es in den Codices Vaticanus, Ephraemi und Cantabrigiensis nicht gelesen wird — *λέγοντες; ἄλλους ἔσωσε, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός.* Es ist die Frage, wie dieses Volk dort auf Golgotha steht, wie es zuschaut, wie es anschaut: ob wir ein theilnahmvolles Dastehen, ein mitleidvolles Zu- und Anschauen, oder ein gleichgültiges Stehen und Sehen, oder gar ein feindseliges Sichverhalten dieser Menschen anzunehmen haben. Ist dieser *λαός* sympathisch, apathisch oder antipathisch zu denken? Wenn die *lectio recepta* berechtigt wäre, würden wir keine Wahl haben: das Benehmen der *ἄρχοντες* gäbe uns ja dann den erwünschten Aufschluss. Sollte aber aus dem *δὲ καί* nicht etwas sich ergeben? Meyer und Keil behaupten, es beziehe sich bloss auf *ἐξεμυκτήριζον*, wir stellen das nicht in Abrede, aber wenn der Evangelist sagt, dass aber auch die Obersten die Nase rümpften, so müssen — das *καί* besteht darauf — solche schon da sein und erwähnt worden sein, welche dasselbe oder etwas Aehnliches gethan haben. Ich kann daher weder denen beipflichten, welche mit Godet behaupten, dass dieses Volk durchaus nicht feindselig dastehe, sondern zu dem Spott der Obersten und Kriegsknechte

einen wirksamen Kontrast bilde, und so in diesem λαός schon die erkennen, welche nach Luk. 23, 48 später, als der Tod Christi eingetreten ist, sich an die Brust schlagen, noch denen, welche mit Meyer ein blosses neugieriges Gaffen hier angezeigt finden. Dieses Volk schaute mit innerer Befriedigung, mit Behagen und Lust den Gekreuzigten an: es wird somit durch diese Leute das Wort des Psalmes 22, 17 erfüllt, welches die 70 genau so wiedergibt: *αὐτοὶ δὲ κατενόησαν καὶ ἐπεῖδόν με.* Matthäus und Markus sprechen nicht von dem Volke, welches auf Golgotha längere Zeit stehend verharrte, sondern nur von den Leuten, welche vorübergingen an der Schädelstätte. *Οἱ δὲ* — Markus knüpft einfach mit einem *καὶ οἱ* an — *παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν* sagen beide übereinstimmend. Wir lassen den älteren Exegeten ihr Vergnügen: diese *παραπορευόμενοι* reizen allerdings mächtig zur Allegorie, denn *παραπορεύεσθαι* ist ja gleich *παραβαίνειν* und zu diesem Verbum lässt sich leicht *τὸν νόμον* ergänzen und so ist ja das wunderliche Spiel fertig: das Vorübergehen erklärt sie gleich als Uebertreter des Gesetzes Gottes und charakterisirt sie als arge, grobe Sünder. Wir denken uns dieses *παραπορεύεσθαι* aber auch nicht so, wie Gerhard und Andere wollen, dass diese Leute nämlich aus Jerusalem herausgewallfahrtet seien, um an dem Manne der Schmerzen ihre Augen zu weiden. Wir würden dann *ἐκπορευόμενοι* hier lesen und wenn diese aus der Stadt, um dieses Schauspiel zu geniessen, sich herausbegeben hatten, werden sie auch nicht an dem Kreuze nur vorübergegangen sein, sie sind dann sicher an dasselbe herangetreten und haben längere Zeit sich dort aufgehalten. Oder sollen wir von Lange uns einreden lassen, dass diese Leute auf der Schädelstätte Umzüge gehalten und vor dem gekreuzigten Könige der Juden, in Reih und Glied vorüberziehend, ihre spöttischen Verbeugungen und Kniefälle gemacht haben? Das Einfachste ist es, diese *παραπορευόμενοι* mit Paulus, Fritzsche, Kühnöl, Meyer u. A. als solche zu fassen, welche an der Richtstätte auf einem Wege zufällig vorübergingen. Dass man in der alten Welt diese Stätten an solchen Punkten wählte, wo möglichst Viele schauen konnten, was da geschah oder geschehen war, dass man vornehmlich an den Strassen die Kreuze aufpflanzte, habe ich früher schon nachgewiesen. Fritzsche und de Wette sind auch dieser Ansicht; allein sie finden in dieser Angabe einen Widerspruch mit dem von den Synoptikern — wir setzen hinzu: auch von Johannes — festgehaltenen Todestage Christi. An dem ersten Ostertage, an dem fünfzehnten Nisan, ist nach den Evangelisten der Heiland gekreuzigt worden: aber dieses Vorübergehen soll mit dem Festtage sich nicht vereinigen lassen. Wie so? Durfte man an Sabbaths- und Festtagen überhaupt nicht vor das Thor der Stadt gehen? De Wette sagt: in Geschäften seien sie vorübergegangen und Werke seien verpönt an Feiertagen. Letzteres ist wahr, aber ist das Erstere auch richtig? Woher weiss dieser Theologe, dass diese Menschen von der Arbeit heimkehrten? Nirgends ist dieses angedeutet: diese Vorübergehenden waren theils zur Kurzweil, theils in andern erlaubten Absichten unterwegs. Man denke doch nur daran, dass das Passafest da ist, welches so viele Gäste und Pilgrime nach Jerusalem gelockt hat, dass draussen vor den Thoren eine neue Zeltstadt steht. Diese Leute legen durch ihr Vorübergehen deutlich an den Tag, dass sie nur ein sehr geringes, vorübergehendes Interesse an dem Gekreuzigten nehmen: *multi ne stare quidem dignabantur*, schreibt Bengel ganz richtig.

Aber wenn sie auch mehr indifferent sind, so können sie es sich doch nicht versagen, wenn auch nur im Vorübergehen wider Jesus sich zu erklären. Die von ihnen, welche von ihm noch nichts vernommen haben sollten, lesen aus der Inschrift, was es mit ihm auf sich hat, und erfahren von den Dastehenden noch Mehreres. Matthäus und Markus sagen, sie hätten den Herrn gelästert und das Haupt über ihn geschüttelt; sie wollen damit wohl nicht gerade sagen, dass jeder Vorübergehende erst das Eine und dann das Andere gethan habe, sondern wohl auch das, dass die Einen das und die Andern jenes thaten. Blasphemien stiessen sie wider Christus aus: Blasphemien sind freche, lästerliche Reden wider Gott und alles Heilige; die Evangelisten beurtheilen also mit diesem gewählten Worte die Reden dieser Leute; was sie redeten, erfahren wir nur zum Theile aus dem Folgenden, wo einzelne Blasphemien des Heiligen Gottes angegeben werden. Dabei schüttelten sie ihr Haupt. Das *κινεῖν τὴν κεφαλήν* ist eine Geberde, welche bei allen Völkern ohne Kommentar verstanden wird, wie anderer Seits auch das Nicken mit dem Kopfe eine Zeichensprache ist, welche der Gebildete wie der Barbar kennt. Wie das Nicken die Geberde des Bejahens ist, so ist das Schütteln die des Verneinens; Bengel sagt desshalb: *gestus non agnoscentis aliquid.* In dem Alten Testamente wird das Kopfschütteln vielfach erwähnt. Die Ausleger fahren meist mit Bynaeus zu schnell zu und erklären diese Geberde für ein Zeichen des Unwillens, des Hohns, der Schadenfreude. Man kann so nicht ein für alle Mal die Bedeutung dieser Handlung bestimmen: eine Verneinung ist immer darin enthalten, der Zusammenhang aber entscheidet einzig und allein darüber, ob diese Verneinung mit Unwillen, mit Hohn oder Schadenfreude an den Tag gelegt wird. So zu Psalm 22, 8 Hupfeld, Hengstenberg, Delitzsch vor allen Dingen. Es ist nichts, das ist, was durch das Kopfschütteln pantomimisch ausgesprochen wird. Hiob 16, 4. Sirach 12, 18 scheint mir das Kopfschütteln nur zu besagen: ich trage Bedenken, dich für den noch anzusehen, für welchen ich dich bis hierher gehalten habe; ich werde irre an dir. Jeremias 18, 16 ist es der Ausdruck der Verwunderung: spöttisch wird aber dasselbe 2 Kön. 19, 21. Jesaj. 37, 22. Klagel. 2, 15. Sir. 13, 8 und 9. Psalm 22, 8, 44, 15 und 109, 25 zu fassen sein. Was soll es hier bedeuten? Keil möchte es hier bloss als Zeichen des Unwillens nehmen: allein wollten sie damit bloss ihren Unwillen an den Tag legen, so ist nicht zu begreifen, wie sie zu Blasphemien sich fortreissen liessen. Da das Kopfschütteln mit solchen gotteslästerlichen Reden verbunden war, muss dieses Schütteln mit dem Haupte einen stärkeren Affekt, eine feindseligere, gehässigere Gesinnung verrathen. Ich sehe daher in diesem Gestus auch nicht mit Paulus theils Unwillen und theils Spott, Hohn und Schadenfreude, sondern halte wie Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, Bleek, Meyer leidenschaftliche Schadenfreude hier am Orte. Wie die Tochter Jerusalems voll Verachtung dem Sanherib nachschaut, welcher unverrichteter Sache von der Stadt Gottes nach schweren Verlusten wieder abziehen muss, und spottend ihr Haupt über ihn schüttelt und damit gleichsam ihm nachruft: was ist aus deinem Drohen und Lästern geworden! Nichts ist es mit dir und nichts ist es mit Allen, welche wider den Heiligen in Israel sich erheben! so höhnen auch diese Kopfschüttler Jesum, mit dem es nun aus ist, und drücken damit ihre Freude aus, dass es mit ihm so ein Ende genommen hat. Nichts ist es mit ihm und so ist es Recht, denn zu Nichts müssen Alle

werden, welche in masslosem Ehrgeize, in gottvergessenem Hochmuthe Gott gleich sein wollen.

Einige Lästerreden theilen uns Matthäus und Markus mit. Markus ist kürzer: er lässt diese Vorüberziehenden sprechen: *οὐά, ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτὸν καὶ κατάβα ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.* Matthäus ist genauer, nach ihm höhnten sie: *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.* Was die Redaktion bei Markus anlangt, so ist die Partikel *οὐά*, welches nur dieses einzige Mal in dem Neuen Testamente uns begegnet, das lateinische *vah*, welches nicht mit dem bekannten *vae (victis)* zu verwechseln ist. Bengel sagt sehr gut: *interiectio et acclamatio, admirandi vim habens, ut copiose docet Franc. Bernardinus Ferrarius lib. 3 de acclam. vet. cap. 15. Hoc loco admirandi vim cum ironia habet.* So ist es: der Römer rief sein *vah*, cf. Dio Cassius 63, 20, Arrian. Epict. 3, 23, 34, wenn er sein höchstes Erstaunen ausdrücken wollte: dass sich Ironie, Schadenfreude, Hohn in dieses Erstaunen eindrängt, zeigt die damit eingeleitete Rede. Das in diese *οὐά* ausbrechende Erstaunen legt die Vermuthung nahe, dass diese Vorübergehenden von dem, was seit gestern Abend in Jerusalem sich zugetragen hatte, noch keine Kunde empfangen hatten, dass sie jetzt das erste Wort davon vernahmen. Ihre Verwunderung ist um so grösser, das *vah* um so gerechtfertigter. Wir müssen dann freilich annehmen, dass sie in aller Eile von solchen, welche von jenen Vorgängen genauer unterrichtet waren, auf der Stelle die nöthigen Aufschlüsse darüber erhalten hatten, wie solches alles zugegangen war. Schwierigkeiten hat diese Annahme nicht: denn die Verurtheilung und Hinrichtung Christi musste ein ungeheures Aufsehen machen, eine Menge Volkes auch aus der Stadt nach Golgotha hinauslocken; Einer theilte, wie es jetzt bei ähnlichen Aufläufen noch zu geschehen pflegt, in fliegender Eile dem Andern mit, was er wusste. Diese Vorübergehenden höhnen nämlich den Gekreuzigten so, dass sie offenbar Mittheilung erhalten haben, was die Zeugen wider ihn in der Gerichtssitzung des Hohenrathes eidlich ausgesagt haben. Sie reden ja Christus mit den bezeichnenden Worten an: *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν.* Wie konnten sie ihn mit diesen Worten spottend und verhöhnend anreden? Hatte er in den letzten Tagen erst das Wort gesprochen, auf welches diese Anrede zurückgreift? Jahre sind seitdem vergangen: die falschen Zeugen haben in den Vorrathskammern ihres Gedächtnisses dieses Wort, welches Jesus auf dem ersten Osterfeste während seiner öffentlichen Thätigkeit geredet hat, erst aufgestöbert, da sie sonst nichts fanden, dessen sie ihn hätten zeihen können. Sie mussten von solchen also, welche von jenem entscheidenden Verhöre eine genaue Wissenschaft hatten, unterrichtet worden sein. Das, was sie so eben gehört hatten, bestimmte sie, Jesus gar nicht mit seinem Namen, oder mit dem Titel, den man zum Spotte an sein Kreuz befestigt hatte, anzureden, sondern *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν*! Winer bemerkt S. 122, dass das Partizipium, artikulirt zu einem Hauptworte als Apposition beigebracht, oder als Vokativ, gleichsam als Apposition zu einem gedachten *σύ* gesetzt, zuweilen Spott oder Unwillen ausdrücke und eine Eigenschaft hervorhebe, auf die mit Spott oder Unwillen hingewiesen werde. „Oefters haben nun die Ausleger griechischer Schriftsteller dem Artikel selbst eine verspottende Kraft zugeschrieben (*articulus irrisioni inservit*, Valcken. Eurip. Phoen. 1637. Markland, Eurip.

Suppl. 110. Stallbaum, Plato, Euthyphr. p. 12 und Apol. p. 70), da doch dieselbe nur in dem Gedanken und dessen besonderer Hervorhebung liegt." cf. Röm. 2, 1. Das Partizip des Präsens wird, wie wir von Winer S. 316 weiter belehrt werden, durch den hinzugesetzten Artikel nicht selten ganz substantivisch und schliesst dann, zu einem Nomen geworden, jede Zeitbestimmung aus. Meyer verweist zu Matth. 27, 40 auf seine Bemerkung zu Matth. 23, 37, aber jene Bemerkung passt hier nicht. Dort soll sicher, was er behauptet, durch *ἡ ἀποκτείνουσα* bei *Ἱερουσαλήμ* das ständige Verhalten, das Gewohnheitsmässige, das Konstante bezeichnet werden, kann Christus aber als der beständige, fortwährende Zerstörer des Tempels charakterisirt werden? Oder wollen diese Blasphemisten ihm vorhalten, dass er sich unausgesetzt mit dem Gedanken des Tempelabbruches getragen habe? Das Partizip des Präsens schliesst jede Zeitbestimmung aus: sie nennen den Gekreuzigten einen Tempelbrecher, weil sie gehört haben, er habe ein Mal gesagt: ich kann den Tempel abbrechen und in drei Tagen denselben wieder bauen. So aber hat der Heiland nicht gesprochen, so haben die Zeugen nur sein Wort fälschlich vor dem Hohenrathe wiedergegeben: wir erhalten hier also eine Bestätigung unserer Vermuthung, dass diese Menschen solche Vorwürfe dem Gekreuzigten nicht machen aus dem, was sie selbst aus seinem Munde gehört haben, sondern aus dem, was Andere über ihn ihnen erst mitgetheilt hatten. Er, welcher sich vermessen hat, den Tempel in Jerusalem niederzulegen und innerhalb dreier Tage wieder vollständig aufzuführen, er, welcher sich damit eine Wunderkraft, Gottes Allmacht beigelegt hat, erweise nun, was es damit auf sich hat! Er zeige sich als den Allmächtigen, zerreisse seine Bande, schüttele die Nägel aus seinen Händen und Füssen, steige (*κατάβα*, mit welcher Imperativform die eben so gebildete *ἀνάβα* Apoc. 4, 1 zu vergleichen, ist eine seltene, aber auch im klassischen Griechisch nicht unerhörte Form, cf. Eurip. Electr. 113. Aristoph. Achar. 262 und Vesp. 979. Winer 73) von dem Kreuze herab und rette sein Leben, das mit dem Tode bedroht ist! Matthäus ist ausführlicher und kunstvoller, er baut zwei schöne, harmonische Sätze, was seltsamer Weise Fritzsche nicht gesehen hat und desshalb mit dem Vorschlage kommt, vor *εἰ υἱὸς εἶ* nicht ein Kolon, sondern nur ein Komma zu setzen, so dass dieser Konditionalsatz nun auf beide Imperative *σῶσον* und *κατάβηθι* sich beziehe. Der Parallelismus beider Sätze ist aber so offenbar, dass man nur de Wette, Meyer, Keil u. A. beitreten kann, welche von Fritzsches Interpunktion nichts wissen wollen. Dem *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν* entspricht in dem zweiten Satze: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*, wie dem ersten Imperative *σῶσον σεαυτόν* der zweite *κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ*. Ein *hic est Rhodus, hic salta* rufen diese Vorübergehenden dem Herrn am Kreuze spöttisch zu: er soll jetzt mit der That beweisen, dass ihm Wunderkräfte zur Verfügung stehen und die Gottessohnschaft eigne. Erst soll er die Probe als der Wundermann bestehen, das ist ja auch das Erste gewesen, welches man ihm zum Vorwurfe machte, dass er sich vermessen habe, in drei Tagen den Tempel zu bauen: hernach die Probe als Gottes Sohn, denn schliesslich hat man ja über ihn, weil er sich für Gottes Sohn erklärte, den Stab gebrochen. Zu der ersten Zumuthung, in welcher Bengel allzu spitzfindig in dem *σῶσον* noch einen Hohn auf den Jesusnamen findet (*proscindunt nomen Jesu: mox nomen filii Dei: et nomen regium*), bemerkt Calvin vortrefflich: *vanitatis arguunt Christi*

doctrinam, quia virtutem, quam sibi asseruit, nunc, dum necesse est, re ipsa non ostendat. Atqui nisi mente et iudicio eos privasset maledicendi libido, paulo post illis conspicua fuisset eius sententiae veritas. Dixerat Christus: destruite templum hoc, et triduo suscitabo ipsum. Nunc inter ruinae principia praecocem triumphum agentes, tridui moram non expectant. Talis est impiorum contra omnes Dei filios insolentia, dum praetextu crucis spem futurae vitae illis praecidere conantur. Ubi, inquiunt, illa est immortalis gloria, quam homines stulte creduli iactant? cum iaceant fere ignobiles et despecti, alii tenuiter victitent, alii sub continuis languoribus aegre animam trahant, alii per fugas et exsilia iactentur, alii in carceribus tabescant, alii combusti in cinerem redigantur. Sic eos excoecat praesens externi hominis nostri corruptio, ut spem futurae vitae renovationis vanam et ridiculam esse fingant. Nobis autem exspectandum est promissi aedificii maturum tempus, nec indigne ferendum, si nunc crucifigimur cum Christo, ut resurrectionis eius postea simus consortes. Jesus hält sein Wort; was er verheissen hat, das führt er auch hinaus: man darf aber sein Wort nicht verdrehen, nichts dazu setzen, nichts davon thun und man muss warten auf die Zeit, die er zur Erfüllung festgesetzt hat. Auch darauf, dass sich der Gekreuzigte als den Sohn Gottes bekannt hat, nehmen diese Lästerer, von welchen sicher die Allermeisten nicht wussten, was sie thaten, Rücksicht: sie fordern von ihm, er solle dadurch seine Gottessohnschaft beweisen, dass er ihrem kategorischen Imperative: *κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* auf der Stelle nachkomme. Diejenigen Ausleger, welche dieses *υἱὸς θεοῦ* sonst nur für identisch mit Gottes Liebling nehmen und darin nicht eine wesentliche Bezeichnung des Herrn anerkennen, bleiben sich, wie wir an Grotius schon sehen, auch hier gleich. Wie der Teufel in der Wüste darauf, dass Jesus die spezifische Würde des Sohnes Gottes sich beilegt, die Forderung gründete, dass er aus Steinen Brot mache, so verlangen diese hier zum Beweise und Zeugniss, dass er das sei, was er, wie sie vernommen hatten, von sich aussage, er solle ein Kraftwunder thun und von dem Kreuze herabsteigen, wie er vorher auf dasselbe hinaufgestiegen sei. Auf welcher tiefen Stufe der Gotteserkenntniss stehen doch diese Lästerer: welch ein *testimonium paupertatis* in den höchsten Gütern stellen sie sich selbst aus! Dass der spezifische Unterschied der heidnischen und der jüdischen Theologie, der natürlichen und der geoffenbarten Religion, darin besteht, dass die Heiden in dem göttlichen Wesen vornehmlich die Macht anstaunen und verehren, der Israelit aber in dem göttlichen Wesen den Heiligen und Gerechten fürchtet und anbetet, scheinen sie gar nicht zu wissen. Die Götter der Heiden sind Naturkräfte, potenzirte natürliche Menschen, der Gott Israels ist ein ethisches Wesen. Diese Juden aber stellen sich selbst auf den heidnischen Standpunkt: der Heiland soll sich als Gottes Sohn legitimiren nicht durch seine sittlichen, sondern durch seine physischen Eigenschaften! Nur für äussere Kraftentwicklung und augenfällige Machtentfaltung haben sie Auge und Verstand, für innere Hoheit, für sittliche Würde gebricht ihnen jeder Sinn! *Tale a Christo*, sagt Calvin, *potentiae suae documentum exigunt impii, ut se filium Dei probando filius Dei esse desinat. Hac lege induerat carnem humanam et in mundum descenderat, ut sacrificio mortis suae reconciliaret homines Deo patri. Ergo ut filium Dei praestaret, necesse habuit in cruce pendere. Nunc reprobi isti sibi loco filii Dei fore negant redemptorem, nisi a cruce descendens mandato Patris re-*

nuntiet ac, scelerum expiatione valere iussa, personam sibi divinitus impositam exuat. Nos vero hinc discamus, fidem nostram confirmare, quod filius Dei salutis nostrae gratia cruci affixus manere voluit, donec tum saevissimis carnis tormentis, tum horrendis spiritus angustiis et morte ipsa defunctus esset.

Wie die Mitglieder des Synedriums, diese vornehmen, gebildeten und feinen Menschen, sich nicht schämten, den Verurtheilten mit roher Gewalt zu misshandeln, so tragen sie jetzt auch kein Bedenken, bei der Verspottung und Verhöhnung des Gekreuzigten mit dem gemeinen Volke gemeinschaftliche Sache zu machen. Es scheint aber von ihnen dieser Akt nicht in Scene gesetzt worden zu sein: sie treten erst ein, nachdem die Vorübergehenden, der Herr *Omnes*, mit Luther zu reden, ihnen vorausgegangen waren. Sie hatten anfänglich wohl vor, ihre Würde zu wahren und sich durch Schimpf- und Spottreden nicht selbst zu erniedrigen, aber ihre guten Vorsätze vergassen sie bald. Vielleicht wollten sie auch erst abwarten, was die zu Pilatus hingezogene Gesandtschaft für einen Bescheid hinsichtlich des Kreuztitels zurückbringe: da ihre Wünsche nicht in Erfüllung gegangen waren, erbosten sie sich und betheiligten sich nun in hervorragender Weise an der Beschimpfung Christi. Die Vorübergehenden schüttelten die Häupter, sie, die *ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμματέων*, wie Markus und Matthäus sagen, welcher letztere noch hinzufügt: *καὶ πρεσβυτέρων*, oder die *οἱ ἄρχοντες*, wie Lukas kurz und bündig spricht, liessen es auch nicht an deutlich sprechenden Geberden fehlen. Lukas bemerkt ausdrücklich von ihnen: *ἐξεμυκτήριζον*. Noch ein Mal finden wir bei ihm Ev. 16, 14 diesen Ausdruck, welcher sonst im Neuen Testamente nicht mehr angetroffen wird. Die 70 hat ihn, cf. Psalm 2, 4. 22, 7: wie auch das *simplex μυκτηρίζειν* Jerem. 20, 7: sie übersetzt damit לָעֵג. Der Grieche kennt dieses Wort und diese Geberde: der Römer spricht dafür: *suspendere aliquem* oder *aliquid naso adunco*, cf. Horat. Sat. 1, 6, 5. 2, 8, 64. Der lateinische Ausdruck lässt auf das, was bei diesem *μυκτηρίζειν* mit dieser Nase gemacht wird, rathen. Dieses Naserümpfen ist bei den alten Völkern ein Zeichen des Spottes, des Hohnes, vgl. nur aus dem Alten Testamente ausser den oben angeführten Stellen noch 2 Sam. 19, 21 und 3 Esra 1, 51. Matthäus und Markus sagen dafür, dass sie *ἐμπαίζοντες* und zwar, wie Markus noch hinzufügt, *πρὸς ἀλλήλους* gesprochen hätten. Denn wie Fritzsche, de Wette, Meyer, Keil schon bemerken, gehört dieses *πρὸς ἀλλήλους* nicht zu *ἔλεγον*, von welchem es der Evangelist getrennt hat. Spottend, mit dem Manne der Schmerzen wie thörichte, ungezogene Kinder *πρὸς ἀλλήλους*, unter einander ihren Scherz und Muthwillen treibend, sprechen sie, natürlich nicht leise, Einer zu dem Andern, in's Ohr, was sie für Spott und Hohn auf der Zunge haben, sondern laut, dass das Volk es hören und merken kann, dass sie nicht umsonst die *ἄρχοντες* sind, sondern auch in diesem Stücke ihnen über sind, und dass der Gekreuzigte jedes Wort vernehmen soll, obschon sie von ihm meist nur in der dritten Person reden. Matthäus referirt am Ausführlichsten: er berührt sich sehr nahe mit Markus und Lukas, hat aber auch solches, was ihm ganz eigenthümlich ist. *Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι*, so heben sie nach ihm an, damit stimmt Lukas: *ἄλλους ἔσωσε, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ θεοῦ ἐκλεκτός*. Auch diese Obersten und Meister in Israel, denn Schriftgelehrte befinden sich ja in beträchtlicher Anzahl unter ihnen,

haben kein Verständniss, sie unterscheiden sich von dem geringen Volke nur durch einen besseren äusseren Schliff und eine raffinirtere Bosheit. Sie haben keinen Sinn für sittliche Grösse und Erhabenheit: sie können nicht begreifen, dass jemand, welcher Anderen geholfen hat, darauf verzichtet, sich selbst zu helfen, sie denken als eingefleischte Egoisten, dass man sich zuerst selbst helfen muss, und ziehen daraus, dass Jesus sich selbst nicht hilft, den Schluss, dass er überhaupt den Anderen auch nicht geholfen habe, dass seine Wunder und Zeichen, durch welche er so Vielen in Jerusalem und dem ganzen Lande geholfen hat, nichts anders seien, als Spiegelfechtereien, als geschickte Taschenspielereien, als professionsmässige Gaukeleien. Kühnöl trifft nicht das Richtige, wenn er dieses ἄλλους ἔσωσε überträgt *salvare voluit;* nein, nicht auf Pläne, welche der Gekreuzigte geschmiedet, und Hoffnungen, welche er erweckt hat, nicht auf zukünftige Dinge spielen diese Spötter an, sondern — sie reden ja auch im Aoriste — in die vergangenen Tage blicken sie zurück, in denen das Gerücht von seinen Wunderthaten das ganze Land erfüllte. Chrysostomus hat hier schon das Einzigrichtige gesehen, Theophylactus, Euthymius und die späteren Exegeten folgen fast ohne Ausnahme. Die Wunder Christi ziehen sie mit diesem Worte in Zweifel: *non agnoscunt*, sagt Gerhard, *quod ex divina virtute alios ex morbis et morte liberaverit, sed ex eo, quod se ipsum hoc tempore liberare nequeat, colligere volunt, omnia ipsius miracula fuisse nudas praestigias, detrahere conantur prioribus signis* (im Grundtext *hom. 87:* τὰ πρότερα σημεῖα ἐντεῦθεν ἐπιχειροῦντες διαβάλλειν), *inquit Chrysostomus. Hoc enim dicere volunt, quia se ipsum non potest servare, ideo nec alios servavit, sed fallacibus praestigiis eisdem illusit.* Sicher ist dieses besser, als mit Origenes *(victi virtutibus ante gestis ab eo, com. ser. in Matth. 132)*, Ambrosius *(etiam nolentes confitentur scribae et Pharisaei, quod alios salvos fecerit)* und Calvin anzunehmen, dass sie an jenen Wundern nicht rütteln, sondern ihn jetzt nur für dieser Wunderkräfte beraubt erachten. Dieser sagt: *haec vero minime excusabilis ingratitudo fuit, quod praesenti Christi humiliatione offensi omnia, quae prius ante ipsorum oculos ediderat, miracula nihili aestimant. Fatentur cum alios servasse: qua virtute? aut quo medio? cur saltem hac in parte non venerantur manifestum Dei opus? Porro quia maligne suffocant, imo quantum in se est exstinguere conantur Dei lucem, quae in miraculis fulgebat, indigni sunt, qui de crucis infirmitate recte iudicent.* Nichts deutet darauf hin, dass diese Obersten des Volkes einen zeitweiligen Verlust der Wundermacht bei Christus annehmen, sie führen seine Wunderwerke auch nicht auf die kräftige Hülfe des Beelzebub zurück: sie sind offenbar der Ansicht jetzt, wo er nackt und bloss, verrathen und verkauft am Kreuze hange und nicht loskommen könne, leuchte jedem ein, dass er ein Marktschreier, ein Magier, ein Goet gewesen. Während Matthäus die Hohenpriester gleich höhnen lässt, dass Jesus sich selbst nicht retten könne, fordern sie ihn nach Lukas auf: σωσάτω ἑαυτόν: und diese Zumuthung verstärken sie noch durch den bedeutungsvollen Zusatz: εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός. Sie beschwören gewisser Massen den Gekreuzigten, wenn er das ist, was er von sich aussagt, nun einen Thatbeweis für die Wahrheit seines Selbstzeugnisses abzulegen: bei seiner messianischen Würde, wie bei seiner spezifischen Stellung zu dem allerhöchsten Gotte fassen sie ihn an, denn ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός wird nicht, wie Grotius noch annimmt, Jesus zum zweiten Male als den Messias kennzeichnen sollen,

sondern eine Würde ihm beilegen, welche über die des Messias noch hinausgeht. Wir dürfen uns wohl der Stelle bei Lukas 9, 35 als eines authentischen Schlüssels bedienen, denn dort wird nicht mit dem *textus receptus* zu lesen sein: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,* sondern mit Tischendorf: *ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος.* Christus heisst der *ἐκλελεγμένος*, wie er Joh. 1, 14 der *μονογενὴς παρὰ πατρός* genannt wird. Es ist der, welchen der Vater sich von Ewigkeit her als seinen Sohn auserwählt und darum aus seinem Wesen hat geboren werden lassen. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist nicht ein Akt, welcher in einem dunkeln Triebe irgend eines Bythos, eines naturalistischen Abgrundes, einer spiritualistischen Substanz, einer Art von Natur in der Gottheit seinen letzten Grund hat und einen nothwendigen Durchgangspunkt in dem Prozesse der Gottheit zur Personbildung, zum Sichbewusstwerden abgibt, sondern wie das Wesen Gottes ein *ens a se existens* und *per se subsistens* ist, wie in Gott der Wille als das Erste zu setzen ist, so ist auch bei der Zeugung des Sohnes durch den Vater der Wille des Vaters, nicht ohne Sohn zu sein, so zu sagen der Mutterschoss des Sohnes. Diese Herausforderung Jesu *qua* Christus und Gottes Geliebter sich zu helfen, finden wir in der zweiten Blasphemie bei Matthäus wieder, denn die Hohenpriester fahren fort: *εἰ βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστι, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσομεν*, so liest der *textus receptus* auf Grund des Vaticanus, *πιστεύσωμεν* aber Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, *πιστεύομεν* endlich Lachmann und Meyer auf Grund des Alexandrinus, *ἐπ' αὐτῷ* oder *αὐτῷ*, welche Lesarten gleich gut bezeugt sind. Da aber Matthäus sonst, wie Schulz schon richtig bemerkt, *πιστεύειν* nicht mit *ἐπί τινι* verbindet, so möchte gerade diese Lesart hier vorzuziehen sein, da der Abschreiber in Versuchung kommen konnte, eine Gleichförmigkeit herzustellen, und er nicht durch Reminiscenzen aus früherer Arbeit irregeleitet wurde. Die Entscheidung über *πιστεύσομεν*, *πιστεύσωμεν* oder *πιστεύομεν* ist schwer zu treffen: alle drei Formen passen in den Zusammenhang der Rede. Die erste Lesart würde aussagen, was sie sodann sicher thun werden; die zweite würde nicht diese gewisse Zukunft verkünden, sondern nur eine Aussicht eröffnen, einen Entschluss als wahrscheinlich andeuten; die dritte würde so bestimmt, als es nur geschehen kann, angeben, dass sie auf der Stelle ohne allen Widerspruch sich ihm anschliessen. Der Konjunktiv des Aoristes ist am Wenigsten verheissend und da diese Leute Jesum so bitter, wie sie es nur fertig bringen können, verspotten wollen, ist er, da er hinter dem *πιστεύσομεν* und *πιστεύομεν* weit zurückbleibt, am Leichtesten Preis zu geben. Präsens oder Futurum? Ich greife lieber zu dem Futurum, sollten denn diese Hohenpriester auch nicht im Entferntesten an die Möglichkeit denken, dass der bei seiner höchsten Würde beschworene Herr vom Kreuze herabsteigt? Ein Hinterthürchen sich aufzuhalten, war für jeden Fall gerathener, dann konnten sie ja, wenn er ihren Spott zu Nichte machte, ihn wieder verspotten, dass sie nämlich ihr Versprechen zu einer Zeit, welche sie später ein Mal festzusetzen belieben würden, einzulösen gesonnen seien. Die Inschrift, welche über dem Haupte Christi angebracht ist, veranlasst diese Spötter, von ihm als dem Könige Israels zu sprechen. Es ist nicht zu übersehen, dass sie nicht den Titel *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, sondern *ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ* gebrauchen. Pilatus bezeichnet das Volk Gottes als Heide, die Griechen und Römer hatten sich gewöhnt, die Israeliten *οἱ Ἰουδαῖοι* zu nennen: der theokra-

tische, heilige Name lautet anders, diesen bringen sie jetzt zu Ehren. Der Satz bei Matthäus: εἰ βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστι deckt sich ganz genau mit den Worten bei Markus: ὁ Χριστός, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Diese Nominative sind auf keinen Fall als Vokative zu nehmen, denn der Imperativ καταβάτω steht in der dritten Person. Er, der da Christus sich rufen liess, er, der als dieser Christus prätendirte, der König Israels zu sein, er steige, um zu beweisen, dass er es ist, vom Kreuze herab und sie wollen es ihm lohnen! Πιστεύσομεν, wir werden glauben ἐπ' αὐτῷ. Wie in dem Neuen Testamente die beiden Formeln erscheinen: βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα, vgl. Matth. 28, 19, und βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι, Act, 2, 38, so wird πιστεύειν auch verschieden konstruirt. Wenn es nicht mit dem blossen Dativ verbunden wird, steht entweder εἰς oder ἐπί τινι dabei. Es prägt sich eine verschiedene Anschauung darin aus; entweder wird der Glaube als eine Bewegung nach einem Ziele hin, als ein Streben zu Gott, oder als ein Ruhen auf etwas, als ein Sichgründen auf Gott gedacht. Wie hier ist πιστεύειν mit ἐπί τινι verbunden Röm. 9, 33. 10, 11. 1 Tim. 1, 16 u. ö. Bei Markus betonen die Spötter noch besonders, dass sie erst sehen, mit ihren Sinnen sich überzeugen wollen; sie gehören also zu jenen, über welche der Heiland klagt: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Joh. 4, 48. Calvin wirft diesen spottenden Hohenpriestern und Schriftgelehrten ihren Unverstand vor. *Non enim regem amplecti ipsos decebat, nisi qualis descriptus erat a prophetis: atqui diserte Jesaias et Zacharias Christum deformem, afflictum, damnatum, et maledictum, exanimem, pauperem et contemptum inducunt, antequam regale solium conscendat. Praepostere ergo Judaei dissimilem appetunt, quem agnoscant pro rege: quia sic testantur sibi minime cordi esse regem, quem se daturum pollicitus erat dominus. Nos vero contra (ut solide in Christum recumbat nostra fides) fulturam in eius cruce quaeramus, neque enim aliter rex Israel legitimus censeri posset nisi impletis redemptoris partibus. Atque hinc colligimus, quam exitiale sit, post speculationes nostras vagando a Dei verbo discedere. Nam quia Judaei regem imaginati sunt, quem illis suus sensus dictabat, Christum crucifixum respuerunt, quia in ipsum credere absurdum putabant: nobis vero haec optima et summa credendi ratio, quia crucis ignominiae sponte causa nostra se subiecit.* Leo hatte dem Reformator schon den Weg gebahnt: er sagt in seinem vierten Sermone über die *passio Christi: de quo erroris fonte, Judaei, de quo invidiarum lacu talium blasphemiarum venena potastis? Quis vobis magister tradidit, quae doctrina persuasit, quod illum regem Israel, illum Dei filium credere deberetis, qui se crucifigi non sineret, aut a confixione clavorum liberum excuteret. Non hoc vobis legis mysteria, non paschalis observantiae sacramenta, nec ulla umquam prophetarum ora cecinerunt. Ipse enim per Esaiam 50, 6 loquitur: dorsum meum dedi ad flagella, maxillas meas ad palmas, faciem autem meam non averti a confusione sputorum. Ipse per David, dederunt, inquit, Psalm. 69, 22, in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto. Et iterum, Psalm. 22, 17 sq.: circumdederunt me canes multi, concilium malignantium obsedit. Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et suspexerunt me, diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem. Et ne sceleris tantum vestri videatur ordo praedictus, nulla autem potentia praenunciata crucifixi, non*

quidem legistis, dominus descendit de cruce, sed legistis, dominus regnavit a ligno. Psalm. 96, 10 et 12.

Jesus hat aber nicht bloss von sich gesagt, dass er der Christus, also der König Israels sei, sondern auch mehr denn ein Mal bezeugt und zuletzt gar vor dem Hohenrathe beschworen, er sei der Sohn Gottes. Das hat seine Richter am Meisten empört; diess wollen sie ihm nicht ungestraft dahingehen lassen, sie tränken es ihm ein mit den Worten, welche Matthäus allein überliefert: *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν αὐτόν, εἰ θέλει αὐτόν· εἶπε γάρ· ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός.* Bengel lässt uns die Wahl, ob *εἶπε γὰρ κτλ.* eine Bemerkung des Evangelisten, oder ein Stück aus der Spottrede sind. Ich weiss nicht, wie er dazu kommt: soll der Evangelist es wirklich für nothwendig halten, uns noch besonders zu benachrichtigen, dass Christus erklärt hat, der Sohn Gottes zu sein? Albern wäre diese Notiz und um so alberner, als in den vorhergehenden Worten, welche doch erklärt werden sollen, gar nicht bestimmt der Gekreuzigte als der Sohn Gottes verhöhnt wird. Die Synedristen, denen das Selbstzeugniss Christi noch in den Ohren klingt, sprechen hier; sie wollen begründen, warum Gott nicht ferne bleiben dürfe mit seiner Hülfe. Die Kritik nimmt an diesem Worte schweren Anstoss und lässt es den Evangelisten den Sprechern willkürlich in den Mund legen. Es klingt ja nicht bloss an Psalm 22, 9 an, sondern greift unbedingt auf jenen Vers zurück, welchen die 70 übersetzt: *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν.* Man sagt, diese schriftkundigen Männer hätten sich gehütet, diese Worte aus dem Psalme aufzugreifen, in welchem ein verfolgter Gerechter dem Herrn, seinem Gotte, sein Leid klagt. Sie hätten sich ja dann dadurch, dass sie in diese Rede eintraten, selbst als die gottlosen Verfolger eines Gerechten gebrandmarkt. Es ist aber erstens die Frage, ob diese Spötter sich des Umstandes bewusst waren, dass ebenso jene Rotte von Bösewichtern einst gesprochen hatte; es ist sehr gut möglich, dass sie von dieser wunderbaren Uebereinstimmung gar nichts merkten. Aber selbst, wenn sie ein Wissen davon hatten, ja selbst wenn sie aus dem Psalme diese Worte entlehnten, so brauchten sie kein Bedenken zu haben, mit jenen Leuten zu sprechen, denn der Schluss von dem Ergehen auf den sittlichen Werth stand, wie Steinmeyer sehr richtig bemerkt, den Israeliten trotz so manches zurechtweisenden Wortes der Psalmisten und Propheten unerschüttert fest. Wir erkennen mit den älteren Auslegern insgesammt, zu welchen selbst Meyer sich gesellt, eine wunderbare Leitung Gottes an: die Spötter müssen dadurch, dass sie die Worte jener Spötter zu den ihrigen machen, sich selbst das Urtheil sprechen. Gut bemerkt Hase: „möglich, dass die bestimmten Worte erst von der christlichen Ueberlieferung den Feinden Jesu in den Mund gelegt sind; doch wär's nicht das erste Mal, dass einer einen andern zu schmähen meint, und das Wort kehrt seine Spitze gegen ihn selbst.“ Auf Gott hat Jesus, wie sie recht gut wissen, seine Zuversicht und seine Hoffnung gesetzt: er hat nie Fleisch zu seinem Arme gemacht, nie Menschen um ihren Beistand angegangen. Wie er die Sorgenvollen auf die Vögel unter dem Himmel und auf die Lilien des Feldes hingewiesen hat, so hat er auch sich ganz und gar in die Hand seines Gottes befohlen und sich nicht gesorgt. Wo ist aber jetzt sein Gott? Kann Gott den im Stiche lassen, an welchem er Wohlgefallen hat, welchem er wohlwill? Das *θέλειν* hier entspricht wie auch in der 70 dem

חָפֵץ, Und muss Gott ihn nicht kennen wollen, zu ihm sich nicht bekennen? Hat er, der Mann am Kreuze, nicht laut verkündigt, er sei der Sohn Gottes? Ihren Unglauben an die Gottessohnschaft des Heilandes sprechen sie offen aus, sie schliessen aus den Leiden desselben, dass er nicht der Sohn Gottes ist, denn unbegreiflich ist es ihnen, wie Gott seinen Sohn leiden lassen könne. Sie sind nicht im Stande, sich die Leidensgestalt und die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes zusammenzureimen. Chrysostomus apostrophirt diese Hohenpriester nicht übel (hom. 87 in Matth.) so: *ὦ μιαροὶ καὶ παμμίαροι. Τί δὲ οἱ προφῆται οὐκ ἦσαν προφῆται, οὐδὲ οἱ δίκαιοι δίκαιοι, ἐπειδὴ αὐτοὺς οὐκ ἐξήρπασε τῶν κινδύνων ὁ θεός; Ἀλλὰ μὴν ἦσαν καὶ αὐτοὶ πάσχοντες. Τί οὖν ἴσον τῆς ἀνοίας ὑμῶν γένοιτ' ἄν; Εἰ γὰρ ἐκείνων οὐκ ἐλυμήνατο παρ' ὑμῖν τὴν δόξαν ἡ τῶν κινδύνων ἐπαγωγή, ἀλλ' ἦσαν προφῆται καὶ πάσχοντες ἅπερ ἔπασχον· πολλῷ μᾶλλον ἐπὶ τούτου οὐκ ἔχρην ὑμᾶς σκανδαλίζεσθαι καὶ δι' ὧν ἐποίησε, καὶ δι' ὧν εἶπεν ἀεὶ διορθωσαμένου ταύτην ὑμῶν τὴν ὑπόνοιαν.* Wer erst in den Vorhöfen des Hauses Gottes steht, kann sich nur daran ärgern, dass der Gerechte so viel leiden muss, und desshalb ziehen so Viele aus diesen Vorhöfen, in welchen sie sich eingefunden hatten, wieder hinaus: wir erfahren aus den Psalmen, wie auch Assaph schier über diesen Stein des Anstosses gestrauchelt wäre. Ein Mann von so reicher Erfahrung, wie Calvin, bemerkt zu dieser Stelle: *hoc acerrimum tentationis telum habet Satan, dum fingit Deum nostri esse oblitum, quia non mature et in ipso articulo succurrat. Nam quum advigilet Deus in suorum salutem, nec tantum opportune illis spem ferat, sed etiam praeveniat ipsorum necessitatem (quemadmodum passim docet scriptura), videtur minime diligere, quos non iuvat. Hac igitur dialectica nos in desperationem abducit, frustra nos confidere de amore Dei, ubi palam eius auxilium non apparet. Et quemadmodum hoc genus fallaciae suggerit mentibus nostris, ita subornat suos ministros, qui salutem nostram a Deo proditam esse et abiectam arguant; quia auxilium suum differt. Ergo hoc argumentum tanquam vitiosum repudiare convenit, non amari a Deo quos videtur ad tempus deserere: imo nihil magis absurdum est, quam ad singulos temporis articulos restringere eius amorem. Deus quidem se liberatorem nobis fore promisit: verum si quando ad mala nostra conniveat, mora patienter ferenda est. Quare fidei naturae contrarium est, urgere adverbium* n u n c, *quos cruce et rebus adversis ad obedientiam erudit et ad preces nominisque sui invocationem sollicitat.*

Lukas verknüpft mit dieser Verhöhnung des Gekreuzigten durch sein Volk eine Verhöhnung durch die heidnischen Kriegsknechte. Er erzählt weiter: *ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι καὶ ὄξος προσφέροντες αὐτῷ καὶ λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν.* Matthäus und Markus berichten, dass, nachdem der Herr den Ruf: Eli, Eli, lama! ausgestossen habe, Johannes aber, dass nach seinem Worte: mich dürstet, ihm ein Schwamm, in Essig getränkt, gereicht worden sei, wobei nach den beiden Synoptikern einige Spötter wieder laut wurden. Augustinus selbst kombinirt, die meisten Exegeten und Lebensbeschreiber Jesu folgen ihm ohne Bedenken: ich halte es aber lieber mit Gerhard, Bengel, Kühnöl, Meyer, Hengstenberg und finde hier bei Lukas ein ganz besonderes Vorkommniss an richtiger Stelle erwähnt. Soll der dritte Evangelist diese Tränkung hier falsch angebracht haben? Das, was die rohen Kriegsleute thun, passt trefflich in diesen Zusammenhang. Sie haben vor-

her in der Statthalterei den Erlöser schon verspottet: sollten sie, da das gemeine Volk und die Obersten selbst ihr grausames Spiel mit dem Manne der Schmerzen treiben, ganz gleichgültig, ganz theilnahmlos dasitzen? Wer kennt nicht die Macht des bösen Beispiels, wer weiss nicht, wie der Spott ansteckt? Und weiter. Wer einmal seinen Spott getrieben hat, kann, wenn er auch schon verstummt ist, es nicht lassen, wenn Andere wieder anfangen, mit den Wölfen zu heulen. Schnell ist er wieder dabei und zwar als der Aergsten Einer. Den König der Juden verspotten diese Leute, wir werden damit in eine Zeit gewiesen, wo dieses Thema spottend durchgenommen wurde. Bei jener späteren Tränkung hören wir auch nichts mehr von einer Aufforderung an den Gekreuzigten, sich selbst zu helfen; da heisst es nur: wartet, ob Elias kommt. Jesus ist da nach dem Urtheile der Soldaten nicht mehr im Stande, sich selber zu helfen, sein Ende ist gekommen, selbst, wenn man ihn vom Kreuze abnähme, wäre er unrettbar verloren: jetzt ist es so weit noch nicht mit ihm gekommen, wenn er vom Kreuze loskommen könnte, wäre ihm noch zu helfen. Wir meinen, alle Zeichen deuten darauf, dass das, was Lukas an diesem Orte eingeflochten hat, auch hierher gehört. Die Kriegsknechte nahen sich dem Kreuze Christi mit einer Gabe, fast scheint es, als wollten sie dem Judenkönige, nicht grade, was Lange meint, eins zutrinken, aber doch, wie Godet vermuthet, einen Becher kredenzen als seine Mundschenken. *Ὄξος* bringen sie herbei; wir verstehen unter diesem Essig den schlechten, sauren Soldatenwein, die *posca*, von welcher wir bei römischen Schriftstellern, cf. Plautus, Mil. 3, 2, 23. Plinius, h. n. 27, 4, 12. Suetonius, Vitell. 12. Vegetius, de re vet. 2, 48, 8 u. s. w., erfahren. Lukas sagt nicht, dass sie Jesum damit getränkt, sondern nur, dass sie dieses Getränk vor ihn hingebracht hätten: wir dürfen daher, wohl mit Gerhard, Meyer u. A. annehmen, dass sie ihm diesen Trank, welcher, so schlecht als er auch war, dem Gekreuzigten, bei welchem allgemach der brennende Durst sich schon eingefunden haben musste, doch ein Labetrank gewesen wäre, hinhalten, aber nicht reichen, damit sein Verlangen nach irgend einer Erquickung recht gereizt werde. Hengstenberg, Keil u. A. sind anderer Ansicht, nach ihnen haben diese rohen Kriegsknechte Jesum wirklich mit ihrem sauren Soldatenweine oder mit jenem mit Myrrhen angesetzten Betäubungstranke erfrischt: allein sollte der Heiland jetzt schon jenen Myrrhenwein angenommen haben, welchen er vor nicht allzu langer Zeit erst verschmäht hatte, und sollten die Leute mit dem Weine wirklich bis an seinen Mund gekommen sein? Wir hören nichts davon, dass sie eine Leiter ansetzten, um ihm die Labe zum Munde zu führen, ebenso wenig, dass sie nach irgend einem Stocke, einem Schwamme oder Tuche sich umthun, dass sie, vor ihm stehend, seine Lippen ihm netzen können. Man nehme dazu, dass der Evangelist dieses ganze Gebahren der Henkersknechte als ein *ἐμπαίζειν* charakterisirt: soll dieses, wie Hengstenberg, v. Hofmann, Keil wollen, bloss in den Reden bestanden haben, mit welchen sie diesen essigsauren Wein ihm zu trinken gaben? Lukas findet das *ἐμπαίζειν* sowohl in dem *προςφέρειν*, als in dem *λέγειν* derselben, denn er schreibt: *ἐνέπαιζον αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προςερχόμενοι καὶ ὄξος προςφέροντες αὐτῷ καὶ λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν.* Darnach haben wir kein Recht, die Verspottung nur auf die Worte dieser Leute zu beschränken, sie äusserte sich wie in ihren Worten, so in ihren Thaten: wir meinen,

dass hiermit unsere Auffassung sich am Besten verträgt. Den Judenkönig hatten diese Menschen schon in dem Prätorium verspottet: einen schäbigen Purpurmantel hatten sie ihm über den zerfleischten Rücken geworfen, eine Dornenkrone auf das Haupt gedrückt und als Szepter ein Rohr in die Hand gegeben, dann waren sie herangetreten, hatten vor ihm sich geneigt, verbeugt und mit Backenstreichen ihm gehuldigt. In diesem rohen Spiele fahren sie jetzt fort: den König der Juden wollen sie in dem Gekreuzigten weiter verhöhnen. Wie kann das, wenn sie Wein herzubringen, anders geschehen, wenn sie nicht ganz aus der Rolle fallen wollen, als dass sie wie die ersten Würdenträger seines Reiches sich, den Kredenzbecher in der Hand, ihm nahen? Viele Ausleger glauben, dass die Ueberschrift am Kreuze sie erst darauf gebracht habe, den Judenkönig zu verspotten; das ist entschieden nicht richtig, denn ehe der Titel geschrieben war, haben sie in dem Heiland dem Könige der Juden schon einen Possen spielen wollen.

Mit Recht machen die alten Väter bereits auf die unbeschreibliche Geduld des Herrn am Kreuze aufmerksam; auch vergessen sie nicht, darauf hinzuweisen, dass eben dadurch, dass er nicht ungeduldig vom Kreuze herabstieg, um sich zu helfen, sondern gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, sein Triumph hernach desto herrlicher wurde. Gregorius M. sagt in hom. 21: *qui si de cruce tunc descenderet, nimirum insultantibus cedens, virtutem nobis patientiae non demonstraret. Sed exspectavit paululum, toleravit opprobria, irrisiones sustinuit, servavit patientiam, distulit admirationem: et qui de cruce descendere noluit, de sepulcro surrexit. Plus igitur fuit de sepulcro resurgere, quam de cruce descendere. Plus fuit mortem resurgendo destruere, quam vitam descendendo servare. Sed cum Judaei hunc ad insultationes suas de cruce descendere minime cernerent, cum morientem viderent, eum se vicisse crediderunt, nomen illius se quasi exstinxisse gavisi sunt. Sed ecce de morte nomen eius per mundum crevit, ex quo hoc infidelis turba exstinxisse se credidit: et quem gaudebat occisum, dolet mortuum, quia hunc ad suam gloriam cognoscit pervenisse per poenam.* Die Synoptiker nehmen aber auch offenbar um desswillen an dieser Verspottung Christi ein so lebhaftes Interesse, weil sie in ihr eine wunderbar genaue Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen, von Jesaja 53, 2 ff. und vornehmlich von Psalm 22 erkennen. Das Volk, die Hohenpriester, die römischen Kriegsknechte rathschlagen wider den Herrn und seinen Gesalbten, aber der im Himmel wohnet, lachet und spottet ihrer. Er macht ihren Spott zum Gespötte und zeigt seinem Sohne und uns, dass er, der Verspottete und Verhöhnte, Lob und Ehre empfängt, dass er, der sein Leben in den Tod gibt, die Starken zum Raube hat.

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.
(44) Dessgleichen schmähten ihn auch die Räuber, die mit ihm gekreuzigt waren.	(32 b) Und die mit ihm gekreuzigt waren, schmähten ihn.	(39) Aber der Uebelthäter Einer, die da gehenkt waren, lästerte ihn und sprach: bist du nicht der Christus? Hilf dir selbst und uns! (40) Da antwortete der Andere, strafte ihn und sprach: nicht einmal fürchtest du dich vor Gott, der du doch in gleicher Verdammniss bist! (41) Und zwar sind

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.
		wir billig drinnen, denn wir empfangen, was unsre Thaten werth sind; dieser aber hat nichts Ungeschicktes gehandelt. (42) Und sprach zu Jesus: gedenke an mich, wenn du in deinem Reiche kommen wirst! (43) Und Jesus sprach zu ihm: wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.

Eine Differenz besteht zwischen den Berichten der beiden ersten Evangelisten und des Lukas: nach jenen lästerten beide Räuber, in deren Mitte Jesus an das Kreuz geschlagen worden war, nach dem Letzteren aber nur Einer von ihnen. Die alten Väter haben diese Verschiedenheit schon bemerkt und sie auf zwei verschiedenen Wegen beseitigen wollen. Origenes sagt in *com. ser. 133*: *conveniens ergo est, ut inprimis quidem ambo latrones intelligantur dominum blasphemasse, post hoc autem unum ex iis conversum esse et credidisse tractantem apud se ipsum de his miraculis, quae audiebat facta ab eo: forsitan autem et videns conversionem aëris et tenebras fieri insuetas et non sicut fieri frequenter solebant.* Ihm folgen Ambrosius, Cyrillus, Hieronymus, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, von den Neueren aber Zeger, Wolf, Bengel, Oosterzee, Lange. Augustinus nimmt keine solche plötzliche Bekehrung des Schächers an, sondern findet hier eine *enallage* des *Numerus.* Er bemerkt *de cons. evv. 3, 53: intelligamus Matthaeum et Marcum, breviter perstringentes hunc locum, pluralem numerum pro singulari posuisse: sicut in epistola ad Hebraeos legimus pluraliter dictum: clauserunt ora leonum, cum solus Daniel significari intelligatur, et pluraliter dictum: secti sunt, cum de solo Isaia tradatur (11, 33 et 37).* Mit Augustinus halten es Beda, Calvin, Beza, Grotius, Bynaeus, Kühnöl, Ebrard, Stier, Hengstenberg, Keil u. A. Ich glaube nicht, dass der von Augustinus vorgeschlagene Weg zu empfehlen ist, obgleich er gerade in der neueren Zeit von Vielen betreten worden ist. Wir könnten die generische Fassung von *λῃσταί* uns allenfalls gefallen lassen, wenn nicht der bestimmte Artikel dabei stände und nicht vorher von zwei *λῃσταί* die Rede gewesen wäre, welche mit dem Heilande gekreuzigt wurden. Wird von den Evangelisten erzählt, dass d i e Räuber gelästert haben, so lässt sich keinen Augenblick daran zweifeln, dass es eben jene gewesen sind, welche mit Jesus gehenkt worden waren. Wie soll in aller Welt *οἱ λῃσταί* generisch genommen werden können? Ist es möglich, dass ein Mann mit gesundem Verstande schreiben kann: die Vorübergehenden, die Hohenpriester und Räuber lästerten? Wo befinden sich diese Letzteren? Bilden sie ausser jenen Vorübergehenden und Hohenpriestern einen besonderen Stand? Werden sie aus den Vorübergehenden und Hohenpriestern etwa als die Schlimmsten herausgehoben? Wie steht es mit der Auskunft, welche Origenes schon gegeben hat? Befriedigt sie in keiner Weise, so dass man sich genöthigt sieht, mit Fritzsche, de Wette, Winer, Meyer u. A. zu sagen, dass der dritte Evangelist hier aus einer ganz eigenthümlichen Quelle geschöpft habe, welche er bei seinen genauen Nachforschungen (1, 3) glücklich

entdeckt hatte? Ist es unerhört, dass Einer, welcher vor wenigen Augenblicken, vor einer halben Stunde, höchstens vor einer Stunde Lästerreden ausgestossen hat, anderen Sinnes wird und sich bekehrt von Grund seines Herzens? Bengel, jener reichgesegnete Gottesmann, welcher nicht bloss an seinem Büchertische in der heiligen Schrift nach den Geheimnissen Gottes forschte, sondern auch durch seinen Verkehr mit allerlei Volk den Geheimnissen Gottes nachging, wie sie jetzt noch in dem inneren Leben, in der Herzensleitung, in der Bekehrung, in der Wiedergeburt sich offenbaren, bemerkt: *nonnulli amplificationis causa pluralem pro singulari positum existimant et latronem conversum excipiunt. atqui in re tam horribili non videtur synecdoche locum habuisse. Nec desunt exempla hominum, qui inter dira et lenta supplicia et blasphemi fuerant et conversi sunt.* Lange macht noch darauf aufmerksam, dass Matthäus und Markus für das, was die beiden Räuber gemeinsam thaten, nicht den starken Ausdruck gebrauchen, welches sich Lukas bedient, um das, was jener verstockte Missethäter that, zu melden: während dieser Letztere von dem Einen erzählt, *ἐβλασφήμει αὐτόν*, sagen jene beiden übereinstimmend von Beiden: *ὠνείδιζον αὐτόν.* Ich glaube nicht, dass Meyer, Keim u. A. im Rechte sind, wenn sie diese Wahrnehmung Langes ohne Weiteres abweisen: auffallend ist es doch, dass jene beiden Evangelisten, die (Matth. V. 39 und Mark. V. 29) von dem Blasphemiren der Vorübergehenden sprechen, hier ein Wort setzen, welches durchaus nicht mit jenem Worte an Stärke sich messen kann. Zwischen Schelten und Schimpfen einer Seits und Lästern anderer Seits ist doch noch ein grosser Abstand. Sollte Lange nicht das Richtige getroffen haben mit seiner Bemerkung, dass jene beiden Evangelisten dieses mildere Wort gewählt haben, um darunter die Reden beider Gekreuzigten, wie verschieden sie auch waren, befassen zu können? Die Hauptsache ist und bleibt, ob solch ein jäher Wechsel, solch eine rasche, in dem Laufe einer Stunde sich vollziehende Verneuerung des Sinnes unerhört ist? Lassen sich Parallelen, auch nur annähernde Parallelen beibringen, so haben wir keinen Grund, hier auf verschiedene Quellen zurückzugreifen, denn keine Frage ist, dass das Bild des Mannes, der keine Gestalt noch Schöne hatte, welches jetzt aus dem Spiegel des Wortes der Evangelien uns vor das Auge tritt, an wirksamer Kraft hinter dem Bilde zurückbleibt, welches die unmittelbare Anschauung dort auf Golgotha genoss. Wie das geschriebene, das gedruckte Wort dem gehörten, unmittelbar aus dem Munde des Redenden empfangenen Worte nachsteht, so ist es auch mit der That, welche wir mit unseren Augen schauen, und der, welche wir erst durch den Mund von Zeugen kennen lernen. Ich finde kein Bedenken, mich den ältesten Kirchenvätern anzuschliessen, welche in ihren Zeiten, in welchen die Geister so heftig auf einander platzten, vielfach solche plötzliche Bekehrungen erlebt hatten — man denke nur an so manche Märtyrergeschichte, welche recht vor die Augen rückt, dass das Blut der Blutzeugen der Same der Kirche ist: wie oft ist es nicht vorgekommen, dass die, welche die treuen Jünger und Jüngerinnen Christi in ausgesuchtester Weise gefoltert hatten, sofort zum Christenglauben sich bekannten! —

Matthäus schreibt: *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συσταυρωθέντες αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.* Wie das *τὸ αὐτό* zu fassen ist, streiten sich die Gelehrten. Die Vulgata, Luther nehmen es adverbiell, ihnen schliessen die meisten Ausleger sich an, wie de Wette, Bleek u. A. mit Verweis auf Phil. 2, 18.

Fritzsche protestirte schon dagegen: er findet hier eine concise Darstellung *pro: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ ἐποίουν καὶ ὠνείδιζον αὐτόν, idem vero etiam latrones fecerunt, nempe ei conviciati sunt.* Er verweist auf Phil. 3, 14 und Lucianus, Harmon. c. 2: *ἐναπέπνευσε τῷ αὐλῷ καὶ ἀστεφάνωτος ἐν τῇ σκηνῇ ἀπέθανε, τὸ αὐτὸ καὶ πρῶτον καὶ ὕστατον αὐλήσας ἐν Διονυσίοις.* Allein einer solchen Ergänzung bedarf es gar nicht: Meyer weist nach, dass auch in dem klassischen Griechisch *ὀνειδίζειν* mit einem doppelten Akkusative (dem der Person und dem der Sache) verbunden wird, so lesen wir in Sophocles Oed. Colon. 1006: *τοσαῦτ' ὀνειδίζεις με.* Beides ist nun möglich, *τὸ αὐτό* kann Objekt sein, aber auch adverbiell gemeint sein. Als Objektsakkusativ möchte ich es nicht fassen, nicht sowohl um desswillen, weil es dann nicht mehr möglich ist, *ὀνειδίζειν* in einem anderen Sinne als *βλασφημεῖν* zu nehmen, sondern um desswillen vielmehr, dass wir damit den Parallelismus Preis geben würden. Matthäus hat zuerst von den Blasphemien der Vorübergehenden gehandelt, hieran knüpft er noch die Notiz, dass die Hohenpriester und die Mitgekreuzigten den Heiland auch nicht in Ruhe gelassen hätten. Dem *ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς* entspricht hier das *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταί*: mir scheint dieser Parallelismus so evident zu sein, dass man sich keinen Augenblick besinnen kann, *τὸ δὲ αὐτό* gleich *ὁμοίως δέ* zu verstehen. Jene beiden Räuber also schmähten den gekreuzigten Erlöser. Es wird uns von alten Schriftstellern mehrfach berichtet, dass die Hingerichteten und von Todesqualen Gemarterten sich nicht ruhig verhielten, sondern in ihren Martern schmähten und schimpften, tobten und wütheten. So erzählt Justinus *hist. 22, 7: adeo ut (Bomilcar) de summa cruce veluti de tribunali in Poenorum scelera concionaretur etc. haec cum in maxima populi concione vociferatus esset, exspiravit,* und Josephus b. j. 4, 6, 1: *ἀναιρούμενος* (Niger, den die zelotischen Terroristen zu Jerusalem hinrichteten) *τιμωροὺς Ῥωμαίους ἐπηράσατο* und Seneca schreibt *dialog. 7, 19, 3: crederem illis hoc vacare, nisi quidam ex patibulo suos spectatores conspuerent.* Diese beiden Gekreuzigten wenden sich nicht gegen die, welche sie an das Kreuz geschlagen hatten, sondern gegen den, der mit ihnen an das Kreuz geschlagen worden war. Was veranlasst sie dazu? Hatte Jesus ihnen etwas zu Leide gethan? Möglich ist es, dass sie ihre Todesschmerzen dadurch zu vergessen suchten, dass sie mit den Anderen gemeinsame Sache machten wider den Heiland: es kommen ja genug Fälle vor, dass ein Mensch, von wüthenden Schmerzen gepackt und der Unmöglichkeit, ihnen sich zu entziehen, sich bewusst, gegen den ersten besten Gegenstand, wenn es auch ein Stein, ein Stock, irgend ein Geräth ist, sich kehrt und an ihm seine Wuth auslässt. Ach, der Mensch ist nur zu oft einer Bestie gleich, welche sich nicht eher beruhigen kann, bis sie sich ausgetobt hat. Aber auffallend ist und bleibt es doch, dass sie an dem Mitgekreuzigten ihren Muth kühlen; waren doch die, welche sie ergriffen hatten wegen ihrer Uebelthat, so nahe! Allein hatten sie nicht Anlass und Grund menschlich zu reden, an den Herrn sich zu wenden? Sieht ein Mensch es gern, wenn ein Anderer, der sich in gleicher Verdammniss befindet, nicht murrt und grollt, sondern das bitterste Leid mit solcher Fassung und Ergebung trägt, dass man versucht ist zu glauben, er empfinde gar keine Schmerzen? Ueber den still und geduldig leidenden Heiland sind diese beiden Gekreuzigten erbost. Und wie ist es gekommen, dass man so schnell an ihnen die Strafe vollzieht, dass man sie nicht länger im Ge-

fängnisse gelassen hat, aus welchem sie sich selbst helfen oder durch gute Freunde konnten helfen lassen, dass sie heute auf ein Mal sterben müssen? Wenn dieser Jesus nicht ergriffen worden wäre, wenn er nicht so schnell als möglich hingerichtet werden sollte, hätte es mit ihnen noch gute Weile gehabt: seinetwegen müssen sie jetzt schon daran.

Die Blasphemien der Vorübergehenden und der Obersten des Volkes nehmen allmälig ab: man kann nicht in einem fort schimpfen und lästern. Der Wortvorrath ist mit der Zeit doch erschöpft: man kann doch nicht immer ein und dasselbe sagen. Auch bei den Mitgekreuzigten ist eine Ermattung, ein Nachlassen bemerklich: der Eine von ihnen ist seit längerer Zeit ganz verstummt, nur noch der Eine macht seinem Zorne Luft. Jetzt setzt Lukas ein mit seinem Berichte: *εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτὸν·* (*λέγων* hat noch der recipirte Text, allein es wird besser gestrichen) *οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; Σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.* Ich kann die *lectio recepta: εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, σῶσον κτλ.* nicht beibehalten: die besten Handschriften, Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi, zeugen nämlich wider sie, wir geben diesen mit Tischendorf, Meyer, Keil ohne alles Bedenken den Vorzug. Eine Frage richtet dieser Bösewicht an den Erlöser: er hat gehört, was die Lästerer unter dem Kreuze dem Herrn für Worte hinaufgeschleudert haben. Diess ist wenigstens wahrscheinlicher, als dass er durch den Titel über Christi Haupt erfahren hat, wer der ist, welcher an seiner Seite am Kreuze hängt, oder dass er, als er noch in Freiheit war, den Mann aus Nazareth kennen gelernt hatte. Als den Herrn Christus verhöhnen die Obersten und das Volk den Heiland, offenbar will dieser Mensch mit seiner Frage auch ihn verhöhnen. Bist du nicht Christus, der Christus, welcher Gottes Auserwählter ist, der mit Wunderkräften ausgerüstet ist? Denn Wunder erwartete Israel von dem Messias, der da kommen sollte. Jetzt zeige, dass du das bist, für was du dich ausgabst: offenbar jetzt, da die Noth auf das Höchste gestiegen, deine allmächtige Kraft und Gottheit! Hilf dir und uns! Hilf dir! Ein schöner Christus, der sein Volk erlösen will aus der Hand seiner Feinde und selbst unter den Händen seiner eigenen, persönlichen Feinde am Kreuze sein Leben beschliesst! Der Andere retten will und sich selbst und zwei arme Menschen nicht retten kann! Seneka, welcher so manches schöne Wort geredet hat, singt in einem Epigramme (4, 7 ff.):

Ipsos crede deos hoc nunc tibi dicere, livor,
Hoc tibi nunc manes dicere crede meos:
Res est sacra miser. noli mea tangere fata.
Sacrilegae bustis abstinuere manus.

Allein er weiss recht gut, dass der Mensch in diesem Punkte so oft seine Menschheit verleugnet, dass der Freund selbst in den Wunden des Freundes wühlt. Er klagt in dem dritten Epigramme:

Occisi iugulum quisquis scrutaris amici,
Tu miserum necdum me satis esse putas?
Desere confessum: victori volnus iniquo
Mortiferum impressit mortua saepe manus.

Er schreibt: *beluinum est, non humanum, non compati morienti.* Der Heide fällt ein hartes, aber ein gerechtes Urtheil: aber das Thier, welches, wenn es, sobald als es ein Mal Blut gesehen hat, nicht mehr zu bändigen ist, erscheint nicht bloss bei jenen Leuten, die unter dem Kreuze Christi stehen

und lästern, sondern auch bei diesem Menschen neben dem Kreuze des Herrn. Er fällt, wo es mit ihm schon aus ist, wüthend über den Heiland her: die wüthenden Schmerzen geben ihm diese wüthenden Worte ein.

In dem Plural hat dieser Bösewicht gesprochen: *σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς*. Er gebahrte sich, als ob sein Spiessgeselle ihm Auftrag gegeben hätte, auch in seinem Namen zu sprechen. In der Seele dieses Menschen ist aber in kurzer Zeit ein wunderbarer Wechsel vor sich gegangen: sein Weg hat sich von dem Wege des Andern, mit welchem er hienieden auf manchen bösen Wegen zusammengegangen ist, auf ewig geschieden. Er sagt sich offen von seinem Sündenbruder los und straft ihn in einer solchen Weise, dass man von seiner wahrhaften Bekehrung zu dem Heilande fest überzeugt sein kann. *Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη*, so liest Tischendorf und so werden wir auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis zu lesen haben statt des recipirten Textes *ἐπετίμα αὐτῷ λέγων*. Der Andere also, welcher seit einiger Zeit geschwiegen hatte, sah sich jetzt veranlasst und gezwungen, seinem Genossen zu erklären, dass er nicht in seinem Namen gesprochen habe, dass er mit ihm nicht gleicher Gesinnung sei. Er ertheilte ihm einen Verweis, einen sehr ernstlichen, scharfen, er wollte ihn durch denselben dahin bringen, wohin der Herr einst, als er sich in dem Schiffe erhob, das wilde, aufgeregte, schäumende Meer durch sein *ἐπιτιμᾶν* gebracht hatte. Matth. 8, 26. Mark. 4, 39. Luk. 8, 24. Er sollte schweigen, darum strafte und bedrohte er ihn. Er hebt an: *οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;* Statt *οὐδέ* will v. Hofmann lesen: *οὐ δέ*, allein wir ziehen die schwerere Lesart vor. Nicht ein Mal, *ne quidem* heisst *οὐδέ*. Wozu gehört es? Gerhard weiss von solchen, welche es auf *σύ*, und von solchen, die es auf *τὸν θεόν*, und auch von solchen, die es auf *φοβῇ* beziehen. Auf *σύ* beziehen es unstreitig die Meisten, die Vulgata, Luther, Calvin, Gerhard, Grotius, Bynaeus, Kühnöl, de Wette, Bornemann, Bleek, Lange, Godet u. A. *Emphasis,* sagt Gerhard, *est in pronomine relativo (sic!) σύ, hoc enim vult latro dicere. Utut reliqui sub cruce stantes et suppliciorum expertes Deum non timeant, convicia innocenti certatim ingerendo, tu tamen Deum timere deberes, cum in eadem damnatione haereas. — Duplici autem nomine societas supplicii latronem a conviciis revocare debuisset: tum quia re ipsa sentiebat crucifixorum sortem miseratione potius, quam insectatione dignam esse, nec alteri obiiciendum esse supplicium, cui ipse quispiam haeret implicitus, tum vero maxime hoc nomine, quia supplicium brevi post vitae finem erat impositurum, ac rapturum ad tribunal Dei, coram quo de omni vita, praesertim etiam de his conviciis ipsi reddenda sit ratio.* Der syrische Uebersetzer will durch *οὐδέ* betont werden lassen *τὸν θεόν*. Also: *si homines revereri nolles, tamen Deum tibi timendum esse statuere debebas, cuius filius est hic Jesus, quem maledico ore blasphemas, et cui iusto iudicio ad promeritas poenas es revocatus.* Mit *φοβῇ* bringen jetzt erst wieder Baumgarten-Crusius, Meyer, Keil *οὐδέ* in Zusammenhang. Es resultirt dann, mit Gerhard zu reden, der Sinn. *Si vel maxime ad Deum converti, ipsumque amare nolles, tamen aequum erat ipsum timere et a conviciis in innocentem congerendis tibi temperare.* Gerhard ist so gerecht anzuerkennen, dass diese letzte Verbindung durch die Stellung des *φοβῇ* unmittelbar nach dem *οὐδέ* empfohlen wird: er meint aber, bei den Griechen finde häufig eine *traiectio particularum* statt, und entscheidet sich für die Beziehung des *οὐδέ* auf *σύ*. Wir sind jetzt mit einer solchen

traiectio nicht so flink bei der Hand: der Text spricht ganz entschieden für die letzte Auffassung und da wir bei derselben einen guten, reichen, vollen Sinn erhalten, nehmen wir hier keine Irregularität an. Der Redende, welchen die Tradition sinnig zu der rechten Hand des Herrn gekreuzigt werden lässt und mit dem Namen Dysmas bezeichnet, — den andern Bösewicht nennt sie Gestas, in welchem Namen Keim σιγανός, schweigsam, verhärtet, durch richtige Stellung der ersten Konsonanten wieder findet, — verwundert sich und verweist es seinem Gefährten, dass er bei den Martern des Kreuzestodes, unter dem menschlichen Gerichte, das sie jetzt erleiden, und Angesichts des göttlichen, dem sie entgegengehen, noch nicht gelernt habe, vor dem gerechten Gotte sich zu fürchten. Zittern und zagen sollte er in dieser Stunde, aber die Schrecken des Todes und des zukünftigen Gerichtes lassen ihn noch ganz ungerührt. Er stirbt als ein von menschlichem Gericht zum Tode verurtheilter Verbrecher und statt in dieser Stunde, die ihn aus seinem Sündenleben vor den Richterstuhl Gottes abruft, von den Donnern der Ewigkeiten erschüttert, in sich zu schlagen, schlägt er um sich auf den Unschuldigen in ihrer Mitte, höhnt und lästert er! Nicht erst die Neuzeit hat solche Ungeheuer ausgebrütet, welche auf dem Wege nach dem Schaffot, auf der Richtstätte selbst mit ihrem letzten Athemzuge Gott und Alles, was der Menschheit heilig ist, verspotteten und verhöhnten, die alte Welt hat solche Elende auch schon gekannt, die verhärtet blieben, selbst wenn die allmächtige Gotteshand sie zermalmte. Angst und Furcht, Schrecken und Entsetzen sollte dieser Mensch empfinden, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ, sagt der Andere. Τὸ κρῖμα ist das Resultat, was durch das κρίνειν, durch die κρίσις herausgekommen ist: es ist sowohl das Urtheil, die Sentenz, als auch die durch das Urtheil verhängte Strafe, das durch die Sentenz verkündete Strafleiden. Hier ist es offenbar in diesem letzteren Sinne gebraucht. Es ist aber die Frage, ob er nur sagen will, du bist mit dem, welchen du schmähst, in gleicher Verdammniss, in gleicher Todesnoth, oder du bist mit ihm und mit mir in gleicher Lage. Meyer und Keil sind der ersteren, Bengel aber der letzteren Ansicht. Ich ziehe auch das Letztere vor: Alle, das will er ja offenbar betonen, welche zum Tode verdammt worden sind, haben allen Grund, ernst zu werden und vor Gott sich zu fürchten, welcher sich in ihrem Todesleiden schon als den Richter der Lebendigen und der Todten ankündigt. Gut sagt Calvin: *socii sui duritiem inde exaggerat latro, quod ad ultimam necessitatem redactus ne sic quidem Deum timere incipit. Verum ut tollatur omnis ambiguitas, monendi sunt lectores, protervum et impium conviciatorem, qui se impune ludere putabat, revocari ad Dei tribunal: quia, etiamsi tota vita stupidus fuisset, tunc contremiscere oportuit, quum sentiret armatam in se Dei manum et paulo post reddenda esset omnium scelerum ratio. Signum ergo perditae et diabolicae obstinationis fuit, quum ultimo iudicio constrictum Deus teneret, non redire tunc quoque ad sanam mentem: quia si qua pietatis gutta esset in corde hominis, coactus saltem ad Dei timorem se colligeret. Nunc tenemus verborum summam, desperatos esse et omni Dei timore privatos, qui ne poenis quidem emendantur.* Wenn der Schächer zur Rechten, wie wir kurz reden wollen, den Schächer zur Linken straft, dass er durch dieses langsame Dahinsterben noch nicht zur Gottesfurcht gekommen sei, so sehen wir, welch eine köstliche Frucht für ihn dieses κρῖμα, dieses Erleiden der Strafe, des Todes getragen hat. Er,

der während seines Sündenlebens Gott nicht gefürchtet hatte, hat *media in morte* Gott fürchten gelernt. Der lästernde Schächer versündigt sich aber nicht bloss dadurch, dass er die wenigen Stunden, welche ihm noch gelassen sind, nicht dazu anwendet, sich und seine Seligkeit zu bedenken, sondern zum Spotten und Höhnen missbraucht, sondern auch dadurch, dass er sich in seiner blinden Wuth gegen einen ganz Unschuldigen wendet. Wir könnten sagen, wie der Schächer zur Rechten das Wort des Lästerers, *καὶ ἡμᾶς* rectificirt hat, so rectificirt er in dem Folgenden sein eigenes Wort: *ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι*, er wehrt wenigstens sofort ein böses Verständniss ab. Sie alle Drei, welche hier auf Golgotha an den Kreuzen hängen, befinden sich allerdings *ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι*, in derselben Verdammniss, in demselben Straf- und Todesleiden, aber ein mächtiger Unterschied besteht zwischen ihnen. Wenn es heisst: *duo cum faciunt idem, non est idem*, so könnte man hier sagen: *tres cum patiuntur idem, non est idem. Καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως· ἄξια γάρ, ὧν ἐπράξαμεν, ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξε.* In diesem *κρῖμα*, welches sie alle Drei erleiden, befinden sich also nur sie zwei mit Recht, Jesus aber mit Unrecht. Sie, die beiden Räuber, mit Recht, denn sie empfangen jetzt, sie nehmen jetzt nur den Lohn in Empfang, der ihren Thaten gebührt: sie haben sich also schwer, ja sehr schwer vergangen, fasst sollte man glauben, dass diese *λῃσταί* nicht blosse Räuber gewesen, sondern bei dem Rauben auch Mörder geworden sind, denn das *δικαίως* und das *ἄξια, ὧν ἐπράξαμεν* kommt erst dann zu seinem vollen Rechte, wenn sie eine wirkliche Blutschuld mit ihrem Blute büssen. Jener, welchen der Missethäter gelästert hat, erleidet den Tod unschuldig: die Unschuld, die Gerechtigkeit wird in ihm ans Kreuz geschlagen und gemordet. Auch nicht das geringste Vergehen kann ihm zur Last gelegt werden, er ist über jeden Vorwurf hoch erhaben. *Οὗτος οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξε.* Es ist eine ganz richtige Bemerkung, welche Bengel meines Wissens zuerst gemacht hat, dass dieser Schächer die griechische Sprache mit einer solchen Gewandtheit handhabt, dass man in Versuchung kommt, ihn für einen Heiden, für einen Griechen von Geburt zu halten. Keim deutet seinen legendarischen Namen Dysmas auch so aus, er soll von *δυσμή*, Sonnenuntergang, Abendland sich herleiten. Was die Kirchenväter aus allegorischem Interesse — der unbussfertige Schächer ist der Repräsentant des unbussfertigen Judenvolkes und der bussfertige Schächer der der bussfertigen Heiden — spielend gethan haben, thut Bengel alles Ernstes. Er versucht es, die heidnische Abkunft dieses Mannes wahrscheinlich zu machen. *Latronem hunc (sc. blasphemantem) fuisse Judaeum; alterum, ex gentibus: ex utriusque sermone et aliis rebus colligi potest: nam ille Judaeorum more nomen C h r i s t i exagitat: hic nomen R e g i s, ut milites, sed meliore ratione, animadvertit. Accedit, quod dominus, beatitudinem ei promittens, non ad verba promissionum erga p a t r e s, sed ad primas origines de p a r a d i s o alludit. Neque obstat conversi hominis sermo de D e o uno. Nam fides in C h r i s t u m protinus infert fidem in Deum unum. Consideretur autem A m e n Hebraeum v. 43: quod tamen non necessario Hebraeum praesupponit. coll. Matth. 25, 40. Hinc sententia pristina de latrone converso, gentili, speciem retinet. Scripsi, c o l l i g i p o t e s t.* Wir schreiben aber lieber als Urtheil darunter: *minime colligi potest.* Die Beweise Bengels sind sämmtlich hinfällig. Weil dieser bekehrte Schächer sagt: *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου*, soll er ein Heide sein: haben aber die Israeliten nicht geglaubt, dass

Christus ein Reich, das Himmelreich, das Reich Gottes gründen werde? Weil er ein Heide ist, soll Jesus nicht von dem Schosse Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern von dem Paradiese reden: allein haben die Heiden dieses Wort gekannt in der hier gebrauchten Bedeutung? Der Schoss der Väter wie das Paradies sind ächt jüdische Ausdrücke. Alle Indicien beweisen nichts: ein Jude war sicher dieser Schächer wie der andre verstockte. In dem jüdischen Lande war er aufgegriffen worden: die Hoffnungen, welche die Israeliten von ihrem Messias hegten, sind ihm sehr gut bekannt, er weiss, dass er ein Königreich aufrichtet, dass er, wenn er in seiner Königsmacht kommt, die Todten auferweckt, die im Glauben an ihn, den Trost Israels, eingeschlafen sind. Das Griechisch dieses Mannes — das leugnen wir keinen Augenblick — verräth eine gewisse Bildung und Uebung. Er sagt von Christus: *οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξε.* Unserm Unstatthaft entspricht dieses *ἄτοπον*, so schreibt Xenophon Cyrop. 2, 4, 11: *πρὸς μὲν οὖν δὲ πάντα ὁρᾶν, ἄτοπόν μοι δοκεῖ εἶναι.* Unstatthaft ist aber auch das Unrecht, die Sünde, sie hat kein Recht zur Existenz, keinen Anspruch auf Duldung. Es kommt *ἄτοπον* auch in diesem sittlichen Sinne bei profanen griechischen Schriftstellern vor. So sagt Polybius 5, 11: *τοῖς γὰρ Αἰτωλῶν ἀσεβήμασι συνεξαμαρτάνων διὰ τὸν θυμὸν καὶ κακῷ κακὸν ἰώμενος, οὐδὲν ᾤετο ποιεῖν ἄτοπον.* Diogenes Laërtius überliefert uns 6, 2, 7, ein Diktum des Cynikers Diogenes, *μηδὲν ἄτοπον εἶναι*, einen Tempel zu berauben. Die 70 übersetzt damit mehrfach און wie Job. 4, 8. 11, 11. 36, 21. Prov. 30, 20 und הרשיע, wie Job. 34, 12. Philo gebraucht es auch so: cf. de migr. Abr. M. 1, 440: *καὶ προτρέπεται μάλα ἐῤῥωμένως ἀπολιπεῖν τὴν παντὸς ἀτόπου χρηματίζουσαν μητέρα*, nämlich die Lust, die Begierde. — Josephus gleichfalls, ant. 7, 1, 5: *ὑποκρίνονται γὰρ ἱκανῶς πολλάκις εἰς τὸ ἀνύποπτον τῆς ἐπιβουλῆς τὰ τῶν ἀληθῶς ἀγαθῶν οἱ πράγμασιν ἐγχειροῦντες ἀτόποις.* In dem Neuen Testamente kommt *ἄτοπον* Act. 28, 6 in der Bedeutung etwas besonderes, aussergewöhnliches vor, die es auch bei Klassikern hat; 2. Thess. 3, 2 erhellt aus der Zusammenstellung *ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων*, dass es hier in dem Sinne von böse gemeint ist. Wir werden aber zugestehen müssen, dass *ἄτοπος* eine Art von Euphemismus für *πονηρός* ist, es bezeichnet nicht das Sittlichverwerfliche in seiner ganzen Schärfe: Bengel erklärt es daher nicht übel hier: *nil ineptum*, *nil importunum.* Der Redende sagt von sich aus, dass er mit seinem Kameraden todeswürdige Verbrechen begangen habe, erklärt aber von dem, der mit ihnen stirbt, dass kein Unrecht, ja nicht ein Mal eine Unschicklichkeit, eine Ungebühr ihm zur Last falle. Die völlige Unschuld Christi wird so bestimmt, wie es nur möglich ist, ausgesprochen: nicht der Schatten einer Ungerechtigkeit fällt auf ihn. Er hat stets das Rechte getroffen und innegehalten.

Neuere Exegeten haben vielfach einen Ehrenrettungsversuch dieses Schächers zur Rechten Christi in guter, aber doch verkehrter Absicht unternommen. Sie stiessen sich daran, dass dieser Mensch in seiner Todesnoth auf eine solche Höhe des lebendigen Glaubens gelangt: sie meinten, wenn man die Abgründe da unten tüchtig ausfülle, — denn dass der Gipfel des Bekenntnisses sich nicht abstumpfen oder abtragen lasse, sahen sie ein — werde alles erklärlicher, natürlicher. So hat man erstens versucht, diesen Schächer als einen Menschen darzustellen, welcher gar nicht so tief

gesunken sei, wie man gewöhnlich annehme. Kühnöl, de Wette, Meyer, Godet sind entweder geneigt, diesen λῃστής für einen Rebellen, für einen heissblütigen Patrioten und religiösen Fanatiker zu nehmen, welcher die Waffen wider die Römer ergriffen hat, weil er es für unstatthaft, für sündlich hielt, dass das Volk, dessen König Jehova sei, einem fremden, heidnischen Herrn diene. Ein frommer Mann also, der für seinen allerheiligsten Glauben — allerdings sich gegen Gottes Ordnung vergehend — Gut und Blut in die Schanze geschlagen habe, soll dieser Schächer sein. Ich habe mich früher schon gegen diejenigen erklärt, welche den Barabbas, den sonderlichen Mörder, zu einem Hauptverfechter der Theokratie machen wollten, und kann meinen Protest hier nur fortsetzen. Ich glaube, dass man sich gewaltig irrt, wenn man jene religiösen Fanatiker mit den Helden des makkabäischen Zeitalters zusammenstellt: von jenen Gotteshelden ist keine ächte Ader in ihnen. Die Schilderung wenigstens, welche Josephus von den Freiheitskämpfern seiner Zeit entwirft, ist so ausgefallen, dass wir nur gemeine Verbrecher in diesen Sikariern, in diesen λῃσταί erkennen. Man versündigt sich an diesem bussfertigen Schächer, wenn man ihn sittlich heben, entschuldigen, gar rein waschen will. Er selbst ist keinen Augenblick in Zweifel, dass er sein Leben verwirkt hat, dass er seine Schuld mit seinem Blut nach Recht und Gerechtigkeit sühnt. Er erklärt sich selbst für des Todes schuldig. Man glaube doch dem Manne auf sein Wort und wolle ihn nicht besser machen, als er ist! Seine Ehre kann zudem nur so gerettet werden, dass damit der Ehre Gottes Abbruch geschieht. Denn das ist doch wohl die höchste Ehre der allmächtigen Gnade Gottes, dass sie auf einen todeswürdigen Uebelthäter so kräftig einwirkt, dass derselbe in den letzten Stunden eines verfehlten und verwirkten Lebens ein anderer Mensch noch wird, an welchem Gott und alle Gotteskinder ein herzliches Wohlgefallen haben.

Man hat dem Schächer dadurch den Weg auf die Höhe des Glaubens noch weiter bahnen wollen, dass man ihn auf seinen falschen Wegen schon mehrfach, ja vielfach mit dem Heilande zusammentreffen liess. Er ist als λῃστής unstät im Lande umhergestrichen, da hat er von dem Manne aus Nazareth gehört, ja, was hindert anzunehmen, dass er ihn selbst, ein Mal, zwei Mal, wer kann sagen, wie viel Mal? predigen gehört hat. Und selbst wenn Jesus ihm ganz unbekannt geblieben sein sollte, so lange er noch in Freiheit war: so hatte er ja in seiner Gefangenschaft noch Gelegenheit genug, über ihn Näheres zu erfahren. In das Gefängniss ist die Kunde gedrungen, dass man ihn, der vor wenigen Tagen erst seinen königlichen Einzug gehalten hatte, dass die ganze Stadt erregt wurde, ergriffen hat; wer von ihm nichts wusste, hörte von den Mitgefangenen, was man von ihm redete; ja warum soll dieser Schächer nicht am Ende das Verhör des Herrn durch Pilatus, die ganze Verhandlung vor des Römers Richtstuhl genau kennen, haben die Wände nicht Ohren, die Kerker nicht Luftlöcher, lag er nicht vielleicht in irgend einem unterirdischen Gemache des Prätoriums? Wenn Bengel selbst spricht: *viderat latro conversus et audierat processum passionis dominicae, certe ab eductione ex urbe: vel etiam antea viderat et audierat Jesum:* so kann es uns nicht wundern, wenn man an seinen Schlusssatz sich klammerte. Was er für möglich — zu guter Letzt kann man nach meiner Ansicht nicht sagen, denn besser wäre diese Vermuthung unterdrückt worden — hält, das erklären Andere wie Bleek und

Meyer für recht wohl möglich, für ganz gewiss gar Grotius, Paulus, Kühnöl. De Wette nimmt, um Alle zu überbieten, noch eine besondere Belehrung Christi an: er kann damit nichts anderes meinen, als dass der gekreuzigte Heiland das Kreuz für ein Katheder betrachtet habe. Ich weise alle diese Aufstellungen, wie diess auch Steinmeyer thut, dahin, wohin sie gehören, in das Nichts. Der Evangelist, welcher diese Scene so genau darstellt, weiss absolut nichts von einer früheren Begegnung dieses Schächers mit Jesus, erst auf dem Wege nach Golgotha kommen sie mit einander in Berührung. Er weiss auch keine Sylbe davon, dass der Heiland mit diesem Schächer sich befasst, ihm Busse und Vergebung der Sünden gepredigt habe: es steht über allem Zweifel erhaben, dass der arme Schächer zuerst von und zuerst zu dem Erlöser gesprochen hat. Es erfüllte sich hier in buchstäblicher Wirklichkeit das Wort der Verheissung, welches Jesaja 53 überliefert, wo Gott der Herr über dem Manne der Schmerzen sich dahin erklärt: darum will ich ihm grosse Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben. Nicht der Heiland wirbt um die Seele dieses Schächers, sondern Gott führt sie ihm zu als den ersten, verheissungsvollen Lohn seiner Schmerzen. Ich freue mich auf Luthers Autorität mich berufen zu dürfen. „Hier magst du," spricht er, „bei dir selbst denken, wo doch diesem Schächer solche reichliche und klare Erkenntniss herkommen sei, dass er Christum für einen Herrn des ewigen Lebens erkennt und ausruft, und von wem er solches gelernt habe. Es ist gar kein Zweifel, er hat's allein aus dem Gebet, das der Herr am Kreuze gethan hat, gelernt. Jesaja 53, 12 ist beides angezeigt, dass der Messias leiden und für die Uebelthäter beten werde. Da nun solches am Kreuz jetzt sich in der That findet, der fromme Herr anfäht zu beten: Vater, vergib ihnen! da fasst der eine Schächer das Wörtlein Vater. Denn auf solche Weise pflegen die Leute mit Gott nicht zu reden; Christus ist's allein, der mit Gott also reden kann und hat's uns auch gelehrt. Darum schliesst der Schächer, dass er Gottes Sohn sei. Und weil er für die Sünder bittet, erkennt er ihn für den rechten Messias oder Christus. Und werden ohne Zweifel ihm diese Sprüche Jesajas und andere dergleichen Propheten sein zugefallen, die er etwa im Tempel zu Jerusalem und anderswo in Schulen gehört, aber nicht verstanden hat. Die fasst er nun zusammen und der h. Geist macht solche Weissagungen in seinem Herzen leicht und klar, dass er ferner nicht kann an sich halten, er muss heraus und bekennen mit dem Munde, wie er im Herzen glaubt." Wir dürfen aber über das erste Wort vom Kreuze noch hinausgreifen: dieser Schächer hat auch das Wort, welches der Herr an die Töchter Jerusalems richtete, angehört; auch die Inschrift über dem Kreuze Christi, sowie die Blasphemien, welche nicht das gemeine Volk, sondern auch die Obersten desselben gegen den Mitgekreuzigten als den Christus, den König Israels, den Auserwählten, den Sohn Gottes ausstiessen, predigten ihm, ohne dass Pilatus und jene Spötter es beabsichtigten, das Evangelium. Und zu diesen Zeugnissen durch das Wort sind noch andre lautsprechende Zeugnisse, wiewohl man keinen Laut hörte, hinzugetreten. Er hat gesehen, wie der, welcher mit ihnen gekreuzigt worden ist, leidet. Welche Geduld und Sanftmuth, welche Gelassenheit und Ergebung, welche Würde und Erhabenheit, welch eine Liebe reich an Vergebung, welch ein Friede im Todeskampf! Diess wirkte auf den Schächer in diesen schweren Leidensstunden ein und wirkte bei ihm diese Bekehrung von Grund seines

Herzens aus. Je tiefer er seine Sündenschuld erkannte, desto höher stieg seine Achtung vor dem Unschuldigen; je lebhafter er das Bedürfniss der Vergebung seiner Sünden empfand, desto sehnlicher begehrte er von dem, der für die Uebelthäter gebeten hatte, eines gnädigen Gedenkens versichert zu werden. Je länger er den Herrn betrachtete, sein Geschick erwog, alle Umstände, deren Augen- und Ohrenzeuge er war, mit in Rechnung zog, desto mehr ward er im Glauben gewiss, dass die Ueberschrift über dem Haupte des Mitgekreuzigten die Wahrheit bezeuge, dass er der König der Juden sei, welchen die Propheten verheissen und von dessen bittern Leiden und schmählichem Tode sie geredet hatten. Wie er seine Sünde, sobald als er sie erkannt hatte, bekennt, so bekennt er auch jetzt, nachdem er in Jesus von Nazareth den König der Verheissung erkannt, den Herrn am Kreuze als König. Er huldigt ihm: Lukas erzählt davon; *καὶ ἔλεγε τῷ Ἰησοῦ· μνήσθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου*, so liest der *textus receptus*. Wir können uns denselben nicht aneignen: die bedeutendsten Codices, nämlich der Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi lesen: *καὶ ἔλεγεν Ἰησοῦ μνήσθητί μου, ὅταν κτλ.* Wir klammern aber nicht bloss das *κύριε* des recipirten Texts mit Lachmann ein, sondern streichen es mit Tischendorf, Meyer u. A. völlig, sehen aber keine Nothwendigkeit ein, *Ἰησοῦ*, wovor wir den Artikel fallen lassen, als Vokativ zu fassen: warum soll es nicht als Dativ hier passiren? Mir scheint mit der Ehrfurcht, welche der Schächer dem Herrn als Königе entgegenbringt, die vertrauliche Anrede *Ἰησοῦ* sich nicht recht zu vertragen. Ich erinnere daran, dass die Hülfesuchenden nicht mit einem nackten *Ἰησοῦ* an den Heiland herantreten, sondern ein *epitheton ornans*, dass ich so rede, noch daran fügen, wie z. B. *Ἰησοῦ, ἐπιστάτα*, Luk. 17, 13 oder *Ἰησοῦ, υἱὲ Δαβίδ*, 18, 38. Mir ist keine Stelle in dem Evangelium des Lukas bekannt, in welcher Christus nur schlechtweg mit *Ἰησοῦ* angeredet würde. Ich ziehe daher *Ἰησοῦ* gegen Tischendorf, Meyer, Keil u. A. zu den Berichte des Evangelisten und nicht zu der Rede des Schächers. Mit einer Bitte wendet er sich an den Heiland: ein armer Sünder, welcher die Fürbitte des Gekreuzigten gehört hat, wendet sich, durch den Glauben ermuthigt, an den Fürbitter. Wir sollten erwarten, dass er ihn um seine Fürsprache bei dem Gotte angeht, welchen er vorher als Vater angeredet hatte und vor dessen Tribunal er bald erscheinen muss; aber der Glaube des Schächers an Jesus ist so wunderbar gewachsen, dass er ihn nicht bloss als denjenigen ansieht, dem zu Liebe der liebe Gott gegen einen armen, verdammten Sünder gnädig und barmherzig sein könne, sondern als denjenigen anbetet, welcher die Schlüssel des Todes und der Hölle selbst in seiner durchgrabenen Hand hält. Nicht bloss den Mittler des Heils, den Wegbereiter zur Gnade Gottes, sondern den souveränen Spender der Gnade erkennt dieser Schächer in Jesus. Er spricht: *μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* Gedenken soll seiner der Herr, ihn nicht vergessen noch versäumen, an ihm als einem unwürdigen, verlorenen Sohne Israels nicht vorübergehen, sondern sich seiner gnädig erinnern, wenn er kommt, genauer, denn den Conjunktiv des Aoristes vertritt das ***Futurum exactum*** der lateinischen Sprache, wenn er gekommen sein wird *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου*. Die Vulgata, welcher Luther folgt, fasst dieses *ἐν* prägnant, sodass es gleich *εἰς* wird. Ebenso verstehen es noch Viele, Gerhard, Grotius, Kühnöl, Bornemann, Neander. Nach den Einen soll der Schächer unter

dieser *βασιλείᾳ* Christi das überirdische, himmlische Reich, von dem Christus Joh. 18, 36 gesprochen hat, nach Andern aber nur dessen mit der Auferstehung von den Todten beginnenden *status exaltationis* verstehen. Es liegt aber kein Grund vor, hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Präposition *ἐν* abzugehen. Der Philologe Markland bemerkt zu Lysias Reden 1, 572: *ἤλθομεν vero est rediimus, ut Luc. 23, 42 ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, quando redieris in regno tuo, id est, quando redieris Rex, regia potestate praeditus; neque hoc solum, sed et tuo regno, emphatice, tibi proprio; quod ideo alibi vocatur ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, in maiestate sua. Mentem Lucae non bene exprimit Vulgata; cum veneris in regnum tuum. Longe aliud dicit evangelista.* Wir treten dem im Wesentlichen wie Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Meyer, Stier, Hengstenberg, Godet, v. Hofmann bei: beanstanden aber, dass in dem *ἔλθῃς* an und für sich schon das Wiederkommen ausgesagt ist. Diese Bedeutung inhärirt auf keinen Fall diesem Zeitworte, sie kommt ihm hier nur aus dem Zusammenhange zu. Der König ist jetzt im Verscheiden und da versteht es sich von selbst, dass, wenn er in seiner Königsmacht, Pracht und Herrlichkeit kommen soll, dieses Kommen ein zukünftiges, ein späteres Wiederkommen ist. An eine Wiederkunft des Erlösers glaubt der Schächer und zwar an eine majestätsvolle, siegreiche, Welt und Tod überwindende Parusie. Gedenken soll seiner der in königlicher Machtfülle wieder in dieser Welt erscheinende Heiland: es kann darunter für das Erste nichts anders gemeint sein, als dass er ihn nicht in seiner Grube vergesse, sondern ihn auferwecke, denn wie kann der König seiner im Guten gedenken, Gnade ihm beweisen, wenn er ihn nicht von den Todten erweckt? Die Erweckung von den Todten ist die *conditio, sine qua non* von andern Gnadengaben die Rede sein kann. Dass der Schächer an eine Auferweckung der Todten glaubt, kann uns nicht so sehr Wunder nehmen, denn die Israeliten hofften von dem Messias, dass er dem Tode ein Gift sein werde. In der Sohar ed. Amstel. fol. 134 heist es: *saeculo futuro Deus S. B. vivificabit mortuos et excitabit eos e pulvere suo, ita ut non amplius futuri sint structurae pulvereae, sicut fuerant antea, creati ex pulvere, re penitus non durabili. Hac vero hora excitabuntur ex pulvere, e quo sunt structurae, ut subsistant ceu structurae firmae sibique sint duratio.* 4. Esdra 2, 30 f. lesen wir: *iucundare, mater cum filiis tuis, quia ego te eripiam, dicit Dominus. Filios tuos dormientes memorare, quoniam ego eos educam de lateribus terrae et misericordiam cum illis faciam.* Midrasch Mischle f. 67, 3 wird gefragt: *cur autem nomen eius (sc. Messiae) dicitur* ינון*?* Die Antwort lautet: *eo quod olim dormientes in pulvere excitaturus sit.* Der Messias stiftet ein 1000jähriges Reich und macht zu Reichsgenossen die erweckten Gerechten, die Bösen bleiben noch im Grabe, cf. Jalcut Schimoni zu den Psalmen f. 112. no. 806. R. Elieser ben. Jose Galilaeus dicit: *(aetatem messianam duraturam esse) mille annos, quia scriptum est (Jesaj. 63, 4): in animum habeo diem vindictae.* Und Sanhedrin f. 29, 1: *traditio est in domo Eliae: iustos, quos Deus S. B. a mortuis resuscitabit, haud amplius in pulverem reversuros, sed per spatium mille annorum, quo elapso Deus S. B. mundum revocabit, tribuet eis alas, sicut alas aquilarum, et super aquas volabunt.*

Mit Recht nennt Bengel diese Bitte des Schächers *exquisitissima oratio.* Die Bescheidenheit, die Demuth des Bittenden ist eben so bewunderns-würdig als seines Glaubens Muth und Freudigkeit. Meist wird jener erste

Punkt übersehen: das ist nicht recht. Bengel merkt gut an: *modeste petit. Recordatio est in longinquum.* Er bittet nur den Heiland um ein freundliches, gnädiges Gedenken und bescheidet sich jedes Winkes, in welcher Weise er seiner gedenken soll bei seiner Wiederkunft. Alles überlässt er ihm: wie er es macht, so wird es für ihn am Besten sein. *Nescio,* so schreibt Calvin sehr wahr, *an a mundo condito magis rarum et memorabile fidei exemplum unquam exstiterit: quo maiori admiratione digna est spiritus sancti gratia, quae tam luculente hic se exseruit. Latro, qui non modo in Christi schola edoctus non fuerat, sed, se nefandis caedibus efferando, conatus fuerat exstinguere omnem recti sensum, repente altius penetrat quam apostoli omnes et reliqui discipuli, in quibus docendis tantum operae consumpserat ipse dominus: neque id modo, sed Christum in patibulo regem adorat, regnum eius celebrat in horrenda et plus quam deformi abiectione: moribundum pronuntiat vitae auctorem. Certe si imbutus fuisset recta fide, multa de Christi officio prius audisset, miraculis etiam fuisset in hoc ipso confirmatus: offusa tamen tam probrosae mortis caligine evanescere potuit illa cognitio. Nunc rudem et novicium, imo prorsus mente corruptum, statim a primis rudimentis in cruce maledicta salutem apprehendere et coelestem gloriam, plus quam admirabile fuit. Quibus enim notis vel insignibus ornatum videbat Christum, ut mentem ad eius regnum attolleret. Et certe hoc erat quasi ex profundis inferis supra coelos conscendere. Carni vero fabulosum hoc fuit ac ridiculum, reiectitio et damnato (quem ferre mundus non poterat) regnum terrenum terrenis omnibus imperiis nobilius tribuere. Hinc colligimus, quam perspicaces ei fuerint mentis oculi, quibus vitam in morte, celsitudinem in ruina, gloriam in probro, victoriam in exitio, regnum in servitute intuitus est.* Luther steht an Calvins Seite. Es „ist das auch ein grosses Wunder," sagt er, „dass dieser einige Mensch sich das grosse Aergerniss nicht lässt anfechten, dass der ganze Rath zu Jerusalem, weltliches und geistliches Regiment, des Herrn Christi spottet und ihn lästert. Alle Welt ärgert sich an Christo und hält nichts von ihm. Auch die Jünger selbst, ob sie wohl eines Theils um's Kreuz herum standen, hatten sie doch keine Hoffnung mehr. Allein der arme Uebelthäter zu der rechten Hand reisst durch das Aergerniss hindurch und darf Christum, der neben ihm am Kreuze hängt, einen Herrn und König nennen, straft derhalb die ganze Welt Lügen, sieht nicht an, was andre Leute von ihm halten oder sagen und ruft ihn für einen ewigen König aus." Je länger man dieses Wort des Schächers betrachtet, desto wunderbarer erscheint dieses Glaubensbekenntniss. In der Stunde, in welcher bis auf sehr Wenige sämmtliche Jünger den Hirten, welcher zu Tode geschlagen ist, verlassen, drängt sich zu dem guten Hirten ein armer, verlorener Mensch, der sich von ihm will helfen lassen. An dem Kreuz, welches den Jüngern Jesu das schwerste Aergerniss bereitet, erkennt er den Christ Gottes. Ein wildfremder Mensch huldigt dem Juden Könige, den das Judenvolk verworfen und an das Kreuz geschlagen hat, an seines Lebens Ende, wie ihn am Anfang seines Lebens die Weisen aus dem Morgenlande, die fremd waren von den Gottesverheissungen, welche Israel gegeben waren, anbeteten, da die Kinder des Reiches fern blieben. In dem von seinem Volke verhöhnten, von seinen Jüngern verlassenen Jesus erkennt dieser Räuber den König der Verheissung: der Gekreuzigte ist der König des Reiches Gottes, obschon er dem Tode jetzt anheimfällt, so lebt er doch

in Ewigkeit, obschon er jetzt in Schmach und Schande untergeht, kommt er doch wieder in grosser Kraft und Herrlichkeit! Der Mann des Todes ist der Fürst des Lebens: der von aller Welt Verspottete ist der Sohn des Hochgelobten!

Luther hat Recht und die Ausleger haben sehr unrecht daran gethan, dass sie, was der Reformator gesagt hat, wie Spreu haben von dem Winde verwehen lassen. Es ist keine Spreu, es ist ein köstliches Korn der Wahrheit darin, wenn er bemerkt: „da folgt für Christum ein Trost, wie im Garten von dem Engel, also hie am Kreuze von einem Mörder, der neben ihm hängt. Das ist ein wunderlicher Gott, dass er seinen Sohn von einem Mörder trösten lässt. Also ist Christus nun durch die Hölle und hebt sich der Trost an durch den Schächer. Gott lässt seine Kirche nicht gar untergehen; darum ist wohl gesagt: der Glaube, der in Petro gestorben ist, der steht in dem Schächer wieder auf. Denn es muss der Reim bleiben: herrsche mitten unter den Feinden. Unser Herr Gott will Christum nicht ohne Leute lassen, die ihn bekennen, sollte es gleich nur ein Dieb am Galgen, oder ein Mörder auf dem Rade sein. Da gedenkt Christus, ich habe dennoch einen gnädigen Gott, der hat mir ein Reich bereitet und lässt meines Leidens den Sünder geniessen." Sicher war dieses Wort des Schächers dem leidenden und sterbenden Herrn ein köstlicher Labetrank, eine von Gott, seinem Vater, ihm wunderbar zubereitete Herzstärkung. Er versiegelte es ihm durch das Glaubensbekenntniss des Schächers zu seiner Rechten, dass kein Spott und Hohn der Welt, wie breit und laut er sich auch macht, im Stande ist, dem Glauben den Mund zu stopfen, und dass der Anblick seines Kreuzes, seiner Person als des Mannes der Schmerzen, den Glauben weckt, stärkt und so vollbereitet, dass schliesslich vor seinem Kreuze das Höhnen und Lästern verstummt und man nur noch die Stimme des Gebetes vernimmt! Ja, wir haben hier eine Realweissagung, welche bis auf den jüngsten Tag hinausreicht! Aller Spott, aller Hohn, mit welchem die Kinder der Welt den Mann am Kreuze bedecken, wird es nie erreichen, dass der Glaube den Mund schliesst: im Gegentheil wird und soll der Spott und Hohn, mit welchem der Mann der Schmerzen verfolgt wird, das stets zur Folge haben, dass der Mund des Glaubens nur um so weiter sich aufthut, um mit grösserer Entschiedenheit, mit wachsender Freudigkeit in die Welt hineinzurufen: der Herr am Kreuze ist König! Haben die römischen Soldaten vorher dem Gekreuzigten zum Spott einen Labetrunk hingehalten, so bietet ihm die Wunderhand seines Gottes jetzt einen Labetrunk, der Leib und Seele ihm erquickt. Ich rede von der Wunderhand Gottes mit Absicht, denn, wenn wir auch auf die Worte und das Verhalten Jesu bei seinem Ausgang aus Jerusalem und an dem Holze des Fluches hingewiesen haben, so bleibt es doch immer ein Wunder, dass diese Samenkörner nicht auf den Weg fielen, dass sie so überraschend schnell Wurzel schlugen und aufgingen, dass sie eine so überaus herrliche und kräftige Frucht des Glaubens in der denkbar kürzesten Zeit trugen. Wir pflichten mit Steinmeyer, Keil u. A. von ganzem Herzen Hengstenberg bei, welcher schreibt: „wenn ein Räuber denjenigen, der mit ihm in gleicher Verdammniss ist, als den anerkennt, der, von den Banden des Todes nicht gehalten, dereinst als König wiederkehren werde, der über Seligkeit und Verdammniss unbeschränkt zu gebieten habe, so gilt hier

gewiss, was der Heiland zu Petrus sagt: nicht Fleisch und Blut hatte es ihm offenbart, sondern der Vater im Himmel."

Die Antwort Christi kann keine verweisende, abschlagende sein, hat er doch schon früher erklärt: *πᾶν, ὃ δίδωσί μοι ὁ πατήρ, πρὸς ἐμὲ ἥξει· καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς μὲ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω* (Joh. 6, 37). Eine Herzerquickung hat er von diesem Schächer selbst empfangen, eine Herzerquickung gewährt er ihm auch. Er antwortet: *ἀμὴν λέγω σοι· σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.* Theophylactus wendet sich schon gegen *τινές*, welche *σήμερον* zu den Worten ziehen: *ἀμὴν λέγω σοι*: die neueren Exegeten setzen diesen Protest fort, ich weiss aber nicht, ob er jetzt noch angebracht ist. Ich habe mich fleissig umgethan unter den hauptsächlichsten Exegeten seit der Reformation und darf konstatiren, dass es keinem von ihnen in den Sinn gekommen ist, diese aberwitzige Verbindung zu befürworten. Es genügt vollständig, um solche verschrobene Köpfe zur Vernunft zu bringen, darauf aufmerksam zu machen, dass Jesus, wenn er mit *ἀμὴν λέγω σοι* eine Rede anfängt, nie das betont, dass er das, was er so feierlich verkündet, jetzt, in dieser Stunde sage, und dass es ganz sinnlos ist zu betheuren, heute sage ich dir das, da es sich ja von selbst versteht, dass was man eben sagt, heute gesagt wird und das *σήμερον* nur dann eine Berechtigung hätte, wenn das Sagen heute mit einem Sagen, das gestern oder früher geschehen ist, in irgend einem Zusammenhange sich befindet. Nicht heute sagt Jesus dem Schächer etwas zu, sondern er sagt ihm zu, dass heute ihm Heil widerfahren werde. *Σήμερον*, heute noch wird er mit ihm im Paradiese sein. Dieses *σήμερον* verkündet dem bussfertigen Menschen, dass seine Qualen, seine Todesleiden sich nicht über den Tag, welcher ja schon zur Neige geht, hinauserstrecken sollen, nur noch einige wenige Stunden, und er ist erlöst aus seiner Marter und Pein. Hierauf weist Bengel: *eo die conversus latro vix sperare poterat mortem: sed huic subservire debuit crurifragium. Sic impleta est domini promissio.* Der Schächer hatte nicht darum gebeten, dass Jesus heute noch seiner in Gnaden gedenke, er begehrte nur, dass er in ferner Zukunft sich seiner erinnere. Der Heiland gewährt ihm weit mehr, als er erflehte: Ambrosius sagt richtig: *uberior est gratia, quam precatio, semper enim dominus plus tribuit, quam rogatur.* Er hatte gebeten, dass der Herr, wenn er in seiner königlichen Herrlichkeit am Ende der Welt wiederkäme, seinen Leidensgefährten und Todesgenossen nicht vergessen wolle: der Herr verheisst ihm, dass er ihn heute noch aus allem Leide, aus dem Tode selbst erretten werde. Nach meiner Ueberzeugung deckt sich, was Steinmeyer in Abrede zieht, dass Gelöbniss Christi völlig mit der erhobenen Bitte, allerdings so, dass die Zusage des Heilandes, was die ältesten Exegeten schon richtig hervorgehoben haben, weit über das Gebet des Schächers hinausgeht. Eine Deckung findet statt, aber so, dass an die Stelle des Positivs der Superlativ tritt. Der Beter hatte gewünscht, dass Jesus, wenn er in seinem Reiche komme, seiner gedenke, womit er doch nichts anders sagen wollte, als dass er ihm irgendwelchen Antheil an demselben, sei es nur als Thürhüter und Wasserträger, gönne. Christus verheisst ihm, dass er ihn nicht am Ende in dem Reiche seiner Herrlichkeit, sondern jetzt schon an dem Orte, wo er sein wird, bei sich wohnen lassen will: der Auferstehung der Gerechten wollte er gern theilhaftig werden an dem Ende, Jesus aber sagt ihm zu, dass er heute noch dahin gelangen soll, wo die

Gerechten in Freude und Frieden wohnen. Schön sagt Augustinus (serm. 67, 7): *misericordia obtulit, quod miseria distulit.* *Σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ*, so heisst es zuerst. Die Bekanntschaft, welche der Heiland in dieser Stunde mit dem Schächer gemacht hat, soll keine vorübergehende sein, sondern er soll mit ihm zusammensein, also dahin kommen, wohin er heute noch nach dem Tode gelangt. Es ist dieses *μετ' ἐμοῦ* nicht gleich „durch mich", aber es wird wohl auch nicht eine blosse Coëxistenz ausdrücken: ich weiss recht gut, dass Krüger zwischen *σύν* und *μετά* so unterscheidet, dass *σύν τινι* die Cohärenz, *μετά τινος* aber die Coëxistenz bezeichnet, ich glaube aber nicht, dass er in diesem Punkte das Richtige getroffen hat. Wie hätte sonst der Grieche die Schüler, die Anhänger eines Philosophen mit *μετὰ Σωκράτους, μετὰ Πλάτωνος* umschreiben können? Diese Schüler gingen doch nicht neben ihrem Meister einher, lebten mit ihm nicht bloss an einem Orte, zu einer Zeit, sondern hingen an seinem Munde, an seiner Person. Da, wo er heute noch sein wird, ebenda soll der arme Mensch auch heute noch sein: er verhilft ihm dazu, er schliesst ihm die Pforte auf, bahnt ihm den Eingang. Sein Wort muss ja Wahrheit werden: *ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται* (Joh. 12, 26) und *πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγώ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ· ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν ἔδωκάς μοι* (ib. 17, 24). Bestimmter lautet noch die Verheissung, es fragt sich, ob den Ort oder den Zustand bezeichnend, *ἐν τῷ παραδείσῳ.* Wir werden zugeben müssen, dass, was Steinmeyer sehr scharf betont, der Heiland schwerlich die Absicht hatte, über den Zustand nach dem Tode, über den Verbleib der Todten, jetzt Unterricht zu ertheilen: dazu war hier der Ort nicht. Aber auf der anderen Seite werden wir auch daran festhalten müssen, dass diess Wort so zu nehmen ist, wie der Mann, der es empfing, es verstehen und sich denken musste. Eine Akkommodation ist auf keinen Fall zu billigen: Jesus hat sich allerdings auf den niedrigen Bildungs- und Glaubensstandpunkt seiner Zuhörer stets herabgelassen, aber seine Herablassung war eine solche, dass er auf die Wahrheitsmomente, welche jene bei all dem Irrthum und Unverstand doch noch in sich trugen, einging und daran anknüpfte, aber nie eine solche, dass er an eine falsche Vorstellung bei ihnen sich angelehnt und diese ruhig in ihrem Bestande geduldet hätte. Es ist die Frage also: was dachte sich der Schächer, da er das Wort „Paradies" hörte: dachte er an einen Ort oder an einen Zustand? Die Kirchenväter sind durchgängig der Ueberzeugung, dass unter dem Paradiese ein bestimmter Ort zu verstehen sei, und die ganz überwiegende Mehrzahl der neueren Ausleger stimmt ihnen bei: ich nenne nur Lightfoot, Bynaeus, Grotius, Wetstein, Paulus, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Baumgarten-Crusius, Stier, Bleek, Meyer, Godet u. A. Diese behaupten insgesammt, dass die Israeliten zu Christi Zeit geglaubt hätten, die Todten kämen alle in den Scheol, den Hades, allein es gäbe in demselben zwei getrennte Oerter, den Schoss Abrahams, das Paradies für die Gerechten, die Gehenna aber für die Ungerechten. Neuerdings hat vornehmlich Dillmann gegen die Richtigkeit dieser Darstellung sich ausgesprochen. „Zwar wollen jetzt," sagt er, „die meisten Erklärer wesentlich aus dogmatischen Gründen, um der Kollision der Stelle mit der Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu entgehen, unter dem Paradies hier die für die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung bestimmte Abtheilung des Hades (ähnlich wie unter dem

Abrahamsschoss Luk. 16, 23) verstehen. Aber dass man je das Paradies in die Unterwelt versetzt, oder die Bewahrungsörter der Gerechten in derselben Paradies genannt hätte, dafür fehlt jeder Beweis und ist das ganz unglaublich.“ Wir können diesen Behauptungen nicht vollständig, wie Keil es thut, beitreten. Die jüdischen Rabbinen stellen es allerdings so dar, dass die Aufenthaltsörter der Gerechten und der Ungerechten sich an Einem grossen Orte befinden, nur verschiedene, getrennte Räume eines Reiches sind. In Bereschith Rabba 48, 7 heisst es: *in futuro Abrahamus sedebit ad portam Gehennae, nec sinet hominem circumcisum ex Israele eo descendere.* Aus dieser Stelle, in welcher auch die Thore des Hades (*πύλαι ᾍδου* Matth. 16, 18) erwähnt werden, möchte doch das hervorgehen, dass man sich die Gehenna einem Trichter gleich gedacht hat, welcher oben mit Thoren verschlossen ist, sodass Niemand von dort hinausfahren kann, aber so gelegen, dass der Vater der Gläubigen nicht erst aus einem höher gelegenen Orte herabkommen musste, um seine Kinder aus den Pforten der Hölle zu erlösen. Abraham sass vor ihnen und so wird wohl die Vorstellung hier Platz greifen, dass die Hölle in dem Todtenreiche nicht neben dem Schosse Abrahams, sondern, einer Höhle, einem Abgrund gleich, unter jenem Orte der Gerechten sich befindet. Diese Anschauung liegt auch Luk. 16, 23 zu Grunde, denn der reiche Mann, welcher an den Ort der Qual gekommen war, sah den armen Lazarus nicht in Abrahams Schoss liegen auf gleichem Niveau, sondern hoch über sich, es heisst *ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὁρᾷ τὸν Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν.* Das *χάσμα μέγα* war also nicht ein leerer Raum zwischen beiden, in gleicher Höhe gelegenen, Orten, sondern ein leerer Raum zwischen Abrahams Schoss oben und der Gehenna unten. Dass sich keine Stelle beibringen lässt, in welcher ausdrücklich gesagt wird, dass der *κόλπος τοῦ Ἀβραάμ*, der חֵיק dieses Erzvaters das Paradies sei, hat, soweit ich nachkommen kann, seine volle Richtigkeit: doch wird das nicht viel zu bedeuten haben, denn die Rabbinen reden ja von diesen Dingen nirgends *ex professo*, um uns einen genauen Unterricht über die Nomenclatur zu ertheilen, sondern nur gelegentlich, wobei wir nicht erwarten können, dass sie sich darüber auslassen, wie die Ausdrücke, welche den Aufenthalt der Gerechten benennen, sich zu einander verhalten, ob sie nur einen Ort oder verschiedene Oerter namhaft machen. Die Bezeichnung *παράδεισος* war den Juden der damaligen Zeit nicht unbekannt, das Wort stammt nicht, wie man früher meist annahm, aus dem Persischen, sondern, soweit als die neuere Sprachforschung Licht hierüber verbreitet hat, aus dem Armenischen: es bezeichnet einen Thier- und Lustgarten, einen Park. Die 70 überträgt גַּן, der Garten, mit *παράδεισος*, so gleich Gen. 2, 8. Jesaj. 51, 3. Ezech. 28, 13. Joel 2, 3, auch גַּנָּה Jesaj. 1, 30. Jerem. 29, 5 und עֵדֶן Jesaj. 51, 3. 2. Chron. 33, 20. Die hebräische Sprache nahm wie die griechische (denn Suidas leitet es irrthümlich von *παρά* und *δεύω*, *irrigo* ab) das fremdländische Wort auf, wir lesen Nehem. 2, 8. Eccles. 2, 5 und Cant. 4, 13 פַּרְדֵּס. In den Apocryphen (vgl. z. B. Sirach. 24, 30), sowie in Philo (de mundi opif. Mang. 1, 37 gleich 4 Mal) und Josephus (ant. 1, 1, 3) begegnen wir diesem Worte, es ist der *terminus technicus* für den Garten Eden, die Aufenthaltsstätte der ersten noch nicht in Sünde und Tod gefallenen Menschen. Die Rabbinen lehren, dass die Seelen der Gerechten in das Paradies verpflanzt würden nach dem Tode: sie suchen dasselbe

nicht irgendwo hier auf Erden, sondern anderswo, theils unter, theils über ihr. Chagiga fol. 15, 1 lesen wir: *Deus creavit iustos et impios. Singuli habent duas partes, unam in horto Edenis, alteram in Gehenna. Tradunt Rabbini,* heisst es Chagiga f. 14, 2, *quatuor ingressi sunt in paradisum: nempe Ben Azzai, Ben Zuma, Acher und R. Akiba.* Dazu setzt Rabbi Aruch die Erklärung: *appellatur paradisus significatu horti Edenis, qui reservatur pro iustis. Locus autem iste est locus* בערבות *in coelis, ubi animae iustorum sunt compactae.* Aber: *illi descendunt in paradisum, hi vero descendunt in Gehennam,* heisst es Ruth. R. 1, 1. Nach Midrasch Tillin f. 11, 3 gibt es wie in der Gehenna, so auch in dem Hause Gottes sieben verschiedene Wohnungen: alle diese verschiedenen Wohnungen der Gerechten liegen aber in dem Garten Eden, im Paradiese. Wir erhalten durch diese angezogenen Stellen, welche sich leicht vermehren lassen, kein solches Licht, dass wir über die Lage dieses Paradieses mit apodiktischer Gewissheit etwas aussagen könnten. So viel aber geht doch aus diesen Stellen hervor, dass die Juden nicht einen Zustand des ewigen Lebens, sondern eine Bleibestätte in demselben das Paradies benannt haben; darum können wir denjenigen Auslegern nicht beitreten, welche mit v. Hofmann, Steinmeyer, Hengstenberg, Dillemann παράδεισος nicht örtlich, sondern nur zuständlich nehmen. Kam es dem Heilande nur darauf an, dem Schächer zu verkünden, dass er ihn von seiner Sünde und Missethat losspreche und ihn in den Stand der Unschuld und Gerechtigkeit, der Freude und des Friedens versetze, so ist nicht einzusehen, warum er ihm das dann nicht mit einem bildlosen Worte frei heraus versicherte. Wählte er diesen Ausdruck, welcher von Haus aus und auch später zuallererst topographischer Natur ist, so ist das Nächstliegende, dass er damit auch den Ort angibt, und dieses ist um so passender, als der Schächer ihn gebeten hatte, bei seiner Wiederkunft in diese Welt, auf diese Erde sein zu gedenken. Jesus sagt ihm zu, dass er da, wo er heute noch sein wird, seiner gedenken und ihn bei sich, an seiner Seite haben will, wie er jetzt ihn an diesem Orte zu seiner Seite hat. Jener Ort, da der Heiland mit dem Schächer heute noch zusammentreffen, ja mehr als zusammentreffen wird, denn das Zusammentreffen kann ein momentanes, ein wie ein Augenblick verschwindendes sein, sondern mit ihm zusammen sein will — das ἔσῃ schliesst jenes Nebeneinandervorbeifahren aus und fordert ein Zusammensein, ein längeres Verweilen bei einander, — heisst das Paradies und jeder, der in demselben weilt, muss sich in dem Zustande befinden, in welchem sich die Protoplasten in dem Paradiese hier auf Erden befanden. Die Sünde vertrieb sie aus demselben, also der, welchem die Pforte des Paradieses nach diesem Leben voll Sünde und Missethat sich aufthut, muss eine vollständige Vergebung seiner Sünde empfangen haben. Es genügt nicht, dass ihm die Aussicht eröffnet wird, durch Gottes Gnade und durch sein Selbstwerk, sei es nun ein Bussleiden oder ein Rechtthun, ein Mal seiner Sünden los und ledig zu werden, wer in das Paradies aufgenommen wird, dem ist seine Sünde abgenommen und vergeben mit einem Mal auf immer und ewig. In dem Paradiese lebte der unschuldige Mensch im seligsten Gottesfrieden, in Freude und Wonne: so verheisst Jesus hier dem armen Schächer, dass er, der von Menschen seiner Sünden wegen justificirt worden ist, jetzt von ihm um seines Glaubens willen justificirt wird, dass er, welcher hier keinen Frieden und keine Freude hatte, mit ihm

und durch ihn zum ewigen Frieden uud zur seligen Freude heute noch eingehen soll. Ich kann den Auslegern durchaus nicht beistimmen, welche den Finger hier darauf legen, dass der Heiland dem Schächer sagt, er werde mit ihm *ἐν τῷ παραδείσῳ* sein und nicht *ἐν τῷ οὐρανῷ, ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Darf man mit Olshausen, der dem Schächer das Ehrenprädikat eines Wiedergeborenen abspricht, sagen: Jesus schliesst ihm nur das Paradies, aber nicht den Himmel auf? Hat man ein Recht, diese *magna charta*, welche der König des Himmelreichs dem armen Schächer ausstellt, in dieser Weise zu beschränken? Konnte der Erlöser, wenn er demselben verheissen wollte, dass er nicht bei seiner Wiederkunft, sondern jetzt schon bei ihm sein werde, anders sich ausdrücken? Er konnte nicht sagen: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ οὐρανῷ*, denn der Heiland ist nach dem Erleiden des Todes nicht sofort in den Himmel zurückgekehrt, von dannen er gekommen war, sondern ist nach dem apostolischen Zeugnisse erst nach seiner Auferstehung aufgefahren gen Himmel. Die Evangelien geben uns darüber keinen Aufschluss, wo sein Geist, der von dem Leibe sich geschieden hatte, das *triduum* über, welches jener in dem Grabe zubrachte, sich aufgehalten habe. Hier setzen erst die Episteln ein, welche von der Höllenfahrt Christi reden. Ob mit jener Höllenfahrt, mit jenem Hinabsteigen zu der Gehenna, zu den Geistern im Gefängniss sich diese Aussage, dass er heute noch im Paradiese mit dem Schächer zusammen sein werde, verträgt, ist mehrfach beanstandet worden: aber wohl mit Unrecht. Jene Höllenfahrt kann vor dem, auch nach dem, dass Jesus mit dem Schächer im Paradiese zusammen war, stattgefunden haben: das Nachdem empfiehlt sich nicht so, wie das Vordem. Ein Mal starb Christus vor dem Schächer, er hatte also noch freie Zeit und zum Andern scheint mir, wie bemerkt, das *μετ' ἐμοῦ ἔσῃ* auf ein längeres, durch Nichts gestörtes, ununterbrochenes Zusammensein hinzuweisen. Calvin hebt vor allen Dingen die Bereitwilligkeit des Erlösers hervor, den Schächer, den verlorenen und verdammten Menschen in Gnaden anzunehmen. *Ac primo quidem notanda est incredibilis facilitas, quod sine mora latronem tam humaniter complectitur sibique beatae vitae socium fore promittit. Quare minime dubium est, quin sine exceptione in regnum suum omnes admittere paratus sit, qui ad eum confugient. Inde certo statuere licet, modo memor sit nostri, nos salvos fore. Porro fieri non potest, ut eorum obliviscatur, qui suam ei salutem commendant. Quodsi latroni tam facilis transitus in coelos fuit, quia in ultima rerum omnium desperatione recubuit in Christi gratiam: multo magis hodie Christus, mortis victor, manum e solio suo nobis porriget, ut in vitae societatem colligat. Absurdum enim esset, ex quo chirographum nobis contrarium affixit cruci, mortemque et Satanam profligavit et in sua resurrectione triumphum egit de mundi principe, nobis non aeque facilem et promptum esse ac latroni transitum a morte in vitam. Quisquis ergo vera fide animae suae custodiam Christo moriens tradet, non extrahetur in longum tempus, ut suspensus langueat: sed eius voto eadem, qua erga latronem usus est, benignitate Christus occurret.* Luther und Calvin berufen sich gern auf diese Stelle, um die katholische Lehre von dem Fegefeuer abzuweisen: und wenn Vertreter dieses Dogmas die kühne Frage dreist aufgeworfen haben: *quis confirmare ausit, latronem illum non venisse in purgatorium, sed recta in paradisum?* so hat sie offenbar die helle Verzweiflung ganz von Sinnen gebracht. Jesus kann diesem Schächer ohne Weiteres seine

Sünde vergeben und die Pforten des Paradieses mit seinem Löseschlüssel aufthun, denn bei ihm findet sich das in vollstem Masse, was die Vorbedingung der Sündenvergebung auf Seiten des Empfängers ist, Busse und Glauben. Mit zerknirschtem Herzen blickt er auf sein vergangenes Leben zurück und erkennt sich selbst für einen Menschen, der den schwersten Tod verdient hat, er demüthigt sich unter die strafende Hand des gerechten Gottes und bekennt offen und ehrlich seine Missethat. Wie gross ist der Glaube dieses Menschen! Augustinus, welcher sich so gut auf das verstand, was zu dem Glauben gehört, erklärt (serm. 232, 6): *magna fides: huic fidei quid addi possit, ignoro.* Hier ist eben so bewundernswerth die Demuth — nur ein Gedenken an dem Tage der Wiederkunft erfleht er, als der Muth — *ubi spem latro invenit, discipulus perdidit,* sagt Augustinus ebendort, an den klammert er sich als den Hort des Heiles, an welchem seine Jünger sich ohne Ausnahme ärgern. Andrer Seits tritt uns die Allmacht und die Ueberschwänglichkeit der Gnade Gottes in Christo aus dieser Geschichte überwältigend vor das Auge. Die Allmacht der Gnade, welche einen verworfenen Menschen in dem letzten Augenblicke noch herumholt, ihn aus den Pforten der Hölle herausreisst und in dem Paradiese zu dem ewigen Leben verwahrt: aus dem Letzten wird ein Erster, ja der Erste, der zu seines Herrn Freude eingeht. *In hoc misero homine,* sagt Calvin richtig, *singulare nobis inopinatae ac incredibilis Dei gratiae speculum proponitur, tum quod repente sub mortem in novum hominem mutatus est, atque ab ipsis inferis in coelum retractus.* Die Ueberschwänglichkeit der Gnade, welche von dem Tode nicht zu einem längeren oder kürzeren Gefängniss den Missethäter begnadet, sondern Alles vergibt und vergisst und den todeswürdigen Verbrecher in die Gemeinschaft des ewigen Lebens ohne Bedingung und Vorbehalt aufnimmt. *Deinde*, fährt Calvin fort, *quod omnium scelerum, in quibus tota vita demersus fuerat, veniam momento adeptus est adeoque ante apostolos et novae ecclesiae primitias in coelum receptus. Primo igitur in huius hominis conversione insigne gratiae Dei specimen refulget. Neque enim proprio carnis instinctu immanem saevitiam et superbum Dei contemptum exuit, ut statim resipisceret, sed manu Dei subactus est: sicuti tota scriptura docet, opus eius esse poenitentiam. Ac eo magis excellit haec gratia, quod praeter spem omnium obtigit. Quis enim umquam putasset, latronem inter ultimos spiritus non modo pium fore Dei cultorem, sed eximium fidei et pietatis magistrum toti mundo, ut nobis quoque ex eius ore petenda sit verae et legitimae confessionis regula?*

Steinmeyer findet in diesem zweiten Worte des Erlösers vom Kreuze nicht eine Machterweisung des Sohnes Gottes, sondern die Zueignung seines verdienstlichen Opfertodes an den Bussfertigen: wir leugnen nicht, dass man auch diesen Gedanken darin ausgesprochen finden kann, behaupten aber, dass sich der Schächer nicht an den Hohenpriester, sondern an den König in Christo gewandt hat und finden, der Bitte entsprechend, in diesem Worte des Heilandes das Wort eines Königes, und zwar dessen, der ein König ist in dem Reiche der Gnade und Herrlichkeit. Der, welcher in seinem ersten Worte an Gott den Vater als unser Fürsprecher, als unser fürbittender Hoherpriester herangetreten ist, macht hier von seinem sowohl angebornen als auch erworbenen Rechte Gebrauch und vergibt in eigener Machtvollkommenheit die Sünde, verfügt in souveräner Weise über Himmel und Hölle, Leben und Tod. Der alte Rambach sagt schon und Stier

stimmt ihm zu: „das erste war ein Wort der Fürbitte, das andre ein Wort der Verheissung. In dem ersten wird eine Buss- und Gnadenfrist ausgebeten, in dem andern wird die Thür der Gnaden einem grossen Sünder geöffnet. Das erste zielet auf die Gerechtigkeit, das andre auf die Herrlichmachung: das erste betrifft das Reich der Gnaden, das andre das Reich der Herrlichkeit. In dem ersten Wort hat Christus sein hohespriesterliches Amt ausgerichtet, in einer auf sein eigenes Opfer gegründeten Fürbitte; in dem andern Wort hat er eine königliche Handlung vorgenommen, eben zu der Zeit, da sein königliches Amt auf's Aeusserste verspottet wurde."

In dem Evangelium des Marcion vermisst man dieses Wort: die neuere Kritik hat es aus unsrem Lukas werfen wollen. Man spricht ihm die Originalität ab, indem man auf die Parallele verweist, welche Lightfoot schon aus Ketub. f. 103 beigebracht hat. *Quo die rabbi moriturus erat, venit vox de coelo dixitque: qui praesens aderit morienti rabbi, ille intrabit in paradisum.* Was will man damit beweisen? Man lasse doch ab, aus dem Talmud die Gegenbeweise zu entlehnen, ist das Neue Testament nicht älter als jener? Und lässt der Evangelist, welcher jener Tradition des Talmud diese Geschichte nachgebildet haben soll, Jesum als einen Rabbi sterben! Weisse nahm an dem Gespräche Anstoss, Strauss, Baur, Zeller, Keim, Hase u. A. entlehnen aus den andern Evangelien ihre Angriffswaffen: weil diese nichts von dieser Scene zwischen Christus und dem Schächer wissen, soll sie erfunden sein. Es haben geschwiegen die beiden Schächer, behaupten Viele, und darum schweigt Johannes vollkommen richtig: dieses Schweigen war aber dem Matthäus und Markus anstössig, darum lassen sie die Schächer mit den Andern den Gekreuzigten in ihrer Mitte verhöhnen: dieses war aber wieder dem Lukas zu viel und so liess er den einen Schächer dem andern das Lästermaul verstopfen und legt ihm dieses Glaubenszeugniss in den Mund. Wir beneiden diese Kritiker nicht um ihre kritische Kunst: wir lassen ihnen ihre Rhetorik und halten uns an die bezeugte Thatsache.

---

27. Der Herr und seine Mutter.

Joh. 19, 25—27.

(25) Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und seiner Mutter Schwester, Maria, Kleophas Weib, und Maria Magdalena. (26) Da nun Jesus seine Mutter sah und den Jünger dabei stehen, den er lieb hatte, spricht er zu seiner Mutter: Weib, siehe dein Sohn! (27) Darnach spricht er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.

Haben wir dieses Wort hier an der richtigen Stelle untergebracht? das ist die erste Frage. Die Meinungen der Gelehrten gehen weit aus einander. Ich habe schon erwähnt, dass Lange dieses Wort vor das an den Schächer stellt; das zweite Wort kann es aber nicht gewesen sein. Darauf lege ich nicht das Hauptgewicht, dass dann die schöne logische Reihenfolge gestört würde, denn auf das Wort, welches bei Gott um eine Gnadenfrist für die Uebelthäter anhält, dass sie noch Busse thun können,

folgte dann nicht das, welches dem bussfertigen Sünder die volle Vergebung der Sünden zuspricht, sondern ich lege es darauf, dass solch ein Wort, wie der Heiland es an seine Mutter und an den Jünger, den er lieb hatte, erst geredet werden konnte, nachdem die Leidenschaften der triumphirenden Feinde sich ausgetobt hatten und eine Pause, eine gewisse Stille eingetreten war. Hengstenberg weist diesem Worte nach dem Angstrufe Eli, Eli, lama seinen Platz an, Neander gar erst nach dem Worte: mich dürstet. Neander begründet seine Ansicht nicht, fast sollte man denken, dass er dem Satz, in welchem er dieses Ausspruches gedenkt, aus Unachtsamkeit eine falsche Stellung gegeben hätte. Hengstenberg aber glaubt, dass wegen des bei Johannes V. 28 von dieser Scene zu dem Rufe: mich dürstet! überleitenden *μετὰ τοῦτο* es so eingegliedert werden müsse: allein es ist zu bedenken, dass der vierte Evangelist den Kreuzestod des Erlösers ausserordentlich kurz berichtet, er redet nur von der Ueberschrift und der Kleidervertheilung, von der Versorgung der Maria, von der Tränkung des Dürstenden, von seinem Triumphrufe: es ist vollbracht. Das *μετὰ τοῦτο* bedeutet gar nicht „unmittelbar darauf", sondern nur später, und lässt ganz in der Schwebe, ob dieses Später nach längerer oder kürzerer Zeit eintrat. Uns scheint mit den allermeisten Exegeten, Homileten und Biographen dieses Wort hierher zu gehören, es ist das dritte Wort vom Kreuze, so Calvin, Gerhard, Bynaeus, Rambach, Bengel, Meyer, de Wette, Stier, Luthardt, Hase, Steinmeyer, Zöckler, Keim u. A. Die ersten Worte an dem Kreuze beziehen sich alle mehr oder weniger auf das Verhältniss des Sterbenden zu der Welt, die späteren Worte aber auf das Verhältniss des Sterbenden zu seinem Gott und Vater. Jesus erledigt gleichsam erst alle seine irdischen Obliegenheiten, um dann ganz allein zu verkehren und zu sein mit seinem Gotte. Mit diesem Worte hat er seine letzte Verfügung getroffen, sein Haus bestellt: nicht übel nennt es desshalb Hieronymus schon sein *testamentum domesticum* zum Unterschiede von dem h. Abendmahle, seinem *testamentum publicum*, und Hase erinnert treffend daran, dass so knapp wie die Worte jenes Testamentes sind, so kurz sei auch dieses Testament gestellt.

An diesem Testament hat man auch seine Kunst versucht und die Kritik unserer Tage verkündet es als ein unumstössliches Ergebniss ihrer Untersuchung, dass es eine gefälschte, eine nachgemachte Urkunde sei. Keim ist ja kein Herostrat, der sich dadurch einen Namen machen wollte, dass er das Heiligthum unsres Glaubens zerstörte, aber er fällt doch 3,426 diess Urtheil. „Johannes seinerseits weiss statt von den Spöttern und Schächern von den Frauen unter dem Kreuz, Maria, die Mutter Jesu und ihre Schwester voran, dabei der Lieblingsjünger. Jesus, ihrer ansichtig, weist die unglückliche Mutter auf Johannes an, Johannes auf Maria; im Untergang des irdischen Kindesbandes soll der Lieblingsjünger der Stellvertreter der Pietät Jesu werden. Ein ergreifendes Bild ächter Menschlichkeit, edler Kindessorge dessen, der am Kreuz Himmel und Erde oder doch die Erde vergessen zu müssen schien. Aber freilich stand von Verwandten und Freunden Niemand unter dem Kreuz, am wenigsten die Mutter und Johannes, auch hatte Jesus die Mutter, welcher der Glaube fehlte, nie bei sich gehabt und der noch so unselbständige Johannes besass kein Haus, um sie aufzunehmen. Doch an diese äusseren Dinge hat am Ende auch der Schriftsteller nicht gedacht; Johannes als den ächten, noch im Kreuz-

testament eingesetzten Nachfolger Jesu, als den Pfleger seiner in Maria repräsentirten Gemeinde, über welche der geschichtliche Jesus einst ähnliche Worte sprach, als das dem Petrus zugleich und Jakobus, dem Bruder Jesu, überlegene Kirchenhaupt aufzuweisen, das ist seine Absicht gewesen, durch welche sich zugleich der reine rührende menschliche Eindruck dieser Scene stark verkümmert." Wir sind nicht gesonnen, uns selbst den reinen, rührenden Eindruck dieser Scene durch diese unreinen Wasser der Kritik zu verderben und bedauern einen Jeden, der in dieser Geschichte nichts anders findet als eine tendenziöse Erdichtung, einen kirchenpolitischen Mythus. Es ist wahr, die Synoptiker wissen von dieser Geschichte nichts: aber seit wann besteht das Gesetz zu Recht: die Evangelisten mussten Alles niederschreiben, was sie von dem Leiden und Sterben Christi wussten? Haben sie etwa Alles, was Jesus gethan und geredet hat, aufgezeichnet, aufzeichnen müssen? Nur das, was ihnen für ihren Zweck das Nothwendige zu sein schien, zeichneten sie auf, sie waren nicht schreibselige Leute, welche die Welt mit Büchern erfüllen wollten, für ihre Lebensaufgabe erkannten sie nur, das Evangelium von Christus durch die Predigt zu verbreiten; die Abfassung der Evangelien geschah nur zu dem Behufe, jenes mündliche Evangelium in das Gedächtniss zurückzurufen und in demselben fest zu halten. Diese Scene hat einen privaten und familiären Charakter: diess Testament ist ein *domesticum*, und nicht ein *publicum*. Steht Maria wirklich so zu ihrem Sohne, wie diese Kritiker behaupten: verhält sie sich gegen ihn ablehnend, abwehrend, ungläubig? Ich glaube, man thut damit der Mutter Jesu grosses Unrecht. Es wird die Geschichte, welche Matth. 12, 46 ff. Mark. 3, 31 ff. Luk. 8, 19 ff. mittheilen, als Zeugniss für ihren Unglauben angezogen. Allein dieses Zeugniss ist sehr hinfällig: mit keiner Sylbe ist darin angedeutet, dass Maria mit den Brüdern Christi kam, um ihm seine messianische Thätigkeit zu legen, weil sie nicht an ihn glaubte; die durch böse Menschen in ihr erregte Sorge, dass er sich einer aufreibenden, seine Kräfte weit übersteigenden Thätigkeit hingebe, war es wohl, die ihr den Gedanken eingab, sich seiner zu bemächtigen und ihn auf diese Weise zu zwingen, seiner zu schonen. Joh. 7, 5 lesen wir, dass seine Brüder nicht an ihn glaubten: warum muss die Magd des Herrn, die da selig gepriesen wird, weil sie geglaubt hat (Luk. 1, 45), darum auch voll Unglaubens gewesen sein? Act. 1, 14 erscheint sie unter den Gläubigen. Hase behauptet gewiss nicht mit Unrecht, dass der Herr diese letztwillige Bestimmung getroffen haben müsse, denn es sei sonst nicht erklärlich, wie Maria, da ja von Brüdern Jesu ausdrücklich die Rede ist, nach dem Tode ihres grossen Sohnes bei dem Johannes habe leben können. Diese letztere Thatsache sei unbestreitbar, nicht bloss alte Kirchenhistoriker, wie Nicephorus 2, 3, erzählen das, sondern das Evangelium des Johannes selbst liefere dazu den Beweis: wie hätte diese Scene erdichtet werden können, wenn jene Thatsache, dass die Mutter des Heilands, bei Johannes den Rest ihrer Tage zugebracht hat, nicht festgestanden hätte?

Johannes berichtet: *εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.* Diese Angabe berührt sich mit einer Notiz bei den andern Evangelisten: Matthäus berichtet nämlich im Einklange mit Markus und Lukas, dass dem Tode des Erlösers beiwohnten die frommen Frauen, welche aus Galiläa her ihm waren nachgefolgt, von welchen die beiden

ersten Evangelisten die Maria Magdalena, Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, und Salome, die Mutter der Zebedäiden, mit Namen anführen, aber sie sagen ausdrücklich, dass sie *ἀπὸ μακρόθεν* zusahen, *μακρόθεν* standen. Diess stimmt nicht zu Johannes, nach ihm stehen die Frauen *παρὰ τῷ σταυρῷ*. Diese Verschiedenheit ist von den Kirchenvätern schon beobachtet worden: Augustinus bemerkt hierüber (de cons. evv. 3, 58): *qua in re nisi apertissime Matthaeus quoque et Marcus Mariam Magdalenam nominassent, possemus dicere, alias a longe, alias iuxta crucem fuisse; nullus enim eorum praeter Johannem matrem domini commemoravit: nunc ergo quomodo intelligitur eadem Maria Magdalena et a longe stetisse cum aliis mulieribus, sicut Matthaeus et Marcus dicunt, et iuxta crucem fuisse, sicut Johannes dicit: nisi quia in tanto intervallo erant, ut et iuxta crucem dici possent, quia in conspectu eius praesto aderant, et a longe in comparatione turbae propinquius circumstantis cum centurione et militibus. Possemus etiam intelligere, quod illae, quae simul aderant cum matre domini, postquam eam discipulo commendavit, abire iam coeperant, ut a densitate turbae se exuerent, et caetera, quae facta sunt, longius intuerentur, ut ceteri evangelistae, qui post mortem domini eas commemoraverunt, iam longe stantes commemorarent.* Der alte Kirchenvater ist bedeutend sorgfältiger gewesen als neuere Harmonisten. Er sieht den Ausweg, welchen Lampe, Olshausen, Stier, Godet, Lange, Langen u. A. einschlagen, aber er vermeidet ihn ganz richtig: so lässt sich nicht ausgleichen, dass man sagt, theils standen ein Theil dieser Frauen fern von, aber ein Theil auch nahe bei dem Kreuze, denn Maria Magdalena kann unmöglich jedem dieser Theile angehört haben. Der erste Weg, welchen Augustinus für gangbar hält, ist zu künstlich angelegt, denn nie kann *iuxta crucem* gleich sein *in conspectu eius*, nie hätte der sterbende Herr sich seiner Mutter und Johannes auch vernehmlich machen können, wenn sie nicht in seiner nächsten Nähe sich befanden, sondern ein grosser Volksschwarm sie von ihm schied? Der zuletzt empfohlene Weg aber ist praktikabel: die gottseligen Weiber können einen günstigen Augenblick benutzt haben, um dem Kreuze des Geliebten näher zu kommen. Sollten die Hohenpriester bis zum Tode Christi auf der Schädelstätte verweilt haben? Werden sie nicht, nachdem sie zur Genüge den Gekreuzigten verspottet hatten, abgezogen sein, um ihre Chagiga zu besorgen? Olshausen und Lücke verwechseln hier die Angaben der Evangelisten, nach ihnen sollen diese Frauen zuerst fern von dem Kreuze und zuletzt dicht bei demselben gestanden haben: allein, wie de Wette, Meyer u. A. mit Recht bemerken, hat das umgekehrte Verhältniss stattgefunden. Es kann uns das befremden; aber verdankten sie nur einem glücklichen Zufalle, dass sie an's Kreuz herankommen konnten, so kann ein unglücklicher Zufall sie auch wieder von dem Kreuze verdrängt haben. Die Kriegsknechte sind wohl eingeschritten, sie wollten ein Gespräch des Herrn mit seinen Freunden und Freundinnen nicht dulden, und dann mag, als die Finsterniss sich ausbreitete, es ihnen wohl geboten erschienen sein, den Platz von allen Eindringlingen zu säubern, dass nichts unrechtes geschehe.

Johannes schreibt: *εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.* Wie viel Frauen werden hier aufgeführt, drei oder vier? Das ist die Frage, welche von Wieseler in seiner Abhandlung „die Söhne

Zebedäi Vettern des Herrn“ in den Studien und Kritiken 1840, 648 ff. auf's Neue aufgeworfen und dahin entschieden worden ist, dass hier zwei Paare von Frauen, nämlich erstens, Maria, des Herrn Mutter, und ihre nicht genannte Schwester, welche aber Salome, das Weib des Zebedäus, die Mutter der beiden Säulenapostel Jakobus und Johannes war; und zweitens, Maria, des Klopas Gemahlin, die Mutter des kleineren Jakobus und Joses, und Maria Magdalena, erscheinen. Lücke, Lange, Ewald, Luthardt in der zweiten Auflage seines Commentars zu dem johanneischen Evangelium sind ihm nachgefolgt: die früher, fast unumschränkt herrschende Ansicht, dass die Maria, das Weib des Klopas, die Schwester der gebenedeieten Jungfrau sei, wird von Gerhard, Lampe, Bengel, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Godet, Ebrard, Stier, Lichtenstein u. A. enschieden festgehalten. Wenn die Lesart der Peschito und anderer alten Uebersetzungen richtig wäre, so würden wir alles Streites enthoben sein: allein keine der Ausschlag gebenden Handschriften hat vor *Μαρία τοῦ Κλωπᾶ* ein *καί*: wir müssen den Entscheid also aus der vorliegenden Stelle, zu welcher wir allerdings noch einige andere herbeiziehen können, treffen. Man beruft sich auf äussere und innere Gründe, um die ungenannte Schwester der Mutter Jesu von der Maria, der Frau des Klopas, — wie wir vor der Hand den Genetiv *τοῦ Κλωπᾶ* auffassen, unsre Gründe werden wir später beibringen, — zu unterscheiden. Man sagt für das Erste, es sei unerhört, dass zwei Schwestern einen und denselben Namen getragen hätten. Es ist wohl in der alten und neuen Zeit vorgekommen, dass in den Häusern herrschender Familien ein Rufname bei den männlichen und weiblichen Gliedern desselben stereotyp war: sollte in dem Hause, welchem die Mutter Jesu entstammte, in dem davidischen also, denn wegen Luk. 1, 27 und 32 steht uns die Zugehörigkeit derselben zu dem Hause und Geschlechte Davids ausser allem Zweifel, diese königliche Sitte sich erhalten haben? Ich kann das nicht glauben, sollte dieser so weit herabgekommene Zweig des hohen Hauses durch diese Namengebung ein altes Vorrecht, das wir nicht ein Mal beweisen können, aufrecht erhalten haben? Selbst Hengstenberg nennt es unerhört, dass zwei Schwestern einen und denselben Rufnamen gehabt hätten: er entschliesst sich desshalb, *ἀδελφὴ αὐτοῦ* hier in einem ganz ungewöhnlichen Sinne mit Ebrard zu nehmen: *ἀδελφή* nämlich soll an unsrer Stelle „Schwägerin“ bedeuten. Diese Maria soll als die Gattin des Klopas den Schwesternamen tragen. Allein wie es unerhört ist, dass in einem geringen Hause zwei Schwestern denselben Namen führen, ebenso unerhört ist es, dass *ἀδελφή* nicht Schwester, sondern Schwägerin heisst. Wie aber, wenn diese beiden Marien nicht leibliche Schwestern waren, sondern nur Stiefgeschwister, oder am Ende nur von beiden Ehegatten aus früheren Ehen in die neue Ehe hereingebrachte Töchter? Man findet es ferner ganz ungehörig, dass eine und dieselbe Person durch zwei nähere Bestimmungen ausgezeichnet werde: wäre die in Rede stehende Maria die Schwester der Mutter Jesu und das Weib des Klopas gewesen, so hätte eine von diesen beiden Angaben vollkommen ausgereicht, um sie von den andern Marien zu unterscheiden. Erklärlich sei nur dieser zweifache Zusatz, wenn er einen doppelten Grund für ihre Gegenwart bei dem Kreuze Christi angebe. Dass die Schwester der Schwester nahe sei, wenn ein Schwert ihr durch die Seele dringe, sei allerdings schön und löblich: aber was habe Maria als Weib des Klopas

hier zu suchen? Allein ist das Weib des Klopas nicht die gesegnete Mutter, welche dem Heilande treue Jünger geboren hat? Warum soll Johannes hier nicht besonders hervorheben, dass diese Maria nicht bloss in ihrer Eigenschaft als Mutter des Jakobus und Joses, sondern auch als Schwester der Mutter Jesu hier gestanden habe? Dieses Letztere hatte keiner der Synoptiker angedeutet und er, welcher die ihm befohlene Mutter in sein Haus aufgenommen hatte, wusste, dass die treue Liebe zu dem Schwestersohne dieses Weib nach Golgotha hinausgetrieben und dort festgehalten hatte; warum sollte er diess, was die Andern übergangen hatten, weil sie es nicht so genau wussten, oder weil sie keinen so grossen Werth darauf legten, nicht nachbringen? Eine Familienscene spielt sich jetzt auf der Schädelstätte ab: wie sinnig, dass der Berichterstatter da die Angehörigkeit dieser Maria zu der Familie Jesu meldet. Den Hauptgrund aber, um desswillen die Schwester der Mutter Jesu und die Maria, des Klopas Gattin, von einander geschieden werden, ist und bleibt ein innerer, nämlich der, weil man es unbegreiflich, ja unverzeihlich findet, dass Jesus seine Mutter dann nicht den gläubigen Söhnen seiner Mutterschwester, dem Jakobus und Joses, vermachte. Er habe durch ihre Uebergabe an Johannes, den Sohn des Zebedäus und der Salome, an einen durchaus nicht blutsverwandten Menschen, diese seine Jünger, die seine nächsten Angehörigen gewesen seien, auf das Empfindlichste verletzt. Ich kann auf diese Einrede nicht viel geben: bei Jesus geht es nicht menschlich, sondern göttlich zu. Bei ihm entscheiden nicht Familienrücksichten, sondern das Heil der Seele, die grossen heilsökonomischen Gedanken geben alle Zeit den Ausschlag. Er kennt kein Besprechen mit Fleisch und Blut: weiss er, dass seine Mutter bei Johannes am Besten in jeder Beziehung aufgehoben ist, dass der Jünger, welcher an seiner Brust gelegen, so weit als es Menschen möglich ist, ihn der Mutter gegenüber vertreten kann, weiss er, dass er den Jakobus anderwärts, nicht durch die Pflege der Mutter in Anspruch genommen, an einen bestimmten Ort gebannt, besser gebrauchen kann in dem Dienste des Evangeliums, so ist sein Entschluss gefasst und kann auch Niemandem wehe thun, denn seine Jünger hat er daran gewöhnt, den grossen Interessen des Reiches Gottes alle kleinen, persönlichen, familiären hintenanzusetzen. Und zugestehen muss ein Jeder, dass Johannes der Mutter Jesu mehr sein und leisten konnte als Jakobus oder gar Joses, denn er galt ja auch ihrem Sohne, der keines Menschen bedurfte, mehr denn die Uebrigen, er war der Jünger, welchen er lieb hatte. Die Verbindungen und Gemeinschaften in dem Reiche Gottes beruhen nun und nimmer auf der Blutsverwandtschaft, sondern auf der Gemeinschaft, auf der Einigkeit im Geiste! An die Stelle der fleischlichen Bande treten hier die Bande des h. Geistes. Einen zwingenden Grund unter dieser Schwester der Mutter Jesu ein andres Weib als die Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, das Weib des Klopas zu verstehen, kann ich nicht finden; dass diese Schwester nun gar Salome, des Evangelisten Mutter, gewesen sei, ist reine Vermuthung, die sich darauf stützt, dass die beiden ersten Evangelisten die Gegenwart dieser Frau bei dem Tode Christi bezeugen und sie daher nicht gut von Johannes übergangen worden sein könne und dass der sterbende Heiland grade ihrem Sohne seine Mutter anvertraut habe. Die alte Auffassung hat unbedingt den Wortlaut für sich, wollte nämlich Johannes die Schwester der Mutter Jesu von dem Weibe des Klopas unter-

schieden wissen, so durfte er hier das *καί*, welches er vor *ἡ ἀδελφή* und vor *Μαρία ἡ Μαγδαληνή* setzt, nicht weglassen. Die Schwester der Mutter Jesu, die auch Maria hiess, war des Klopas Gemahlin. Nicht alle Ausleger legen das *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* so aus, Grotius ergänzt dazu, was auch Calvin für das Beste hält, *θυγάτηρ*, Ewald *μήτηρ*. Gerne gestehen wir zu, dass *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nicht ganz bestimmt geredet ist, aber ebenso entschieden behaupten wir, dass das Gewöhnlichste bei solchen Verbindungen ist, dass *ἡ γυνή* dazu ergänzt wird: in dem Neuen Testamente ist es meines Wissens immer so zu nehmen, soll das mütterliche Verhältniss ausgedrückt werden, so steht *μήτηρ* regelmässig dabei, vgl. Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Eusebius, der Vater der christlichen Kirchengeschichte, welcher die Mutter Jesu und diese in Rede stehende Maria für Schwestern erklärt, theilt uns h. e. 3, 11 und 32. 4, 22 mit, dass der alte Hegesippus den Klopas für einen Bruder Josephs, des Mannes der Maria, ausgibt, haben wir Grund an dieser Notiz zu zweifeln? Unerhört ist es nicht, dass zwei Brüder zwei Schwestern heirathen: jedenfalls ist diese Tradition ausserordentlich alt und kann nicht in der leichten Weise, wie Wieseler das thut, abgewiesen werden. Dieser Klopas des Johannes wird mit dem *Ἀλφαῖος* der Synoptiker fast ganz allgemein identificirt; diess hat seinen guten Grund. Matthäus und Markus berichten, dass Maria, das Weib des Klopas, die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses, bei dem Kreuzestode Jesu gegenwärtig gewesen sei, und in dem Apostelverzeichnisse wird dieser Jakobus *minor*, denn dass derselbe mit dem zweiten Jakobus unter den Aposteln eine und dieselbe Person ist, hat mit Recht Niemand je in Zweifel gezogen, *ὁ τοῦ Ἀλφαίου*, Matth, 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15, cf. auch Act. 1, 13, genannt. Der Vater dieses Jakobus erscheint also als *Ἀλφαῖος* und *Κλωπᾶς*: führte er in der That zwei verschiedene Namen, oder lassen sich diese beiden Namen als verschieden gräcisirte Formen eines hebräischen oder aramäischen Namens auffassen?

Gesenius, Hengstenberg, Winer, de Wette, Meyer u. A. mehr machen darauf aufmerksam, dass das ח verschieden, bald schärfer, bald weicher ausgesprochen wurde und sich so bald mehr einem Vokale, bald aber mehr einem harten *(tenuis)* Consonanten näherte; diess ist auch die Ursache, wesshalb hebräische Eigennamen mit ח von der 70 so verschieden in's Griechische übertragen werden. Während aus חַגַּי *Ἀγγαῖος* und aus חֲמָת *Ἀμαθί* (Gen. 10, 18), *Ἐμάθ* (Jos. 13, 5), *Αἰμάθ* (Num. 13, 21), *Ἡμάθ* (1. Reg. 8, 65) wird, schreibt sie statt פֶּסַח (2. Chron. 30, 1) *Φασέκ* und statt טֶבַח (Genes. 22, 24) *Ταβέκ*, und wenn, wie Winer anmerkt, auch aus der 70 kein sicheres Beispiel beigebracht werden kann, dass ח auch am Anfang der Wörter durch κ wiedergegeben wurde, so ist doch diese Verhärtung des ח im Griechischen sonst nicht ohne Beispiel, vgl. חִלֵּךְ = *Κιλικία*, Gesen. monum. phoenic. 345 b. Es lässt sich somit *Κλωπᾶς* wie *Ἀλφαῖος* auf חַלְפַּי, welcher Name in dem Talmud häufig vorkommt, vgl. Lightfoot zu Act. 1, 13, ohne alle Schwierigkeit zurückführen. Man hat diesen *Κλωπᾶς* mit dem *Κλεόπας*, dem einen der beiden Emauspilger, in Verbindung gebracht, so z. B. Rus, Wieseler, Ewald, allein, wie Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette, Lücke, Meyer, Winer u. A. mehr behaupten, mit Unrecht, denn jenes *Κλεόπας* scheint nur eine Verkürzung von *Κλεόπατρος* zu sein, wie *Ἀντίπας* eine solche von *Ἀντίπατρος* nachweislich ist, vgl. Winer, Grammatik S. 93.

Neben diesem Schwesterpaare mit dem Namen Maria erscheint noch eine dritte Maria, welche der Evangelist, damit sie nicht mit der Schwester des Lazarus, der Bethanierin, welche den Heiland zum Tode salbte, verwechselt werde, gleich näher durch den Beinamen ἡ Μαγδαληνή kennzeichnet. Diese Maria, welche mit jener Bethanierin, wie wir Theil 1, S. 30 ff. eingehend dargelegt haben, absolut nichts zu thun hat, erscheint hier zum ersten Male in dem Evangelium des Johannes, welcher von ihr weiter bei der Auferstehung Christi redet. Die Synoptiker kennen auch diese Maria Magdalena, sie wird von Matthäus und Markus unter jenen gottseligen Frauen, welche bei dem Tode Christi von ferne standen und zusahen, sowie unter denen, welche der Bestattung beiwohnten, Matth. 27, 61. Mark. 15, 47, als auch unter denen, welche an dem Ostermorgen zu dem Grabe hinauspilgerten, Matth. 28, 1. Mark. 16, 1, ausdrücklich genannt und zwar an der Spitze der andern mit Namen angegebenen. Lukas 23, 49 und 55 nennt keine Namen, sondern spricht nur von den Frauen, welche aus Galiläa mit Jesus gekommen waren, erst in der Auferstehungsgeschichte 24, 10 tritt sie auch wieder als die Anführerin der andern Weiber mit Namen auf. Sie hatte sich aber nicht erst zu diesem letzten Zuge dem Heilande angeschlossen, sondern war schon lange Zeit ihm nachgefolgt (Luk. 8, 2, wo sie wieder zuerst genannt wird). Man wirft sie vielfach mit der Sünderin in der Stadt zusammen, welche in dem Hause des Pharisäers Simon die Füsse Jesu salbte (Luk. 7, 37 ff.), aber gewiss mit Unrecht; es ist dann wenigstens nicht begreiflich, warum dieser Evangelist, welcher sie 8, 2 sofort wieder erwähnt, sie nicht als das Weib zu erkennen gibt, welches kurz zuvor zu den Füssen Christi Busse gethan hatte, sondern bemerkt, dass derselbe sieben Teufel aus ihr getrieben habe, mit welcher Notiz Mark. 16, 9 stimmt. Die Tradition weiss natürlich von dieser Maria viel zu erzählen. Nicephorus überliefert, sie sei die Tochter des kananäischen Weibes (Matth. 15, 22) gewesen, h. e. 1, 33, und habe sich später nach Rom begeben, um den Pontius Pilatus wegen der Verurtheilung Christi bei dem Kaiser Tiberius zu verklagen (eb. 2, 10): dann soll sie in Frankreich das Evangelium gepredigt haben. Auffallend ist es, dass sie, welche, ganz ähnlich wie Petrus der Chorführer der Jünger ist, den Chor der frommen, dienenden Frauen leitet, hier an die letzte Stelle gerathen ist, da Johannes, wie aus seiner Erzählung von der Auferstehung hervorgeht, durchaus nicht gesonnen ist, ihr den Vorrang streitig zu machen, hebt er doch allein hervor, dass der Auferstandene ihr zu allererst erschienen ist. Einen Grund muss diese Umkehrung der Ordnung haben: wir glauben, dass sich Alles dadurch erklärt, dass Maria, die Mutter Jesu, gegenwärtig ist. Dieser musste hier der Vortritt unbedingt gewährt werden, denn in der durch diese Bemerkung des Evangelisten eingeleiteten Geschichte ist sie eine der Hauptpersonen, spielt sie eine ganz hervorragende Rolle, während die Maria Magdalena hier nur als Statistin, man verarge mir diesen Ausdruck nicht, zur Seite steht. Und wegen der allernächsten Blutsverwandtschaft, welche zwischen Maria, der Mutter des Heilandes und der Maria, dem Weibe des Klopas, bestand, rückt diese dieses eine Mal über die Maria Magdalena. Woher dieser Beiname rührt, ist nicht ganz gewiss. Meistentheils leitet man ἡ Μαγδαληνή von dem Orte Magdala ab, welcher Matth. 15, 39 erwähnt wird und an dem See Genezareth lag: dieses würde dazu passen, dass diese Maria ausdrücklich unter

den Weibern genannt wird, die aus Galiläa nachgefolgt waren, also Galiläerinnen waren. Ligthfoot erinnert zu Matth. 27, 56, dass im Talmud mehrfach eine Mirjam (also eine Maria) die מגדלא d. h. eine Haarflechterin genannt wird, die Mutter des Ben Satdae (Jesu), cf. Babyl. Sanhedr. 67, 1. Schabb. 104, 2. Chagiga 4, 2, und meint, dass man diese ausgezeichnete Jüngerin durch diesen Beinamen die Haarkünstlerin habe verspotten wollen. Wie aber sollten die Evangelisten darauf gekommen sein, dieses Weib mit dem Spitznamen, welchen die Feinde des Kreuzes Christi ihr beigelegt hatten, zu bezeichnen?

Diese Frauen standen bei dem Kreuze Christi. Mit Recht sagt Chrysostomus (hom. 85 in Jo.): *τὸ ἀσθενέστερον γένος ἀνδρειότερον ἐφάνη τότε.* Wir erfahren ja allerdings aus unsrer Geschichte, dass bei diesen Frauen sich auch ein Mann, ein Jüngling, nämlich der Evangelist selbst befand, und aus Lukas 23, 49, dass Johannes nicht der einzige Mann bei den Weibern dort war, denn *πάντες οἱ γνωστοί* standen auch da. Nichtsdestoweniger ruhen unsre Blicke mit Verwunderung auf diesen gottseligen Galiläerinnen, vornehmlich aber auf Maria, der Mutter Jesu. Die Apostel sind geflohen alle bis auf einen, bis auf den Jünger, welchen der Herr liebte; ihre Abwesenheit beweist, dass eingetreten ist, was ihnen vorhergesagt worden war, dass sie sich nämlich alle geärgert haben an dem, der als der gute Hirte sich fangen und schlagen liess. Der Glaube dieser Weiber, oder vielleicht sagen wir richtiger, ihre Liebe zu dem Herrn überwindet dieses Aergerniss, daran der Glaube und die Liebe der Apostel scheiterte: sie bleiben Jesu treu bis an das Ende. Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig: das Weib überhaupt ist zum Ertragen von Schmerzen viel geschickter, williger, muthiger als der Mann. Es hängt das auf das Genaueste mit der ganzen Organisation, mit der Individualität, mit dem Charakter des weiblichen Geschlechtes zusammen. Bei demselben wiegt die Receptivität vor, die sich anlehnt und anschmiegt, hingibt und aufopfert, die nicht die Verhältnisse umzugestalten sich bemüht, sondern sich in dieselben hineinfindet und eingewöhnt. Die älteren Ausleger machen darauf aufmerksam, dass der Schmerz des Weibes sich häufig in wilden Schreien und entsetzlichen Geberden kund gibt. Anselm sagt: *stabat Maria in fide Jesu constantissima et patientissima: nam discipulis fugientibus cunctisque viris recedentibus, in gloriam totius simul feminei sexus, inter tot pressuras filii sui constanter ipsa sola stabat in fide Jesu firma, et pulchre stabat, ut decet pudorem virginalem: non se laniabat in tanta amaritudine, non maledicebat, non murmurabat, nec vindictam hostium a Deo petebat, sed stabat disciplinata, verecunda virgo, patientissima, lacrymis plena, doloribus immersa.* Nicht als ein rasendes Klageweib steht die Mutter Jesu unter dem Kreuze ihres Sohnes; sie weiss sich zu beherrschen, ihre Würde zu wahren. Die Evangelien reden von ihr nicht häufig: aber am Ende erscheint sie wieder wie in dem Anfange, sie ist also eine charaktervolle Erscheinung: wie sie in jener Gnadenstunde, in welcher der Engel ihr verkündete, dass sie den Heiland der Welt gebären sollte, sprach: *ἰδού, ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (Luk. 1, 38), so denkt sie in dieser furchtbaren Stunde, da das geschieht, was der alte Symeon ihr einst (Luk. 2, 35) in dem Tempel geweissagt hatte, da das Schwert durch ihre Seele drang. Anselm hat sehr wohl daran gethan, dass er sich dem Ambrosius anschloss, welcher de instit. virg. c. 7 schreibt:

stabat ante crucem mater et fugientibus viris stabat intrepida. Videte, utrum pudorem mutare potuerit mater Jesu, quae animum non mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemtionem: stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metueret peremtorem: pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat, non ignara mysterii fuit, quod genuisset resurrecturum, und nicht dem Cyrillus folgte, welcher die Gebenedeiete unter den Weibern, als ihr Sohn an dem Kreuze hängt, die Hohenpriester sammt dem Volke lästern und die Kriegsknechte über seine Kleider das Los werfen, bei sich sprechen lässt: „ich habe ihn geboren, der am Kreuze verhöhnt wird. Da er sich selbst den wahren Sohn des allmächtigen Gottes nannte, hat er sich wohl selbst geirrt. Er hat gesagt: ich bin das Leben, wie ist er gekreuzigt worden? wie ist er in die Stricke seiner Mörder gefallen? warum hat er die List seiner Verfolger nicht vereitelt? Warum steigt er nicht herab von dem Kreuz, er, der den Lazarus in's Leben zurückkehren hiess, und ganz Judäa mit seinen Wundern in Staunen setzte?" Diese verkehrten Auslassungen des Cyrillus bilden den Gegenpol zu den ebenso thörichten als christuslästerlichen Auslegungen, welche wir in vielen katholischen Büchern, die zu Ehren der Maria geschrieben worden sind, antreffen. Maria unter dem Kreuze kommt darnach mit ihrer Passion dem Herrn am Kreuze zu Hülfe: er hätte es nicht allein fertig gebracht, er hätte nimmer die Sünden der ganzen Welt tragen und sühnen können: die Mutter Gottes musste mit dem Sohne Gottes zusammenwirken. Gerhard hat sich in dieser Litteratur, welche vornehmlich im Ausgange des Mittelalters aufwucherte, fleissig umgesehen. Zwei Proben mögen genügen von diesen zu Ehren der Maria und zu Unehren Christi erschienenen marianischen Verherrlichungen. Unter Tauler's Namen ward ein Passionale von Laurentius Surius herausgegeben, in welchem es heisst: *imo quia Christus exterius in corpore, haec vero interius in corde fuerit passa, ideo etiam plus quam Christus passa dicitur, proinde ut illius passionem pater acceptaverit pro sacrificio mundi, sic etiam huius sacrificium suscepisse ad utilitatem et salutem generis humani, quo et ipsa esset perpetua mediatrix inter Deum et hominem: duo ergo altaria dicuntur Deo praeparata, unum in corpore Christi, alterum in corde Mariae.* In einem 1493 in Strassburg herausgekommenen Mariale heisst es lib. 1, c. 5: *ad ultimum fuit dominus cum ea et ipsa cum domino in eodem labore et in eodem opere nostrae salutis, unde praedictum est de prima muliere, faciamus ei adiutorium. Quid est ergo, quod dominus dicit: torcular calcavi solus et de gentibus non fuit vir mecum? Verum est, domine, quod non fuit vir tecum, sed mulier una tecum est, quae omnia vulnera, quae tu suscepisti in corpore, suscepit in corde?* Und lib. 3, c. 2: *attendendum et iugiter recolendum, quod tam devota coadiutrix exstitit ad mundi redemptionem, ut sicut non fuit dolor sicut dolor ille, quem sustinuit filius pro mundi redemptione, sic non esset dolor, sicut dolor ille, quem ipsa pertulit in corde pro eadem causa.* Solche Betrachtungen können wir nicht anstellen und wir beklagen, dass katholische Schriftsteller sich so weit aus übertriebenem Marienkultus haben verirren können: wir treten wider diese Marienanbeter und Vergötterer ganz auf die Seite des edlen Franziskaner Jacoponus, der da singt in seiner *sequentia de septem doloribus Mariae virginis:*

Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Dum pendebat filius:
Cuius animam gementem,
Contristatam et dolentem,
Pertransivit gladius.

O quam tristis et afflicta
Fuit illa benedicta,
Mater unigeniti:
Quae moerebat et dolebat
Et tremebat, dum videbat
Nati poenas inclyti.

Quis est homo, qui non fleret,
Matrem Christi si videret
In tanto supplicio?
Quis non posset contristari,
Piam matrem contemplari
Dolentem cum filio.

Pro peccatis suae gentis
Vidit Jesum in tormentis
Et flagellis subditum:
Vidit suum dulcem natum
Morientem, desolatum,
Dum emisit spiritum.

Pia mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris
Fac, ut tecum lugeam.
Fac, ut ardeat cor meum
In amando Christum Deum,
Ut sibi complaceam.

Der Heiland hängt nicht wie Geistes abwesend an dem Kreuze: er befindet sich weder in dem Zustande einer Entzückung, noch in dem Gegentheile davon, in Apathie, in Stumpfsinn. Er hat noch ganz scharfe Sinne: nichts von dem, was die Juden und Heiden unter seinem Kreuze geredet und gethan haben, ist ihm entgangen, er hat aber einen so hohen Sinn, einen so festen Willen, dass er sich über Alles hinauszusetzen vermag. Es brauchen die frommen Frauen, die bei seinem Kreuze stehen, sich ihm nicht erst bemerklich zu machen: er hat sie längst schon gesehen und sich ihrer treuen Liebe gefreut, welche die Schrecken des Todes überwindet, weil sie stärker ist als der Tod. Er sieht seine arme Mutter unter seinem Kreuze stehen und empfindet mit ihr, welche einst die Gebenedeiete unter den Weibern war, über welche aber jetzt die Wasser der Trübsal hoch zusammenschlagen, das tiefste Mitleid. Sie verliert jetzt in ihm den Stolz und die Freude, den Trost und die Hoffnung ihres Mutterherzens, und weiss er es auch, dass er nicht im Tode bleibt, sondern am

dritten Tage wieder aufersteht von den Todten, so weiss er doch, dass er nicht mehr in das alte Leben heimkehrt, dass dann eine neue Epoche seines Lebens, sein Leben in Herrlichkeit angebrochen ist. In der alten Weise wird er mit ihr nicht mehr umgehen, nicht mehr zusammenwandeln und zusammenwohnen: er ersteht von den Todten nicht mehr als ihr Sohn, sondern als ihr Herr. Neben Maria erblickt er *τὸν μαθητὴν παρεστῶτα, ὃν ἠγάπα.* Wir wissen, welcher Jünger unter dieser Bezeichnung verborgen ist: Johannes, der Evangelist, liebt es nicht, von sich zu reden mit Namensangabe, sondern sich zu verstecken, wie wir dieses schon zu Joh. 13, 23, Theil 1, 154 f. bemerkt haben. Auch Johannes, dieser Jünger, welcher den Heiland liebte, erleidet jetzt einen ganz ähnlichen Verlust wie Maria, die Mutter. Er hat unstreitig dem Sterbenden menschlich am Nächsten gestanden von allen Aposteln: er durfte sein Haupt legen an seines heissgeliebten Meisters Brust und am Vertraulichsten mit ihm verkehren, was, wie wir früher gesehen haben, auch Petrus anerkennt. Auch für ihn kehrt der alte Jesus nicht aus dem Grabe zurück: er wird nie wieder ruhen an seiner Brust und den vollen Pulsschlag seines Herzens fühlen: eine Scheidewand richtet die Auferstehung Christi von den Todten auf, den, welchen er bis hierher, auch *κατὰ σάρκα* gekannt und geliebt hat, soll er fortan nur noch *κατὰ πνεῦμα* kennen und lieben, denn das Wort des Apostels Paulus greift jetzt Platz: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα* (2. Cor. 5, 16 f.). Ueber dem Grossen vergisst und versäumt der Sohn Gottes aber nicht das Kleine: wie könnte er das? Er bekennt ja von sich selbst: ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe (Joh. 8, 38) und: der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn (Joh. 5, 19). Wie hält es denn Gott bei seinem Thun? Uebersieht er, ganz mit den grossen, die Welt bewegenden, Zeit und Ewigkeit umspannenden Angelegenheiten seines Reiches beschäftigt, die kleinen Dinge, die Nebensachen, den Einzelnen, das unbedeutendste Geschöpf seiner Hände? Nichts übersieht der Herr, unser Gott: es entgeht ihm nicht das Geringste, er achtet auf das Grösste wie auf das Kleinste. Hieronymus schreibt freilich in seinem Commentare zu dem Propheten Habakuk c. 1: *absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascuntur culices, quotve moriantur, quae cimicum et pulicum et muscarum sit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsi iniuriosi simus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes.* Wir beneiden den Kirchenvater nicht um diesen Ausspruch und um die diesem Ausspruche zu Grunde liegende Anschauung von Gottes Wesen: wir freuen uns, dass wir einen Gott in dem Himmel haben, welcher auch um den Sperling weiss, der auf dem Dache sitzt oder von demselben herabfällt. Und so bewundern und beten wir hier an, dass der Sohn dem Vater gleich ist, dass der Herr in dem Momente, wo er die höchste, ihm vom Vater gestellte Aufgabe löst, noch die Beziehung zu seiner Mutter in das Auge fasst, und lassen uns darin durch Steinmeyer's Einrede nicht einen Augenblick stören. Wir halten es mit Calvin, welcher bemerkt: *caeterum si loci et temporis circumstantiam expendimus, admirabilis fuit Christi erga matrem pietas. Omitto extremos cruciatus corporis, omitto probra: sed*

quum atroces in Deum blasphemiae animum eius incredibili moerore conficerent et sustineret horribile cum morte aeterna et diabolo certamen, nihil horum tamen obstat, quominus sit de matre sollicitus. Colligere etiam ex hoc loco licet, quisnam sit honor ille, quem Deus in lege parentibus deferri iubet. Jesus spricht zu seiner Mutter: *γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.* Wir lesen mit Lachmann und Tischendorf statt *ἰδού*, welches auch viele Handschriften darbieten, lieber *ἴδε*, weil diese Form in dem johanneischen Evangelium die geläufigste ist. Er redet seine Mutter nicht mit Namen, nicht mit dem süssen Mutternamen an. Man hat diese Unterdrückung des Mutternamens sehr verschieden erklärt. Einige glauben, Jesus habe die Maria nicht Mutter genannt, weil er nicht die Aufmerksamkeit der Kriegsknechte und der erbitterten Juden auf sie hätte lenken wollen. Die Verwünschungen, welche ihn trafen, hätten sich dann über sie ergossen: sie sei verspottet, verhöhnt, am Ende gar misshandelt worden. Gerhard weist diese Ansicht mit der Bemerkung ab, dass die Leute sich nicht würden unterstanden haben, mit bösem Worte oder Werke die Maria anzutasten, weil sie sich gefürchtet hätten vor der allbekannten Wundermacht ihres Sohnes. Seltsam: die Leute, welche sich nicht scheuen, an dem Wunderthäter selbst sich zu vergreifen, sollen vor seinem Zorne sich fürchten, wenn sie sich gegen seine Mutter wenden. Redete der Gekreuzigte ein Weib, welches unter dem Kreuze stand, mit den Worten an: Weib, siehe dein Sohn! und einen Jüngling an ihrer Seite: Sohn, siehe deine Mutter! so hielt es sicher den Anwesenden nicht schwer zu erkennen, dass die Mutter des Sprechers unter dem Kreuze sich befinde, und zu erfahren, wer von den wenigen Weibern diese Mutter sei. Andre gedenken an das Wort des Baptista Mantuanus, welcher singt:

Talibus admonuit matrem sine nomine matris,
Ne materna pium cruciaret viscera nomen.

Andre glauben, dass er sie um des Protevangeliums willen mit *γύναι* anrede: er wolle sie damit bezeichnen als das Weib, welches den geboren habe, welcher der Schlange jetzt den Kopf zertrete. Wir lehnen beide Auffassungen ab, denn wir entsinnen uns, dass Jesus nicht bloss hier und jetzt, sondern schon auf der Hochzeit zu Kana seine Mutter nicht mehr mit *μῆτερ*, sondern mit *γύναι* anredet. Dort kann der Ausfall des *μῆτερ* auf keinen von diesen beiden Gründen zurückgeführt werden. Ich weiss recht gut, dass viele Exegeten, zu welchen sogar Bengel sich schlägt mit seiner Angabe: *graecum tamen γύναι, synonymo carens, civilius sonat, quam mulier*, sich darauf berufen, dass *γύναι* nicht unserm „Weib“, sondern unsrer „Frau“ entspreche, dass es eine ehrende Bezeichnung sei. Man verweist gern auf Dio Cassius 51, 12, nach welchem Augustus zur Kleopatra sagt: *θάρσει, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν.* Allein damit ist im Grunde gar nichts bewiesen, denn nicht das Kind redet in dieser und in allen andern Stellen, welche sonst noch angezogen werden können, seine Mutter mit *γύναι* an, sondern fremde Leute ein Weib. Es ist nicht das Erste, das Natürlichste, das Gewöhnlichste, wenn ein Kind seine Mutter mit *γύναι*, Weib, Frau begrüsst: es ist ganz entschieden unkindlich und legt an den Tag, dass das so redende Kind nicht mehr gewillt ist, die vor ihm stehende Mutter ferner als Mutter anzuerkennen und gelten zu lassen. Es enthält einen Protest gegen jede Art von Bemutterung und erklärt auf die bestimmteste Weise, dass das Abhängigkeitsverhältniss, in welchem

das Kind steht, nun aufgehoben sein soll. Eine Scheidung vollzieht der Herr, sobald als er seine messianische Thätigkeit angetreten hat, er bedeutet seine Mutter bei der ersten Gelegenheit, wo er nach seiner Taufe und Versuchung, also nach seinem Amtsantritt, mit ihr wieder zusammentraf, dass es zwischen ihnen beiden nicht mehr in der alten Weise fortgehen kann und darf, dass er nicht mehr als der auf jedes Wort hörende, auf jeden Wink achtende, jeden Wunsch ihr aus den Augen ablesende, ihren Wunsch als einen Befehl hinnehmende Sohn sich zu ihr verhält, dass er nun selbstständig geworden ist und seinen eigenen, von Gott, seinem Vater, ihm vorgezeichneten Weg gehen muss. Vgl. meine evang. Perikopen 1, 408 f. Wie jenes erste Wort, welches der als Christus hervorgetretene Sohn Mariens an sie richtet, auf die Scheidung hinwies, welche sich nun vollzogen hatte, so hebt dieses letzte Wort, welches der sein Werk vollendende Sohn zu ihr redet, jene Scheidung nicht auf, sondern befestigt sie für Zeit und Ewigkeit. Sie steht ihm seit seinem Auftritte vor der Welt, wie jetzt bei seinem Eintritte in das Allerheiligste Gottes, um die Sünde der Welt mit seinem Blute zu sühnen, nicht mehr als die Mutter vor den Augen, als solcher gebührte ihr die Ehre, die Macht, die Superiorität über den Sohn, sondern nur als Weib unter den Weibern, als ein Individuum ohne persönliche Vorrechte, ohne Ausnahmestellung, sie bedarf wie alle Andern, die von Weibern geboren sind, der Unterweisung in den göttlichen Dingen wie der Vergebung ihrer Sünden durch sein Opfer. Schon diese Anrede versetzt allem Marienkultus, welcher in dem tiefsten Grunde nichts anders ist als eine heidnische Anbetung des Schönen und Vergötterung der Kreatur und ein auf das Gebiet der Religion verpflanzter ritterlicher Minnedienst, erbarmungslos den Todesstoss. Nicht als Himmelskönigin begrüsst der Herr, der am Kreuze seinen Thron bestiegen hat, seine Mutter, sondern als das, was sie ist, als *γυνή*, als ein schwaches, hülfsbedürftiges Geschöpf, welches nicht Andern in Lebens- und Todesnöthen Beistand leisten kann, sondern selbst einer Hand bedarf, welche es durch die Noth dieses Lebens in kindlicher Liebe und Treue um seines Sohnes willen geleite.

Jesus spricht: *γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.* Kurz und knapp sind diese Worte, es sind ja die Worte eines Sterbenden, eines Testirenden. Der Sterbende kann nicht mehr viel Worte machen, seine Kraft ist erschöpft: der Testirende fasst sich so bündig, als es nur irgend möglich ist, um seinen letzten Willen auszusprechen. Alle Gebote müssen in lakonischem Style abgefasst sein: jedes Wort zu viel ist bei ihnen vom Uebel. Die Kundgebung des Willens ist um so markiger, packender, kräftiger, je weniger Worte dazu verwandt werden: die Wortfülle erschwert das Behalten, das genaue und feste Einprägen in das Gedächtniss und verwischt den Eindruck. *Ἴδε, ὁ υἱός σου*, ist allerdings sehr kurz und knapp geredet: jedes überflüssige Wort ist gemieden, nicht ein *οὗτος*, nicht ein *ἐστί.* Ist aber nicht am Ende zu kurz und knapp und desshalb dunkel und missverständlich geredet? Ja, wenn man die Geschichte der Auslegung überblickt, so könnte man auf den Gedanken kommen, der Herr habe doch ein Wenig ausführlicher, bestimmter reden können. Wie hat man dieses Wort doch verstanden! Die Vergötterer der Maria lesen aus diesen Testamentsworten, dass der sterbende Erlöser seine Gläubigen, seine Kirche seiner lieben Mutter befehle, dass er, wie weiland der Papst Pio nono gethan

hat, die h. Jungfrau zur Patronin der Christenheit ernannt habe. Quesnel, welcher sich doch sonst von dem Sauerteige seiner Kirche gereinigt hat, kann auch von diesem Gedanken nicht lassen: „die heilige Jungfrau,“ sagt er, „erhält in der Person des Johannes alle Christen zu ihren Kindern. Diese Eigenschaft gibt uns das Recht und das Vertrauen, alle unsere Interessen in ihre Hände zu legen.“ Wir wissen, dass die katholische Kirche in dem Substituiren sehr kühn ist: den Aposteln, welchen der Heiland in beiderlei Gestalt das h. Abendmahl austheilte, substituirt sie, um den Laien den Kelch entziehen zu können, ohne Weiteres den Klerus: sonst prüft man erst die Vollmachten und sieht zu, ob die, welche sich zu einer Erbschaft melden und Andere in ihrem Antheile verkürzen wollen, auch ein Recht zu diesem Auftreten haben, hier wird keine Prüfung vorgenommen, eine kühne Behauptung gilt schon für völlig ausreichend. Aehnlich liegt die Sache hier. Johannes gilt als der Vertreter der Kirche: ihn soll Jesus der Maria anbefohlen und damit die gesammte Kirche ihr anvertraut haben. Kühn, sehr kühn! Liegen in dem Johannes die Wurzeln der Kirche, gibt er ihr das Dasein? Ist er der Vater der Kirche? Er ist unter den Vielen, welche Christus, das Haupt der Kirche, in seine Ernte sandte, nicht ein Mal derjenige, welcher von ihnen allen das Meiste gearbeitet hat, vgl. 1. Cor. 15, 10. Ernennt Jesus die Maria wirklich zur Pflegemutter des Jüngers, welchen er lieb hatte? Welch ein Unverstand! Sehen denn diese Ausleger nicht ein, dass der sterbende Sohn der Maria den Johannes seiner Mutter gegenüber an seine Stelle setzt? Alle Kirchenväter haben das anerkannt: ein Blinder muss es sehen! Und hat Christus in diesem Verhältnisse zu seiner Mutter gestanden, dass sie ihn versorgte, berieth, beschützte, aufrecht hielt? Fand nicht das umgekehrte Verhältniss statt, war der Sohn nicht seiner Mutter Hort und Halt, Trost und Stütze? Setzt der Sterbende nun den Johannes an seine Statt, ist es da möglich, diese Worte in jenem, die Wirklichkeit und Wahrheit auf den Kopf stellenden Verstand zu nehmen? Die deutlichsten Worte des Erlösers hätten nichts geholfen, denn wer nicht verstehen will, der weiss auch schon um die unzweideutigsten Worte sich zu winden und zu drehen. Die authentische Interpretation, welche der Evangelist in dem V. 27 bietet, war für diese Marienknechte umsonst in dem Worte Gottes niedergelegt! Andere wollen dieses ἴδε, ὁ υἱός σου, so fassen, dass Jesus bei dem ἴδε nicht auf den Johannes, welcher neben der Maria stand, mit seinen Augen hinweist, welche er mit der Zunge allein noch nach seinem Wohlgefallen frei hin und her bewegen konnte, sondern die *mater dolorosa* allein fixirt, um ihr zuzurufen: siehe, so weit ist es mit mir, deinem armen Sohne gekommen! Diese Auslegung hat aber Alles gegen sich: für's Erste schon die Anrede durch γύναι, wollte der Sterbende den Jammer in dem Mutterherzen auf den höchsten Grad steigern, so musste er sie unbedingt mit μῆτερ ansprechen. Was soll dann das gleich folgende Wort an den Johannes? Soll es nichts anders sagen als: tröste sie, dass es mit mir, ihrem unglückseligen Sohne, solch ein Ende genommen hat, so versteht man nicht, warum der Heiland zu ihm sagt: siehe, deine Mutter! Und was die Hauptsache ist, will der Herr das Mitleid der Maria erregen, will er wohl mit seinem Worte ihr ein scharfes, zweischneidiges Schwert durch das Herz stossen? Jesus heisst der Paraklet, der Trost Israels: trösten will er mit seinem: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου seine arme Mutter. Er ist kein leidiger Tröster,

der nur Worte und immer nur Worte hat, er ist der wahrhaftige Tröster, dessen Namen in Wahrheit heisst: Wunderbar, Rath. Alles hat man ihm genommen, selbst das Letzte, was er auf seinem Leibe trug, hat man ihm abgenommen, nackt und bloss hängt er als der Aermste von allen Armen an dem Stamm des Kreuzes. Aber er hat für seine Mutter doch mehr noch als liebe, tröstende Worte: er tröstet sie mit einem Werke der höchsten Liebe. Er, welcher aus Liebe für die Seinen in den Tod geht, hat freies, unbeschränktes Verfügungsrecht über die Liebe der Seinen: ihre Herzen gehören ihm und mit ihren Herzen ist Alles, was sie sind und haben, sein Eigenthum, damit er als der Herr schalten und walten kann nach Gutdünken. Er ist arm und doch reich, aller Dinge entblösst und beraubt und doch aller Dinge Herr und König. Sein Herz voll unendlicher Liebe kann ihm Niemand aus dem Busen reissen und um die dankbare Liebe der Seinen kann keine Gewalt im Himmel und auf Erden ihn bringen. Er spricht zu seiner Mutter: Weib, siehe dein Sohn, und bietet ihr damit einen Ersatz für den Sohn, welchen sie jetzt auf immer in ihm verliert: er legt ihr mit seinem testamentarischen Worte in Johannes, dem Jünger, welchen er lieb hatte, einen Sohn an das über des Sohnes Verlust schwer betrübte Mutterherz.

Darauf wendet er sich zu dem Jünger mit dem Worte: *ἴδε, ἡ μήτηρ σου*. In aller Form macht der Heiland das Testament seiner Liebe. Es hätte ja dieser Verfügung nicht bedurft, denn Maria wusste, wen er als Sohn ihr zuwies, und Johannes an ihrer Seite verstand ja auch so und nicht anders sein Wort: *ἴδε, ὁ υἱός σου* und einer besonderen Ansprache an ihn bedurfte es sicher nicht, um ihn zur Anerkennung dieses Testamentes zu bestimmen. Mit Freuden hätte Johannes auch ohne diese besondere Ansprache, ohne diesen Nachtrag zu jenem Testamente für Maria, denn dieses Wort ist nur die Kehrseite jenes ersten und enthält keine neue Bestimmung, den letzten Willen seines heissgeliebten Herrn und Meisters ausgerichtet. Es war ihm ja eine unausdenkliche Freude, den Willen seines Jesus zu erfüllen und wenn er mit treuster Liebe an dem hing, der ihm verstattet hatte, an seiner Brust zu liegen, musste er da nicht auch mit der treusten Liebe an der hangen, die ihn, den Heissgeliebten, in ihrem Schosse getragen und an ihrer Brust genährt hatte? Aber mehr noch! Jesus vermachte ihn als Sohn der Maria, die in ihm ihren erstgeborenen Sohn verlor; er erklärte ihn also in diesem seinem Testamente zu seinem Adoptivbruder, er liess ihn an seine Stelle eintreten, ernannte ihn zu seinem Ersatzmann, zu seinem Testamentsvollstrecker. Chrysostomus ruft aus: *βαβαὶ τῆς τιμῆς· ὅσῃ τὸν μαθητὴν ἐτίμησε τιμῇ*. Besser aber sehen wir von der Ehre ab, welche ihm der Herr in dieser Verfügung erwies. Wir fragen lieber: konnte der sterbende Heiland dem Johannes einen höheren, sprechenderen, überzeugenderen Beweis davon geben, dass er der Jünger sei, welchen er lieb hatte? So oft als er des Herrn Mutter ansah, welche derselbe ihm vermacht hatte, musste er zu seiner Seele sprechen: wie hat dich doch der Herr so lieb gehabt, das Liebste, was er auf Erden hatte, seine Mutter, hat er dir übergeben! Und jeder musste diesem Gespräche seines Herzens Recht geben. Warum aber redet der testirende Erlöser den Johannes noch besonders an, da doch Alles so klar, so selbstverständlich, so fix und fertig ist? Wenn man ein Testament aufrichtet, so will man auch nicht die geringste Lücke in demselben lassen

und jeden, dem man ein Zeichen der Liebe hinterlassen will, führt man mit Namen auf. Jesus hat alle Wege, alle Gerechtigkeit erfüllt und will auch in diesem Testamente allen Formen des Rechtes genau nachkommen. Johannes soll wissen, dass er ihn und keinen Andern meint; er soll das Wort an die Maria sich nicht selbst deuten und auslegen, sondern er und alle Welt soll es wissen, dass er keinen Andern als ihn meint, dass er einzig und allein es ist, welchem er diese süsse und hochehrende Pflicht auferlegt. Ganz genau, auf das Jota und Tüttelchen korrespondiren, harmoniren, decken sich diese Testamentsworte, welche dem Johannes gelten, mit jenen, welche an die Maria gerichtet worden sind. Man sieht aus dieser Congruenz, dass der Sterbende bei klarstem, vollstem Bewusstsein sein Testament macht, dass er in dem Vollbesitze aller seiner Sinne und Geisteskräfte ist. Haben wir vorher gelesen ἴδε statt ἰδού, so lesen wir auch jetzt wieder mit den besten Autoritäten jenen Imperativ. Das Auge des Herrn, welches vom Kreuze her in dem Auge des Jüngers ruht, heisst ihn einen Augenblick von ihm, dem Gekreuzigten, absehen und auf das Weib hinblicken, welches hart an seiner Seite steht. Irren wir uns, wenn wir mit Lange annehmen, dass Johannes die *mater dolorosa* jetzt schon unter dem Kreuze stützte und hielt, dass er wie ein Sohn in dieser schwersten Stunde ihres Lebens um sie sich sorgte und mühte? Eine solche Vorausnahme des Testamentes Christi hat nichts bedenkliches, es ist so natürlich und, was die Hauptsache ist, der Evangelist legt uns selbst diesen Gedanken so nahe. Er sagt nämlich nicht, dass Johannes bei den andern Weibern oder dass Maria bei jenen gestanden habe, er bemerkt ausdrücklich, dass er bei Maria, also in ihrer unmittelbarsten Nähe gestanden habe, was doch nicht anders wird aufgefasst werden können, als ihr zum Troste und zur Stütze. Die Kehrseite zu dem ὁ υἱός σου in dem Worte an Maria bildet hier das ebenso knappe und kurze ἡ μήτηρ σου. Wie Maria in Johannes ihren Sohn erkennen soll, so soll umgekehrt Johannes in Maria, der Mutter Jesu, seine Mutter erkennen und ehren. Man hat mehrfach gefragt, ob durch dieses Wort Jesu nicht der Liebe, welche Johannes seiner Mutter schulde, Eintrag geschehe, ob die Salome, welche auch bei dem Kreuze stand, nicht in ihrem Anrecht auf ihren Sohn verkürzt werde? Das wäre ja schlimm, wenn der Heiland, welcher hier in seiner Todesnoth den eklatantesten Beweis gibt, welch ein Ernst es ihm ist mit dem Halten des Gebotes: du sollst Vater und Mutter ehren, den Jünger von der Pflicht gegen seine eigene Mutter dispensirte. Hier hilft es nichts, darauf hinzuweisen, dass Zebedäus, der Mann der Salome, noch am Leben war: wir glauben das auch, denn nach Matth. 4, 21 und Mark. 1, 20 lebte er noch, als der Heiland den Jakobus und Johannes berief, sie sassen ja mit ihrem Vater Zebedäus im Schiffe und flickten die Netze. Auch auf den Umstand machte man aufmerksam, dass dieser Zebedäus ein wohlhabender Mann war: wir stellen auch dieses nicht in Abrede, denn er war nach Matth. 4, 21 ein Schiffseigner und nach Mark. 1, 20 ein solcher, welcher ein solches Geschäft hatte, dass er mit seinen beiden Söhnen es nicht bewältigen konnte, sondern noch Tagelöhner zu Hülfe nehmen musste. Jene Einrede beruht ja darauf, dass Salome nicht in materiellen Gütern, sondern in ideellen durch diesen letzten Willen Christi sei verkürzt worden: die ganze, ungetheilte Liebe des Sohnes sei ihr entzogen worden, sie habe sich in sie fortan mit Maria theilen müssen. Ich bekenne, dass ich diese

Rede nicht verstehe. Wird die Liebe der Eltern etwa dadurch gemindert dem einzelnen Kinde, dass es nicht das einzige ist, sondern noch Geschwister hat? Erwächst dadurch dem Vater eine höhere und reichere Liebe von Seiten seiner Kinder, dass sie die Mutter verloren haben und er von den Eltern allein ihnen geblieben ist? Die Species der Division erleidet keine Anwendung bei ideellen Gütern: je mehr bei diesen participiren, desto reicher wird der Genuss und Gewinn des Einzelnen. Richtig legt Lampe dieses Testamentswort so aus: *pendebat in cruce nudus et pauperrimus. Unde nihil terrenae haereditatis de suo relinquere matri poterat. Cogitabat tamen, eam non tantum animam, sed etiam corpus mortale habere. Sciebat viduarum plerumque in terris exiguam rationem haberi. Substituit ergo sibi Joannem, ei mandans, tanquam obedienti discipulo, ut filiali amore eam amplectatur, consoletur, deque necessariis ei prospiciat.*

Johannes nahm mit Freuden dieses Vermächtniss Christi an: er berichtet selbst: *καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.* Zwei Punkte sind hier fraglich. Erstlich, wie das *ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* und zweitens, wie das *εἰς τὰ ἴδια* zu verstehen ist. Bengel fasst *ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* so, dass Johannes die Mutter Jesu sofort *εἰς τὰ ἴδια* abgeführt habe, dass dieselbe also nicht länger bei dem Kreuze verblieben sei. *Magna fides Mariae*, schreibt er, *cruci filii adstare: magnum obsequium, ante mortem eius abire.* Stier hat sich ihm angeschlossen. Man findet eine zarte Rücksichtsnahme des mit dem Tode ringenden Sohnes der Maria dann hier: Jesus wünscht nicht, dass sie seinen Angstruf höre: Eli, Eli, lama u. s. w. und Zeuge seiner furchtbarsten Schmerzen und Qualen sei. Er habe ihre schwache Natur gekannt und sie nicht mehr Leid erdulden lassen wollen, als sie habe tragen können: sie habe schon genug und übergenug gelitten. Wir haben an und für sich nichts gegen solche zarte Rücksichtsnahmen: der sterbende Heiland schont und thut wohl, soweit als es noch in seinen Kräften steht. Allein ist Maria wirklich ein solches schwaches Weib, welches den Tod des geliebten Sohnes nicht mit ansehen kann? Die evangelische Geschichte kennt eine solche Maria nicht; sie ist eine starke Seele. Ihre Stärke beruht in ihrer selbstlosen Dahingabe: sie will nichts anders sein als eine Magd des Herrn und dieses Magdthum befähigt sie zu jedem Dienste, auch zu dem Dienste, bei welchem das Herz ihr bluten musste. Es ist unnatürlich, sich in den letzten Augenblicken von dem Sterbebette des heissgeliebten Kindes wegzubegeben: die Liebe duldet und verträgt Alles. Und wie will man es sich nun weiter denken? Johannes bringt die *mater dolorosa* von Golgotha fort und bleibt nicht bei ihr: er kehrt schnell wieder zurück, wie wir aus Joh. 19, 35 auf das Bestimmteste erfahren. Maria bleibt allein in der Stadt zurück! In den schwersten Stunden, während ihr Sohn leidet und stirbt, ist sie allein! Denn Salome, welche wohl mit ihrem Sohne war, ist draussen mit den andern gottseligen Weibern. Eine Grausamkeit wäre es gewesen, die Mutter Jesu in diese Einsamkeit, die Alles eher, als eine Trösteinsamkeit war, abzuführen und zu verlassen! Wir fassen daher, dieses *ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* mit den andern Auslegern in dem Sinne, dass Johannes von dem Tode Christi an dessen Mutter bei sich hatte, dass wo er weilte, sie in der Regel auch weilte.

Was heisst nun *εἰς τὰ ἴδια*? Heisst es: in sein Haus, oder nur ganz allgemein: zu sich? Die nächstliegende Fassung ist ohne Frage *εἰς τὰ*

ἴδια = in domum suam. Denn so wird der Ausdruck gebraucht Esth. 5, 10 und Akt. 21, 6. Aber sagt man: Johannes hatte ja, wie wir Luk. 5, 11. Matth. 19, 27 hören, Alles verlassen, um dem Heilande nachzufolgen? Wie kann er da noch etwas Eigenes, gar ein Haus in Jerusalem besessen haben? Augustinus hat diess schon in Betracht gezogen. *Sed in qua sua Johannes matrem domini accepit?* fragt er, *neque enim non ex eis erat, qui dixerunt ei: ecce nos dimisimus omnia et secuti sumus te. Sed ibi quoque audierat: quicunque ista dimiserit propter me, accipiet in hoc saeculo centies tantum. Habebat ergo ille discipulus centupliciter plura, quam dimiserat, in quae susceperat eius matrem, qui illa donaverat. Sed in ea societate beatus Johannes receperat centuplum, ubi nemo dicebat, aliquid suum, sed erant illis omnia communia: sicut in apostolorum actibus scriptum est. Sicut enim apostoli erant, quasi nihil habentes et omnia possidentes. Quomodo ergo matrem magistri et domini sui discipulus et famulus accepit in sua, ubi aliquid suum nemo dicebat? An quia paulo post in eodem libro legitur: quotquot enim possessores praediorum vel domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum et ponebant ad pedes apostolorum, distribuebatur autem unicuique prout opus erat, intelligendum est, sic distributum fuisse huic discipulo quod opus erat, ut illic etiam beatae Mariae tamquam matris eius portio poneretur: magisque sic debemus accipere, quod dictum est, ex illa hora suscepit eam discipulus in sua, ut ad eius curam, quidquid ei esset necessarium, pertineret? Suscepit ergo eam in sua, non praedia, quae nulla propria possidebat: sed officia, quae propria dispensatione exsequenda curabat.* Mir kann diese Auslegung nicht im Geringsten gefallen: der Evangelist hätte sich die Ehre angemasst, welche der Muttergemeinde zu Jerusalem gebührte, denn er drückt sich so aus, dass der natürlichste Verstand seiner Worte dieser ist: er verpflegte die Mutter Jesu in seinem Hause von dem Seinen. Mit Recht verstehen Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Nicephorus, Nonnus, Luther, Calvin, Beza, Bynaeus, Gerhard, Grotius, Lampe, Bengel, Baumgarten-Crusius, Lücke, Tholuck, Ewald, Meyer, Godet u. A. es so. Jene Gütergemeinschaft in der apostolischen Gemeinde war keine absolute, keine zwangsmässige, sondern eine relative, freie. Hatte der Herr dem Johannes seine Mutter vermacht, so verstand es sich von selbst, dass er das sich reserviren musste, was erforderlich war, um der ihm von dem Herrn und Haupt der Gemeinde auferlegten Verpflichtung gerecht zu werden. Und zum Andern sagt jenes Wort, dass sie Alles verlassen hätten, doch in erster Linie nichts weiter, als dass sie das, was sie bis dahin betrieben, ihren irdischen Beruf, aufgaben, um der himmlischen Berufung zu folgen, dass sie aus dem Hause, aus dem Kreise, in welchem sie bis dahin gelebt hatten, heraustraten, um mit Jesus nun aus- und einzuziehen.

Andere wollen *εἰς τὰ ἴδια* nicht von dem Hause verstehen, sondern nur von dem Familienleben: Johannes soll mit der Mutter Jesu nicht an einem bestimmten Orte, in einem ihm eigenthümlich zustehenden Hause gewohnt, sondern sie nur immer bei sich behalten haben. Man verweist auf Joh. 16, 32, wo der Heiland seinen Jüngern vorhersagt: *σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε.* Allein diese Stelle ist gar keine Parallele, denn *τὰ ἴδια* ist hier offenbar nicht die jedem eigenthümliche Familie, der jedem eigene Lebenskreis, sondern die jedem eigenthümliche Gedankenwelt, vgl. Jesaja 53, 6. Wir treten desshalb zu denen, welche hier ein

Zusammenleben des Johannes mit der Maria unter einem Dache angezeigt finden, sind aber weit davon entfernt, aus dem ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας zu schliessen, dass Johannes in Jerusalem ein Haus besessen habe, wie Nicephorus, der auf Evodius sich beruft, diess in seiner Kirchengeschichte 1, 23 und 2, 3 behauptet. Die Legende erzählt, dass Maria noch elf ganze Jahre mit diesem Jünger in jenem an dem Fusse des Zionsberges gelegenen Hause gewohnt habe und dass erst nach ihrem Tode der Apostel in alle Welt ausgezogen sei, um das Evangelium zu predigen (Niceph. 2, 42). Freilich hat sich auch eine andere Ueberlieferung erhalten, nämlich diese, dass Maria in Ephesus — wohin sie also mit dem Apostel müsste übergesiedelt sein — gestorben und begraben sei, wie der Brief des Ephesinischen Concils an die Constantinopolitanische Gemeinde (cf. Concilia ed. Labbé 3, 573. Winer, Reallexikon 2, 57) bemerkt. Die Angabe des Evangelisten fordert durchaus nicht, dass Johannes die Maria in derselben Stunde schon in sein eigenes Haus brachte, sondern verträgt sich trefflich mit der Annahme, dass er von jener Stunde an sich wie ein Sohn ihrer angenommen und mit ihr zusammengelebt habe. Es scheint aus unserem Evangelium 21, 1 ff. hervorzugehen, dass er damals noch nicht in Jerusalem, sondern am Galiläischen Meere angesessen war.

Die älteren Ausleger finden in diesem dritten Worte allesammt das, was Luther und Calvin darin gefunden haben: ein rührendes, das Herz ergreifendes Zeugniss der kindlichen Liebe des sterbenden Erlösers gegen seine Mutter und ein nachahmungswerthes Beispiel, welches er uns gegeben hat. Luther sagt: „der liebe Herr Christus will die Welt ganz und gar gesegnen und bloss von ihr scheiden. Er hat Nichts mehr auf Erden, weder Geld noch Gut, weder Rock noch Kleider; sondern hängt am Kreuze bloss, hat nicht, da er sein Haupt hinlegt, hat auch nicht eines Fusses breit von der Erde, darauf er stürbe; er liegt nicht auf einem Bette, sondern hangt frei in der Luft: allein er hat seine Mutter und seinen lieben Jünger. Da scheidet er nun ganz und gar von der Welt und gibt seine liebe Mutter auch hinweg, und seinen liebsten Jünger, der ihm auf der Brust lag im Abendmahl. Wenn es ganz verlassen muss sein mit einem Christenmenschen, alles muss es abgezogen sein. Solches ist ein grosser Schmerz, wenn also einer dahinscheidet und sich weder Mutter noch Jünger noch etwas Anders mehr auf Erden annehmen will. Der liebe Herr muss nichts Guts von der Welt halten, dass er ihr so gar Valete gibt. Es ist ein klein Wort, das er zur Maria spricht: den sollst du an meiner Statt haben. Hier sieht man aber, wie das Herz Jesu gegen seine Mutter gestanden und wie freundlich sich die Mutter um ihn angenommen: denn der heilige Geist bricht die Natur nicht, wo er hinkommt, sondern bessert sie und macht die Leute, wie er ist, freundlich, gütig, lieblich, langmüthig, geduldig, stille, sanftmüthig. Wo die Tugenden nicht sind, da kann der heilige Geist auch nicht sein. Es ist sehr freundlich, dass Christus seiner Mutter auch nicht vergisst; aber es ist ein ungleicher Wechsel, dass er ihr Johannem an seiner Statt gibt. Das ist das äusserliche Testament Christi, das er seiner Mutter zur Letzte allhier macht. Denn es ist wohlgethan und Gott will es haben, dass die Leute, ehe sie sterben, eine Ordnung ihrer Güter halben machen, Weib und Kinder versorgen, dass sie nach unsrem Tode nicht Hunger und Kummer leiden müssen. Darum nimmt sich Johannes Marien als seiner lieben Mutter an, wie der Text spricht,

und nährt sie ihr Lebenlang, dass sie nicht Noth leide, denn sie war eine Wittwe, nun auch ihres einzigen Sohnes beraubt und wird auch nicht eine grosse und reiche Freundschaft gehabt haben, darum befiehlt er sie seinem lieben Jünger in seinen Schutz." Calvin schreibt: *hic obiter narrat evangelista, Christum ita paruisse Deo patri, ut non neglexerit officium humanae ergo matrem pietatis. Se ipsum quidem oblitus est ac omnia, quatenus necesse fuit ad praestandam patri obedientiam: sed hac defunctus officium, quod matri debebat, noluit praetermittere. Atque hinc discimus, quomodo pietas in Deum et in homines colenda sit. — Colligere etiam ex hoc loco licet, quisnam sit honor ille, quem Deus in lege parentibus deferri iubet. Discipulo vices suas delegans Christus, alendam illi et curandam tradit matrem. Sequitur ergo, honorem, qui parentibus debetur, non in ceremonia, sed in omnibus necessariis officiis positum esse.* Es würde so diese Geschichte eine entfernte Parallele haben an dem, was von Polykrates, dem Tyrannen von Samos, erzählt wird, welcher die Mutter der im Kriege Gefallenen den Reichen zur Ernährung übergab, mit den Worten: *μητέρα σοι ταύτην δίδωμι*, cf. Lücke z. St., und was Lucianus im Toxaris § 22 von dem Korinther Eudamidas berichtet, der arm war, aber reiche Freunde besass, und in seinem Testamente verfügte: *ἀπολείπω μὲν Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν, Χαριξείνῳ τὴν θυγατέρα μου ἐκδοῦναι μετὰ προικός, ὁπόσην ἂν πλείστην ἐπιδοῦναι παρ᾽ αὐτοῦ δύνηται.* Einen bedeutsamen Schritt über dieses nächste Ziel hinaus thut unser Luther noch. „Man deutet," so spricht er, „diese Historie gemeiniglich auf das vierte Gebot: ehre Vater und Mutter — auf dass du lange lebest; wie denn Johannes, der hier um solches gutes Werkes willen gerühmt wird, noch achtundsechzig Jahre nach der Auferstehung Christi gelebt hat. Obwohl nun solches nicht unrecht gedeutet ist, so ist's doch viel zu enge: denn was der Herr hier am Kreuze thut und redet, soll man nicht einziehen auf wenig oder einzelne Personen. Er fasst mit seinem Werk und Worten die ganze Welt, sonderlich aber seine christliche Kirche. Darum müssen wir diess Wort, ob es gleich Christus zu Maria und Johannes allein redet, auch lassen einen gemeinen Befehl sein gegen alle Christen und die ganze Kirche, dass wir alle unter einander (weil Christus uns alle durch seinen Tod erlöst hat) sollen sein wie Mutter und Sohn, die einander herzlich lieb haben, helfen und rathen, womit sie können. Dass es also einerlei Meinung sei mit dem Wort, das der Herr im letzten Abendmahl sehr oft wiederholt: das ist mein Gebot, dass ihr euch unter einander liebt, gleich wie ich euch liebe. Denn man wird doch keine herzlichere und höhere Liebe finden, denn sie zwischen Mutter und Kindern ist." Diesen letzteren Gedanken hat Steinmeyer wieder energisch geltend zu machen gesucht. Johannes, welcher dieses Testament der Liebe von dem sterbenden Herrn empfangen hatte, hat, zu dem höchsten Greisenalter gelangt, seinen letzten Willen, diesem Testamente entsprechend, mit seinen letzten schwachen Odemzügen vor der Gemeinde verkündet und immer wieder verkündet mit diesen Worten: *filioli, diligite alter alterum* (cf. Hieronymus ad Galat. c. 6).

28. Eli, Eli!

Matth. 27, 45—47.	Mark. 15, 33—35.	Luk. 23, 44—45 a.
Und von der sechsten Stunde an ward eine Finsterniss über das ganze Land bis zu der neunten Stunde. (46) Und um die neunte Stunde schrie Jesus mit grosser Stimme und sprach: Eli, Eli, lama sabachthani? das ist, mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (47) Etliche aber, die dort standen, da sie das hörten, sprachen sie: den Elias ruft dieser.	Und nach der sechsten Stunde ward eine Finsterniss über das ganze Land bis um die neunte Stunde. (34) Und um die neunte Stunde rief Jesus laut: Eloi, Eloi, lamma sabachthani? das ist verdolmetscht: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (35) Und etliche, die dabei standen, da sie das hörten, sprachen sie: siehe, er ruft den Elias!	Und es war um die sechste Stunde und es ward eine Finsterniss über das ganze Land bis an die neunte Stunde, (45) da die Sonne verfinstert ward.

Einstimmig erzählen die drei Synoptiker, dass, während Christus an dem Kreuze hing, ein wunderbares Naturereigniss eingetreten sei: es entstand nämlich um die sechste Stunde, also um die Mittagsstunde gerade, eine Finsterniss, ein *σκότος*, wie sie sich ausdrücken. Auf die Minute genau geben sie den Anbruch derselben nicht an. Matthäus sagt: *ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας*, woraus hervorgeht, dass vor dieser sechsten Stunde von einer Verfinsterung des Tageslichtes nichts wahrzunehmen war; Markus: *γενομένης δὲ ὥρας ἕκτης*, wonach also die sechste Stunde schon eingetreten war; Lukas: *καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη*, so wird auf Grund des Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi mit Lachmann, Knapp und Tischendorf zu lesen sein statt der *lectio recepta ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη*, welche allerdings die Autorität des Codex Alexandrinus für sich hat. Lukas bemerkt nur ganz im Allgemeinen, dass es ungefähr um die Stunde, als die Sonne ihre Mittagshöhe erreicht hatte, geschehen sei. Die Zeitbestimmung ist von hohem Interesse: eine Finsterniss in jener Zeit, da die Sonne am Höchsten steht, ist in dem allerhöchsten Grade merkwürdig: und diess um so mehr, als wir aus den Evangelien erfahren, dass es kein trüber Tag war, an welchem Jesus an das Kreuz geschlagen wurde. Die Nacht war so bitterkalt gewesen, dass man selbst in den geschlossenen und dadurch vor jeder kalten Zugluft gesicherten Höfen innerhalb der Paläste in der Stadt Feuer hatte anzünden müssen, damit die Leute sich erwärmen konnten. Aber nicht bloss die Zeit, da diese Finsterniss ihren Anfang nahm, kennzeichnet dieselbe als eine ganz ausserordentliche, sondern auch ihre Ausdehnung, wie ihre Dauer. Alle drei Evangelisten sind wieder darin einig, dass dieser *σκότος* über die ganze Erde sich erstreckte: fast wörtlich stimmen sie überein, denn Matthäus schreibt: *σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν*, Markus und Lukas: *σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν*. Die meisten Ausleger jetzt wollen diese Angabe nicht wörtlich nehmen. Origenes sagt schon *(com. ser. 134): arbitror ergo sicut cetera signa, quae facta sunt in passione ipsius, in Jerusalem tantummodo facta sunt, sic et tenebrae tantummodo super omnem terram Judaeam sunt factae.* Ihm folgen Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Maldonatus, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Ebrard, Lange, Steinmeyer, Hengstenberg, welcher kurz dekretirt, dass die Finsterniss nicht

weiter hätte reichen können, als das Gebiet der Verschuldung. Aber haben die Juden allein den Sohn Gottes verworfen und an das Kreuz geschlagen: ist nach Gottes vorbedachtem Rathe nicht die Sünde der ganzen Welt, des *λαός* und der *ἔθνη*, der Juden und der Heiden, schuldig des Blutes Jesu Christi? Grotius will unter dieser *πᾶσα ἡ γῆ, ὅλη ἡ γῆ* den *orbis Romanus* verstehen: das ist nicht übel, denn es hat Luk. 2, 1 für sich. Allein wir können weder Origenes noch Grotius beipflichten: dem Letzteren nicht, weil hier nirgends ein Fingerweis zu erkennen ist, dass die gebrauchten allgemeinen Ausdrücke auf das Römerreich zu beschränken sind, was in der angezogenen Stelle der Fall ist, denn ein Gebot des römischen Kaisers Augustus konnte selbstverständlich nur in die Provinzen des alle Welt umspannenden Römerreichs ergehen; und dem Ersteren nicht, denn in dem allerhöchsten Grade unverantwortlich wäre es, wenn Markus und Lukas, welche ihr Evangelium für weitere, ausserjüdische, nichtpalästinensische Kreise schrieben, sich so missverständlich ausgedrückt hätten. Wir können nur Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, Gerhard, Bynaeus, Bengel, Fritzsche, de Wette, Ewald, Bleek, Meyer, Godet, Keil u. A. beitreten, welche hier die Aussage finden, dass jene Finsterniss eine allgemeine gewesen sei. Es versteht sich aber von selbst, dass wir den Ausdruck nicht so pressen dürfen, dass es die Meinung der Evangelisten sei, es habe in allen Ländern, auf der ganzen Erde eine ägyptische Finsterniss geherrscht: dass es auch Antipoden gäbe, wussten diese heiligen Männer nicht und dass sie Nachforschungen angestellt hätten darüber, ob in allen Landen, welche damals bekannt waren, jene Finsterniss auch beobachtet worden sei, möchte sehr zu bezweifeln sein. De Wette, Bleek, Meyer, Keil u. A. haben gewiss ganz Recht daran gethan, dass sie hier eine populäre Darstellung annehmen: weil diese Finsterniss sich weit ausgebreitet hatte, darum schrieben die Synoptiker unbekümmert, dass die ganze Erde unter ihr gelitten habe.

Die Dauer dieser merkwürdigen, weitverbreiteten Finsterniss geben die Synoptiker ebenfalls in schönstem Einklange an: *ἕως ὥρας ἐνάτης* hielt sie an. Volle drei Stunden also bedeckte sie das Land. Hengstenberg will dieselbe noch auf mehr Stunden ausdehnen. „Daraus," sagt er, „dass die Finsterniss erst hier erwähnt wird, darf nicht etwa geschlossen werden, dass sie erst mit diesem Moment eintrat. — Sie dauerte wahrscheinlich die ganze Zeit über, dass Jesus am Kreuze hing, und ihr Anfang wird erst erwähnt, da ihr Ende bevorstand." Wahrscheinlich waren es typologische Rücksichten, welche Hengstenberg zu dieser Behauptung verleiteten: die Evangelisten wissen von einer vor der sechsten Stunde stattfindenden, mit der Kreuzigung Christi beginnenden Finsterniss nichts: ihre Aussagen sind so bestimmt, als sie nur sein können. Der Herr hatte schon längere Zeit an dem Kreuze gehangen, nach Markus volle drei Stunden (vgl. 15, 25), als diese Finsterniss eintrat. Das wird uns aber verstattet sein, dass wir vermuthen, dieselbe sei die ganzen drei Stunden über nicht gleich stark gewesen; sie nahm wohl zu, erreichte ihren Höhepunkt und gab dann dem Lichte wieder mehr Raum.

Eine Ursache dieser Finsterniss geben Matthäus und Markus nicht an, nach der *lectio recepta* auch Lukas ebenso wenig. *Καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος*, so lesen wir in dem gewöhnlichen Texte, welcher an dem Codex Alexandrinus seinen Halt hat, und von Steinmeyer und Keil beibehalten wird; ich ziehe aber mit Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. die Lesart des Sinaiticus,

Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis vor: *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος*. Bleibt man bei der *lectio recepta*, so liegt die Ursache, dass die Sonne ihren Schein verliert, darin, dass Dünste aufsteigen, welche, zu schweren Wolken zusammengeballt, wie ein dicker Schleier sich vor sie legen und keinen Strahl mehr hindurchlassen. Die von uns gebilligte Lesart macht die Finsterniss, welche sich auf alle Lande lagert, zur Folge eines Vorganges, welcher an der Sonne geschieht. Eine *ἔκλειψις* der Sonne ist der Grund.

Die Kirchenväter haben sich bemüht, bei heidnischen Scribenten Nachrichten über diese Finsterniss an dem Todestage Christi aufzutreiben. Sie haben bei zweien, ja, wenn man unter Scribent auch einen Berichterstatter versteht, der keine litterarischen Interessen verfolgt, sogar bei dreien glücklich eine Notiz gefunden. Tertullianus schreibt in dem *apologeticus c. 21: eodem momento dies, medium orbem signante sole, subducta est. Deliquium utique putaverunt, qui id quoque super Christo praedicatum non scierunt; ratione non deprehensa negaverunt, et tamen cum mundi casum relatum in archivis vestris habetis.* Wahrscheinlich dachte der alte Karthager an die bald darauf von ihm erwähnten und als ächt anerkannten *acta Pilati*. Origenes beruft sich mehrfach auf eine Stelle des Chronisten Phlegon. Er antwortet auf den Einwurf *(com. ser. 134): quomodo hoc factum tam mirabile nemo Graecorum, nemo Barbarorum factum conscripsit in tempore illo, maxime qui chronica conscripserunt et notaverunt, sicubi tale aliquid novum factum est aliquando, sed solum hoc scripserunt vestri auctores?* also: *Et Phlegon quidem in chronicis suis scripsit in principatu Tiberii Caesaris factum, sed non significavit in luna plena hoc factum. Contra Celsum 2, 33* kommt er wieder auf diesen Phlegon, einen Freigelassenen des Kaisers Hadrianus: *περὶ δὲ τοῦ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐκλείψεως, οὗ βασιλεύοντος καὶ ὁ Ἰησοῦς ἔοικεν ἐσταυρῶσθαι, καὶ περὶ τῶν μεγάλων τότε γενομένων σεισμῶν τῆς γῆς, ἀνέγραψε καὶ Φλέγων ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ ἢ τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ οἶμαι τῶν χρονικῶν*, cf. c. 59. Jenes Werk des Phlegon ist uns nicht mehr erhalten: Syncellus aber schreibt in seiner Chronographia ed. Paris. p. 324 und ed. Bonn. 1, 614 (cf. Wieselers Chronol. Synopse der vier Evangelien S. 387): *γράφει δὲ καὶ Φλέγων ὁ τὰς Ὀλυμπιάδας (συνάγων) περὶ τῶν αὐτῶν* (sc. die Sonnenfinsterniss und das Erdbeben) *τάδε· τῷ δ' ἔτει τῆς σβ'* (202) *Ὀλυμπιάδος ἐγένετο ἔκλειψις ἡλίου μεγίστη τῶν ἐγνωρισμένων πρότερον καὶ νὺξ ὥρα ἕκτη τῆς ἡμέρας ἐγένετο, ὥστε καὶ ἀστέρας ἐν οὐρανῷ φανῆναι· σεισμός τε μέγας κατὰ Βιθυνίαν τὰ πολλα Νικαίας κατεστρέψατο.* Eusebius führt in seinem Chronicon auch diese Stelle des Phlegon an mit den Worten: *τῷ δὲ ἔτει τῆς σβ' Ὀλυμπιάδος ἐγένετο ἔκλειψις ἡλίου μεγίστη τῶν ἐγνωρισμένων πρότερον καὶ νὺξ ὥρα ἕκτη τῆς ἡμέρας ἐγένετο, ὥστε καὶ ἀστέρας ἐν οὐρανῷ φανῆναι.* Der Vater der Kirchengeschichte bemerkt in demselben Chronicon später: *Ἰησοῦς ἐπὶ το πάθος προήει ἔτους ιθ'* (neunzehntes Regierungsjahr vom August 785 bis 786 u. c.) *τοῦ Τιβερίου βασιλέως, καθ' ὃν καιρὸν καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν εὕρομεν ἱστορούμενα κατὰ λέξιν ταῦτα· ὁ ἥλιος ἐξέλιπεν, Βιθυνία ἐσείσθη, Νικαίας τὰ πολλὰ ἔπεσεν.* Allein diese Bemerkung des Phlegon hilft uns nicht viel, wenn wir auch davon ganz absehen wollten, dass über das Jahr derselben die Lesarten sehr schwanken, da erstens von einer astronomischen Sonnenfinsterniss die Rede ist, welche, wie die alten Kirchenväter, wie z. B. Origenes und Chrysostomus, recht gut wissen, nie zur Zeit des Vollmondes eintreten kann, und da zweitens nach der Be-

rechnung von Wurm (in Bengels Archiv 2, 304 ff.), welcher Ideler, eine Autorität ersten Ranges, beistimmt, jener Chronikenschreiber die grosse Sonnenfinsterniss meint, welche in einem grossen Theile Babyloniens, Chaldäas und des westlichen Persiens total, in Nicäa beinahe total war und des Morgens um elf Uhr ihren höchsten Grad erreichte.

Der bekannte Verfasser des ersten christlichen Welthistorischen Werkes, Julius Africanus, bringt bei, dass ein anderer heidnischer Schriftsteller, Namens Thallus, dieser Finsterniss Erwähnung thue: Eusebius kombinirt in seinem Chronicon die Nachrichten des Phlegon und des Thallus, woraus wir wohl schliessen dürfen, dass sich bei dem Letzteren über Jahr und Tag dieses merkwürdigen Naturereignisses keine näheren Angaben fanden. Wir werden also wohl eingestehen müssen, dass uns profane Schriftsteller über diese Finsterniss im Stiche lassen, was aber nicht im Geringsten die Mittheilung der Evangelien in Verdacht bringen kann, denn jene Schriftsteller erwähnen im Grossen und Ganzen solche Naturphänomene nur dann, wenn dieselben mit mehr oder minder wichtigen Begebenheiten der Weltgeschichte in irgend welchem Zusammenhange stehen. Die Alten, selbst noch die Reformatoren, fanden, wie das Volk jetzt noch in unseren aufgeklärten Zeiten, alle ausserordentlichen Zeichen an dem Himmel für das Leben grosser Männer und ganzer Völker höchst bedeutsam. Insbesondere brachte man Verdüsterungen der Luft, Verdunkelungen der Sonne, Finsternisse mit dem Lebensende hervorragender Männer gern in Verbindung. So soll nach der Ermordung Cäsars die Sonne ihren Glanz auf lange Zeit verloren haben. Hiervon singt Virgilius, Georg. 1, 463:

Solem quis dicere falsum
Audeat? Ille etiam coecos instare tumultus
Saepe monet fraudemque et operta tumescere bella:
Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam,
Quum caput obscura nitidum ferrugine texit,
Inpiaque aeternam timuerunt saecula noctem.

Ovidius spricht davon auch in den Metamorphosen 15, 785 ff.:

Phoebi quoque tristis imago
Lurida sollicitis praebebat lumina terris.
Saepe faces visae mediis ardere sub astris:
Saepe inter nimbos guttae cecidere cruentae.
Caerulus et vultum ferrugine Lucifer atra
Sparsus erat, sparsi lunares sanguine currus.

Tibullus kennt auch diese Verfinsterungen: eleg. 2, 5, 75 f.:

Ipsum etiam solem defectum lumine vidit
iungere pallentes nubilus annus equos.

Diese Dichter machen von der *licentia poëtica* hier keinen ausgedehnten Gebrauch, sondern bleiben streng bei der Wahrheit, wie wir aus Plutarchs Leben des Julius Caesar c. 69, Cassius Dio 45, 17 und Plinius, h. n. 2, 30 erfahren. Bei den Juden soll dieselbe Anschauung geherrscht haben: Wetstein bringt aus Succa 29, 1 bei: *tradiderunt rabbini, quo tempore sol eclipsin patitur, signum malum est toti mundo: si deficit meridie, signum malum est toti mundo. — Cum insignis rabbinus fato concederet, dixit quidam: dies iste gravis est Israeli, ut cum sol occidit ipso meridie.* Ich habe absichtlich diese Stellen zusammengetragen, weil sie für Strauss und seine Freunde, zu welchen auch Keim gehört, das Beweismaterial dafür liefern, dass es mit

dieser Finsterniss bei dem Tode Christi nichts ist. Keine Thatsache, sondern einen Mythus hätten die Synoptiker berichtet! Wer kühn ist, benutzt noch das Stillschweigen des vierten Evangelisten, auf den als einen Epigonen sie sonst sehr wenig geben, um das Resultat dieser kritischen Untersuchung als über allen Zweifel erhaben darzustellen. Ich bin nicht in der Lage, diesen Mythikern auch nur eines Fusses Breite von dem heiligen Lande Preis zu geben, auf welchem wir jetzt stehen. Jene angeblichen Parallelen, die zum Beweise dienen sollen, verschwinden bei unserer Untersuchung. Für das Erste bitte ich zu beachten, dass alle jene Dichter und Prosaiker, welche von der Lichttrübung reden, welche sie mit Caesars Tod zusammenbringen, dieselbe nicht auf den Todestag, geschweige denn auf die Todesstunde verlegen, sondern auf die darauf folgenden Wochen und Monate. Servius bemerkt allerdings zu jener Stelle aus Virgil: *occiso Caesare in senatu*, *pridie Idus Mart.*, *solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem;* allein diese Angabe verdient gegen jene Angaben fast gleichzeitiger Schriftsteller keinen Glauben: die Juden behaupten auch nicht, dass, wenn das Licht eines grossen Rabbi seinem Volke genommen werde, das Licht der Sonne an dem Himmel erlösche, sondern sagen nur in einem ganz sinnigen Vergleiche, es sei dann ein solches Unglück geschehen, als wenn die Sonne des Mittags zu scheinen aufhöre. Es fehlen so alle Fäden zu dem Gewebe eines Mythus. Wir halten an der Thatsache fest: freilich, wenn wir gezwungen wären, diese Finsterniss von einer Sonnenfinsterniss verursacht zu denken, würden wir scheu werden. Die beiden ersten Synoptiker erklären diese Finsterniss gar nicht, sie begnügen sich mit der einfachen, runden Angabe, dass eine solche eingetreten sei: nur Lukas führt diese Finsterniss auf ein *ἐκλείπειν* der Sonne zurück mit seiner Notiz: *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος*. Sind wir genöthigt, dieses *ἐκλείπειν* von einer astronomischen Sonnenfinsterniss zu verstehen? Paulus, Kühnöl, Schleiermacher, Baumgarten-Crusius, Hug, Hengstenberg u. A. sind nicht dieser Ansicht und, wie wir meinen, mit Recht. Ganz offenbar gebraucht Plinius in seiner hist. nat. 2, 30 das dem griechischen Worte *ἔκλειψις* entsprechende *defectus solis* in einer weiteren Bedeutung: er sagt dort: *fiunt nonnumquam prodigiosi et longiores solis defectus*, *qualis occiso Dictatore Caesare et Antoniano bello*, *totius paene anni pallore continuo.* Was Plinius der Naturforscher unter diesem *defectus solis* verstand, kann nichts anderes gewesen sein, als was Plutarch in der oben citirten Stelle so darstellt: *τὸ περὶ τὸν ἥλιον ἀμαύρωμα τῆς αὐγῆς· ὅλον γὰρ ἐκεῖνον τὸν ἐνιαυτὸν ὠχρὸς μὲν ὁ κύκλος καὶ μαρμαρυγὰς οὐκ ἔχων ἀνέτελλεν, ἀδρανὲς δὲ καὶ λεπτὸν ἀπ᾽ αὐτοῦ κατῄει τὸ θερμόν· ὥστε τὸν μὲν ἀέρα δνοφερὸν καὶ βαρὺν ἀσθενείᾳ τῆς διακρινούσης αὐτὸν ἀλέας ἐκφέρεσθαι, τοὺς δὲ καρποὺς ἡμιπέπτους καὶ ἀτελεῖς ἀπανθῆσαι καὶ παρακμάσαι διὰ τὴν ψυχρότητα τοῦ περιέχοντος.* Der Lateiner bezeichnet durch sein *deficere*, wie der Grieche durch sein *ἐκλείπειν*, wenn er es auf Sonne und Mond bezieht, also nur dieses, dass sie etwas von dem verlieren, was sie sonst besitzen, dass sie in ihrem Glanze abnehmen. Wir haben hier also ganz freie Hand: an eine Sonnenfinsterniss, welche bei einem solchen Stande der Sonne, des Mondes und der Erde zu einander, wie sie bei dem Vollmonde statt hat, vollkommen unmöglich ist, sind wir auch nicht im Geringsten gebunden. Es bleibt als Thatsache nur das bestehen, dass die Sonne seit der Mittagsstunde von ihrem gewöhnlichen Glanze verlor und zwar so viel, dass nicht

eine Dämmerung, sondern ein σκότος eintrat, welcher nahe an drei Stunden anhielt. Während Hengstenberg sich mit der Bemerkung begnügt, dass jedes schwere Unwetter von einer grösseren oder geringeren Finsterniss begleitet wird, machen die anderen Ausleger darauf aufmerksam, dass starken Erderschütterungen atmosphärische Erscheinungen vorauszugehen pflegen, allerlei Dämpfe und Dünste und dergleichen. Hengstenbergs Meinung hat nicht viel für sich, denn diese Finsterniss begleitet nicht ein Unwetter, beziehungsweise das Erdbeben, an welches wir allein denken könnten, sondern geht ihm drei Stunden schon voraus. Die andere Ansicht würde sich also besser empfehlen. Doch kann ich keinen Grund einsehen, warum diese Finsterniss mit jenem Erdbeben in einem nothwendigen Zusammenhange stehen soll: sie kann aus einer Menge von anderen Ursachen entstanden sein.

Das Wichtigste ist uns, die Zeichensprache der Natur richtig zu deuten. Denn dass die Evangelisten den merkwürdigen Ereignissen, welche dem Tode des Erlösers vorangehen und nachfolgen, eine symbolische Bedeutung zuerkennen, ist meines Wissens bis auf den heutigen Tag noch von keinem Ausleger in Abrede gestellt worden. Calvinus kennt schon eine Menge von Deutungen. *Caeterum primo loco quaeritur, quorsum solis eclipsis. Nam quod veteres poëtae in suis tragoediis subduci terris solis lumen fingunt, ubi nefandum aliquod scelus patratur, ad notandum irae divinae portentum spectat: atque hoc quidem figmentum deductum fuit ex communi naturae sensu. Ideo quidam interpretes in Christi morte immissas divinitus fuisse tenebras putant in signum detestationis, acsi Deus obtenebrato sole faciem suam a scelere omnium teterrimo absconderet. Alii sole visibili exstincto demonstratum fuisse dicunt interitum solis iustitiae. Alii ad gentis excoecationem, quae paulo post secuta est, referre malunt. Nam Judaei, reiecto Christo, postquam e medio sublatus est, coelestis doctrinae luce privati sunt, nec quicquam illis reliquum fuit praeter desperationis tenebras. Ego vero potius existimo, quia prae stupore ad lucem coecutiret ille populus, tenebris fuisse expergefactum, ut admirabile Dei consilium in Christi morte reputaret. Nam insolita ordinis naturae conversio, nisi prorsus obduruissent, serio debuit afficere eorum sensus, ut ad futuram mundi renovationem attenderent. Interea spectaculum illis exhibitum fuit terroris plenum, ut ad Dei iudicium expavescerent. Et sane fuit hoc incomparabile irae Dei documentum, quod ne unigenito quidem filio pepercit, nec aliter placatus est quam illo expiationis pretio.* Die Anzahl der Deutungen ist seit der Zeit noch gewachsen, wie leicht verständlich ist, denn die subjektive Willkür findet in der Allegorie ein offenes, grosses Feld.

Dass der Tod des Heilandes nicht ohne grosse Zeichen vor sich gehen kann, erwarten wir von vornherein. Der grosse Gott, welcher aus dem Munde der Kinder und Säuglinge sich eine Macht zurichtet, wenn die, welchen er durch die Zahl ihrer Jahre und die Fülle der empfangenen Wohlthaten den Mund geöffnet hat, nicht zu seinem Lobe und zu Ehren seines heiligen Namens reden und zeugen wollen, verleiht nach seiner wunderbaren Kraft der todten, unvernünftigen Kreatur eine Zunge, wenn der Mensch, der König und Priester der Schöpfung, verhärtet schweigt. Es besteht zudem zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung ein geheimnissvolles Band: der Mensch ist nicht bloss, wie die alten Väter es darzustellen liebten, gleichsam ein Extrakt aus den Elementen, aus wel-

chen die andern Dinge bestehen, eine Art von Quintessenz in persönlicher Fassung; ich kann diesen Gedanken nicht verwerfen, übersetzen wir ihn aus dem rohen Ausdruck in die Sprache unserer Vorstellung, so heisst es nichts anderes, als der Mensch hat eine Naturbasis und vermöge dieser Naturbasis gehört er naturnothwendig zu dem *κόσμος νοητίς*. Das Geschick des Menschen ist auf das Engste mit dem Geschicke der Schöpfung verflochten: er ist der von Gott gesetzte und mit seinem Geiste gesalbte König derselben, nicht die Schöpfung bestimmt sein Geschick, sondern er bestimmt das Geschick derselben. Sein Fall brachte die Natur zu Fall; weil er sich der Sünde dahingab, ward sie dem Fluche der Sünde dahingegeben, weil er dem Dienste des vergänglichen Wesens sich weihte, ward sie in den Dienst dieses vergänglichen Wesens gestellt. Die Erlösung des Menschen von der Sünde ist für die Natur auch bedeutungsvoll: die endliche Erlösung des Menschen von allem Bösen und seine Verklärung in ein neues Wesen ist mit der Erlösung der Natur aus jenem nichtigen Dienste, mit der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, mit einer Wiedergeburt aller Dinge verbunden. Besteht zwischen dem Menschen und der Schöpfung schon ein solches enges, solidarisches Verhältniss: wie fest und innig muss da erst das Band sein, welches den Herrn mit der Schöpfung verknüpft! Er ist ja nicht bloss ein Mensch, auch nicht bloss der Mensch, von welchem als von einem zweiten Adam die Geschichte des menschlichen Geschlechtes auf das Neue anhebt und zwar nicht in der alten Weise; wie verdiente er sonst diese hervorragende, ausgezeichnete Stelle eines zweiten Stammhauses und Stammvaters der gesammten Menschheit? sondern in neuer Weise, weil er im Gegensatze zu dem ersten Adam, welcher die, so seines Fleisches und Blutes theilhaftig sind, mit sich in's Verderben hinabriss, die, so seines Fleisches und Blutes theilhaftig werden, in dem Geiste ihres Gemüthes erneuert. Er ist noch weit mehr, denn er ist der Sohn Gottes, der Eingeborene vom Vater, als solcher steht er in einem ganz eigenartigen Verhältnisse zu der gesammten Schöpfung. Er ist das Wort, welches, wie wir aus dem Prologe des Johannesevangeliums erfahren, bei der Erschaffung der Welt mit thätig war. Die Natur erkennt in ihm ihren Herrn und Gebieter und ihre elementaren Kräfte beschwichtigt er, wie dort auf dem See Genezareth, Matth. 8, 23 ff. Mark. 4, 36 ff. Luk. 8, 22, durch ein einziges Wort seines Mundes, dass sie von der wildesten Empörung sofort abstehen und sich wie fromme Schafe still zu seinen Füssen niederlegen. In dem Schöpfer, in dem Gebieter erkennt die Natur auch den Wiederhersteller; sie wartet auf seine Wiederkunft in grosser Kraft und Herrlichkeit, um dann ein grosses Auferstehungsfest zu feiern. Bedenken wir dieses, so müssten wir uns auf das Höchste verwundern, wenn bei dem Tode des Weltheilandes, des menschgewordenen Gottessohnes die Natur stumm bliebe und nicht auf ihre Weise, d. h. durch Zeichensprache, den Antheil an den Tag legte, den sie an dem schmählichen Ende Jesu Christi nimmt. Das Natürlichste von Allem in der Welt sind diese Zeichen, welche bei dem Sterben des Erlösers geschehen: ich gestehe offen, ich würde es ganz unnatürlich finden, wenn nicht etwas Aussernatürliches sich ereignete. Das erste Zeichen ist diese beinah drei Stunden andauernde Finsterniss, diese Verdunkelung des Sonnenlichtes an dem Mittage. Wie haben wir dieses Zeichen auszulegen?

Olshausen sagt: „es kam hier bloss auf die Idee an, dass mit dem

Herrn der Natur auch die Schöpfung selbst litt, dass sie um den Vorgang auf Golgatha gleichsam den Schleier der Nacht breitete, das Verbrechen zu bedecken, das sich jetzt vollzog, und dazu konnte Gott auch natürliche Verhältnisse anwenden.“ Aehnlich lässt sich Baumgarten in seiner Geschichte Jesu S. 401 aus: „bei einer lebhaften Aufregung über eine schreiende Disharmonie in der Menschenwelt wundern wir, ja entsetzen wir uns über die Theilnahmlosigkeit der Natur; wir können und mögen es schwer begreifen, dass die Ordnung der Natur ihren festen, ruhigen Gang fortgeht. Hier findet diess Gefühl seine volle Befriedigung: die Natur selber gibt diesen nächtlichen Scenen der Menschenwelt durch Verfinsterung des mittäglichen Sonnenlichtes das richtige Kolorit.“ So noch Neander, de Wette. Steinmeyer erklärt sich auf das Bestimmteste gegen diese Anschauung: „solche poetisch-romantische Betrachtungen,“ sagt er S. 220, „finden nun einmal in der Schrift keinen Halt und vergeblich sucht man dieselben durch Stellen wie Genes. 4, 11, 12 u. ä. zu rechtfertigen.“ Diese sogenannten poetisch-romantischen Betrachtungen haben aber bereits die ältesten christlichen Schriftsteller und Väter der Kirche angestellt: in den Clementinischen Rekognitionen 1, 41 lesen wir schon: *denique cum pateretur, omnis ei compassus est mundus.* Ambrosius schreibt: *sol occidit sacrilegis vel refugit, ut funesti spectaculum sceleris obumbraret.* Hieronymus findet es auch statthaft: *videturque mihi clarissimum lumen mundi, hoc est, luminare maius retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret dominum aut impii blasphemantes sua luce fruerentur.* Leo predigt in seinem sechsten Sermone *de passione domini: exaltatum autem Jesum ad se traxisse omnia, non solum nostrae substantiae passione, sed etiam totius mundi compassione monstratum est. Pendente enim in patibulo creatore, universa creatura congemuit et crucis clavos omnia simul elementa senserunt. Nihil ab illo supplicio liberum fuit. Hoc in communionem sui et terram traxit et coelum, hoc petras rupit, monumenta aperuit, inferna reseravit et densarum horrore tenebrarum radios solis abscondit. Debebat hoc testimonium suo mundus autori, ut in occasu conditoris sui vellent universa finiri.* Etwas anders fasst Cyprianus diese Finsterniss auf: er findet darin nicht sowohl eine Kondolenz der Schöpfung, sondern eine sittliche Reaktion derselben gegen den Tod Christi: sie spricht ihre Entrüstung, ihren Abscheu dagegen aus, was die Menschen thun. Derselbe sagt nämlich *de bono patientiae c. 7: et cum ad crucem domini confundantur sidera, elementa turbentur, contremiscat terra, nox diem claudat, sol, ne Judaeorum facinus adspicere cogatur, et radios et oculos suos subtrahat, ille non loquitur nec movetur, nec maiestatem suam sub ipsa saltem passione profitetur.* Steinmeyer behauptet nicht bloss, dass diese Anschauung dem Romanticismus entstamme, was, wie wir uns eben aus diesen Stellen überzeugt haben, durchaus nicht der Fall ist, sondern auch, dass dieselbe in der heiligen Schrift keinen Halt habe. Ich kann auch dieses Letztere nicht zugeben. Die heilige Schrift setzt nicht bloss voraus, dass der in dem Himmel wohnt, leidet unter der Sünde der Menschen, denn sie redet sowohl davon, dass Gott dem Herrn etwas leid thut, das er in Bezug auf den Menschen gethan hat, dass ihm, mit andern Worten, etwas gereuet, vgl. 1 Mos. 6, 6 und 7. Exod. 32, 14. Jerem. 26, 13, 19. Amos 7, 3, 6 u. ö., als auch davon, dass er Mitleid mit dem Menschen empfindet, denn sie preist ihn als den Barmherzigen, und dass die, welche bei dem Gotte der Liebe in dem Himmel wohnen, das innigste Mitgefühl mit dem Menschenkinde empfinden, sich

freuen über dasselbe, Luk. 15, 10, und über es weinen, Jesaj. 33, 7. Dieselbe weiss auch von einer Sympathie der Himmelskörper, des Himmels in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wie sie voll Sympathie sind gegen Gott den Herrn, so dass derselbe sprechen kann: da mich die Morgensterne mit einander lobten und jauchzten alle Kinder Gottes, Hiob 38, 7, so sind sie auch voll Sympathie mit dem Menschen. Jauchzen sollen sie über den Gott, der die Missethat wie eine Wolke vertilgt und die Sünde wie den Nebel, Jesaj. 44, 20, der sein Volk tröstet und seiner Elenden sich erbarmt, ib. 49, 13. Der Himmel soll sich davor entsetzen, erschrecken und sehr erbeben, dass das Volk Israel seine Herrlichkeit verändert hat um einen unnützen Götzen, Jerem. 2, 12.

Trotzdem, dass ich diese Auffassung für vollkommen berechtigt an und für sich erkenne, kann ich ihr nicht beitreten: sie passt nicht in die Rede, welche die andern Zeichen führen; diese beschränkt sich nämlich nicht auf einen Ausdruck des Gefühles, sondern weissagt, blickt in die Zukunft und enthüllt die Wirkung des Todes Jesu Christi. Und das dürfen wir doch wohl als hermeneutischen Kanon hier festhalten, dass diese Zeichen ein grosses Ganzes bilden, dass sie nicht sich zerstreuen und den Sinn des Menschen dadurch zerstreuen, sondern wesentlich zusammengehören und von dem Einen handeln, was Noth ist. Origenes erkennt in dieser Finsterniss eine Abschattung des Gerichtes, das nun über Israel, welches das Licht der Welt verschmäht, hereinbricht. Er sagt *(com. ser. 134): sicut Mose manum extendente in coelum factae sunt tenebrae super Aegyptios, servos Dei tenentes in servitute, — imago futurarum tenebrarum, quae comprehensurae fuerant Aegyptios —: similiter et Christo in sexta hora manus extendente in cruce ad coelum super populum, qui clamaverat: tolle de terra hunc! et, crucifige, crucifige eum! factae sunt tenebrae et ab omni lumine sunt privati et imago fuit tenebrarum illa futurarum, quae comprehensurae fuerant gentem Judaeam, quia ausi sunt lumini vero manus suas inferre. Unde ex tunc omnis illa gens tenebris est repleta, sicut dicit propheta (Psalm. 69, 23): obscurentur oculi eorum, ne videant.* Der Kirchenvater findet aber auch ein Gnadenzeichen in dieser Finsterniss, ein Mal so, dass es nur über Judäa finster ward, die Sonne aber hell über den Ländern der Heiden strahlte, und zum Andern so, dass es nur von der sechsten bis zur neunten Stunde finster war, dann wird es wieder licht und so wird ja auch für das Judenvolk, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, das Licht wieder von dem gnädigen Gotte aufgehen. Steinmeyer lässt natürlich diesen Blick auf das Ende fallen, legt aber sonst in wesentlicher Uebereinstimmung mit Origenes S. 221 also aus: „Als eine *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* hat der schauende Sänger die Erscheinung Jesu begrüsst, und er setzt den Zweck derselben in das *ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις.* Wir wissen, Israel hat die Finsterniss mehr geliebt, als das Licht; besonders Jerusalem hat das lockende, ladende Licht beharrlich verschmäht. Indem der Herr von dem Volke seinen Abschied nimmt (Joh. 12, 35), entbietet er demselben die Warnung: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν· περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν, ποῦ ὑπάγει.* Sie haben die Warnung verschmäht. Indem Jesus stirbt — nach ihrem Willen, durch ihre Hand, ist das Licht der Welt für sie erloschen und das Höllendunkel wird die Stätte ihrer Wohnung." Auch diese Auffassung kann ich nicht annehmen, sie

steht und fällt mit der Auslegung der Worte: ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, ἐφ' ὅλην τὴν γῆν. Origenes scheut sich nicht zu behaupten, dass der hellste Tag ausserhalb Palästinas gewesen sei: Steinmeyer versichert, den biblischen Sprachgebrauch für sich zu haben, wenn er nur an das jüdische Land und in Sonderheit an Jerusalem denke: ich habe jene beschränkende Fassung verwerfen müssen, die nothwendige Konsequenz ist, dass ich auch die Deutung dieser Finsterniss als eines nur auf Israel abzielenden Gerichtszeichens abweise und hier vielmehr ein Zeichen des Zornes Gottes, welches aller Welt gilt, anerkenne. Sehr richtig bemerkt schon Calvin, dass die alten Dichter den Himmel sich verdunkeln lassen, wenn greuliche Dinge auf Erden geschehen. Der Himmel mag die Ungerechtigkeit der Abscheulichen nicht mit ansehen, so legen Einige dieses Phänomen aus, richtiger aber werden wir sagen, der Himmel löscht das Licht der Freude und des Lebens aus und droht den Sündern mit der Finsterniss, in welcher Heulen und Zähneklappen sein wird, mit der ewigen Nacht des Untergangs. *Quid Deus his tenebris significatum voluerit, multi disputant*, sagt Grotius. *Ego omnino arbitror, non ad Judaeos tantum pertinuisse hoc ostentum, quorum prophetiae tritae tristissima tempora solis caligine depingunt, sed ad alias etiam gentes. Nam hoc quoque inter ea fuit, quibus centurio in stuporem est datus. Quare ea significatio sumenda est, quae quam latissime possit intelligi. Apud omnes autem populos receptum erat, ut crederent talibus ostentis scelus aliquod insigne patratum indicari. Nota est coena Thyestea, ubi Seneca (Thyest. 879 sqq.):*

O nos dura
Sorte creatos, seu perdidimus
Solem miseri, seu expulimus.

Lucanus weiss in dem ersten Buche seiner Pharsalia nicht genug Schreckliches uns zu singen von den Zeichen am Himmel und auf Erden, durch welche der Zorn der Götter den Bürgerkrieg vorherverkündigt. Er sagt 535 ff. dort:

stellaeque minores
Per vacuum solitae noctis decurrere tempus,
In medium venere diem: cornuque coacta
Jam Phoebe toto fratrem quum redderet orbe,
Terrarum subita percussa expalluit umbra.
Ipse caput medio Titan quum ferret Olympo,
Condidit ardentes atra caligine currus
Involvitque orbem tenebris, gentesque coëgit
Desperare diem: qualem fugiente per ortus
Sole Thyesteae noctem duxere Mycenae.

Wir begegnen denselben Anschauungen in dem Alten Testamente: „das Erlöschen der himmlischen Lichter," sagt Hengstenberg sehr richtig, „ist der Vorbote der herannahenden göttlichen Gerichte." Wie das Sonnenlicht das Symbol der göttlichen Gnade ist, so ist umgekehrt die Finsterniss das Symbol seines Zornes: diess hat in der angezogenen Stelle aus der *commentariorum series* Origenes schon sehr zutreffend daran erkannt, dass, als Aegyptenland mit der Finsterniss geplagt wurde, die Häuser der Israeliten sich des herrlichsten Sonnenscheines erfreuten. Hengstenberg verweist nur auf diese beiden Stellen in dem Propheten Joel: erstens 3, 4: die Sonne wird verwandelt in Finsterniss und der Mond in Blut, bevor

kommt der Tag des Herrn, der grosse und furchtbare, und 4, 14, 15: nahe ist der Tag des Herrn im Thale des Gerichtes; die Sonne und der Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz. Wir können noch eine grosse Anzahl verwandter Stellen hinzufügen, so unter anderen Jesaja 5, 30: und schauet man zur Erde, siehe, da ist Finsterniss der Angst und das Licht verfinstert sich durch ihr Gewölk. Jesaja 13, 9 ff.: siehe, der Tag Jehovas kommt grausam, voll Grimmes und brennendes Zornes, um die Erde zur Wüste zu machen, dass er die Sünder davon vertilge. Denn die Sterne des Himmels und seine Bilder lassen ihr Licht nicht leuchten; es dunkelt die Sonne bei ihrem Aufgang und der Mond lässt sein Licht nicht scheinen. Ich ahnde an der Welt die Bosheit und an den Frevlern ihre Missethat. Jesaja 34, 2 ff.: Jehova zürnet über alle Völker und ergrimmet über all ihr Heer: er verbannt sie, giebt sie hin zum Schlachten. Ihre Erschlagenen werden hingeworfen und ihre Leichname, aufsteigt ihr Gestank; und Berge zerfliessen von ihrem Blute. Es zerrinnet das ganze Himmelheer, und es rollen sich wie ein Buch die Himmel und all ihr Heer fällt herab, wie Blätter abwelken vom Weinstock und wie das Welken vom Feigenbaume. Jeremia 4, 27 f.: denn so spricht Jehova: eine Wüste soll das ganze Land werden, aber das Garaus will ich ihm nicht machen. Darob trauert das Land und es dunkelt der Himmel oben, weil ich es geredet, beschlossen und es nicht bereue und nicht davon ablassen werde. Ezechiel 32, 7 f.: und ich bedecke, wenn ich vertilge, den Himmel und verdunkle seine Sterne; die Sonne bedecke ich mit Gewölk und der Mond soll sein Licht nicht leuchten lassen. Alle leuchtenden Lichter des Himmels verdunkle ich deinetwegen und bringe Finsterniss über dein Land, spricht der Herr Jehova. Das N. T. spricht in ganz ähnlicher Weise von dem Tage, da der Herr wiederkommt, um die Völker der Erde zu richten. Matth. 24, 29: bald aber nach der Trübsal derselbigen Zeit werden Sonne und Mond den Schein verlieren und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden sich bewegen: vgl. Mark. 13, 24 f. Luk. 21, 25. Dieser *consensus omnium gentium* ist sehr stark und zwingend. Wir legen auf denselben einen bedeutenden Werth, denn da Juden und Heiden die Schuld an dem Tode Christi tragen, Juden und Heiden bei seiner Hinrichtung auch gegenwärtig sind, musste eine solche Sprache geredet werden, welche beiden unmissverständlich kund that, was sie verbrochen hatten und was sie wegen dieser zum Himmel schreienden Frevelthat von dem Himmel her zu erwarten hatten. Diese Finsterniss mussten sie dahin verstehen, dass sie in dem höchsten Grade den Gott, welcher in dem Himmel wohnt, zum Zorne gereizt hatten, dass er das unschuldig vergossene Blut seines Sohnes von ihren Händen fordern werde.

Diese äussere Finsterniss schattete aber nicht bloss die Finsterniss ab, welche die ganze Welt, weil sie das Licht der Welt aus der Welt schaffte, über sich herabzog, sondern auch die Finsterniss, welche sich über das Licht der Welt gelagert hatte. Während dieser drei Stunden wanderte Jesus in einem finstern Thale. Einige Ausleger wollen diese dunkle Stunde bei dem Erlöser nicht so lange andauern lassen: es soll nur ein kurzer Moment, eine augenblickliche Empfindung gewesen sein: allein ich kann ihnen nicht beipflichten. Bengel ist auch meiner Meinung: *quae (sc. derelictio Jesu) totum illud trihorium, ut credibile est, duravit et, ut desiit, clamavit Jesus hoc epiphonema.* Während jener drei Stunden langen Finsterniss

schwieg der Heiland am Kreuze: erst als die neunte Stunde zu Ende ging, öffnete er wieder seinen Mund. Das berichten Matthäus und Markus ganz ausdrücklich: Matthäus bescheidet sich mit der ungefähren Zeitangabe, denn er schreibt: *περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ*, Markus sagt aber ganz bestimmt: *καὶ τῇ ὥρᾳ τῇ ἐνάτῃ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ*. Er war also, was auch Gerhard meint, diese drei Stunden über mit sich und seinem Gotte allein: hatte er vorher mit den Menschen, die in ihrer Unwissenheit ihn gekreuzigt hatten, mit dem Schächer, der ihn um ein gnädiges Gedenken anging, mit der Mutter, welche er verlassen in dieser Welt zurückliess, sich beschäftigt, so redete nun seine Seele mit seinem Gotte. Was sie redete, was sie bewegte, was sie empfand, das erfahren wir aus dem Worte, welches er zum Schluss um die neunte Stunde, also des Nachmittags um drei Uhr, sprach und zwar mit einer *φωνῇ μεγάλῃ*, so dass er dasselbe nicht ruhig, leise für sich hinsprach, sondern mit Macht, mit Gewalt, einem inneren, heftigen Drange folgend, ausstiess; wie man einen gellenden Nothschrei erschallen lässt, rief er aus der tiefsten Tiefe heraus, hinauf, daher *ἐβόησεν* und *ἀνεβόησεν*. Die alten Ausleger treffen alle den Sinn dieses Wortes nicht: Origenes sagt *(com. ser. 135): digne Deo requirendum est, quae fuit illa magna vox Christi, utrum magna rebus significantibus magna mysteria, aut magna sensibili et corporali magnae vocis auditu. Puto autem, quod omnis vox Christi filii Dei magna est, et si fuerit lenis; et testatur de hoc ipso scriptura in locis maxime illis, in quibus vult erigere auditorem, ut transgrediatur illud, quod multi intelligere possunt in locis, et non maneat in eo, quamvis secundum simplicem intellectum habeat in eo aliquam veritatem, ut intelligere possit aliqua digne propter magnam domini vocem.* Es scheint fast, als wenn die alten Väter sich des Homers erinnert hätten, der die verwundeten Götter, wie Ilias 5, 343 die Aphrodite, laut aufschreien und den Ares (5, 860) wie den Poseidon (14, 148) wie neun- und zehntausend streitbare Männer brüllen lässt: sie finden am Liebsten in diesem lauten Aufschreien Christi ein Kennzeichen seiner göttlichen Kraft und Natur. Ganz sicher ist das aber nicht die Absicht der beiden Evangelisten: sie wollen vielmehr durch diess *βοᾶν* und *ἀναβοᾶν* nur das Schreien aus der Tiefe, aus der Tiefe der Angst und der Noth markiren. Es ist dieser Schrei ein Angstschrei, welcher aus der tiefsten Tiefe des Herzens zu Gott aufsteigt, ausgepresst und abgerungen durch die herzzerreissendsten Schmerzen. Dieser Schmerz gab ihm auch die Kraft zu diesem Aufschreien, denn an und für sich besitzt der, welcher schon stundenlang am Kreuze hängt, nicht mehr das Vermögen, seine Stimme mit Macht zu erheben. Gut sagt desshalb Calvin: *quanquam apparuit plus quam humanus vigor in Christi clamore, certum tamen est, vehementia doloris illi fuisse expressum.* Der Schmerzensruf wird von Matthäus und Markus, welche ihn allein überliefern, sowohl in den Worten, welche der Heiland gebrauchte, als auch in Uebersetzung mitgetheilt. Matthäus schreibt: *Ἠλί, Ἠλί, λαμὰ* (so der *textus receptus*, statt dessen Lachmann *λημά*, und Tischendorf auf Grund der besten Handschriften *λιμὰ* liest) *σαβαχθανί; τοῦτ' ἔστι· Θεέ μου, Θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες.* Markus aber: *Ἐλωΐ, Ἐλωΐ, λεμὰ* (so wird auf Grund des Sinaiticus und Ephraemi statt des recipirten *λαμμὰ* zu lesen sein, der Vaticanus aber hat *λαμά*) *σαβαχθανί; ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον· Ὁ θεός, ὁ θεός μου, εἰς τί με ἐγκατέλιπες.* Es ist die Frage, welcher Evangelist die Worte Jesu am

Korrektesten wiedergegeben hat: Baumgarten-Crusius ist der einzige neuere namhafte Ausleger, welcher dem Markus mit seinem *Ἐλωΐ* den Vorzug gibt. Dieses *Ἐλωΐ* kann verschieden aufgefasst werden: meistentheils wird es für die syrische Form אֱלָהִי erklärt, Keim will es von dem hebräischen אֱלוֹהַּ mit Suffixum אלוהי herleiten. Wir machen von dem letzten Vorschlag keinen Gebrauch, denn erstens sind in diesem Angstrufe weiter keine reinhebräischen, selbstständig gebildeten Formen, und zum Andern kommt das Grundwort bei Prosaikern erst in späterer Zeit vor. Mit Grotius, Paulus, Fritzsche, Meyer, Hengstenberg u. A. entscheiden wir uns für Matthäus: an jenes *Ἐλωΐ* konnte sich nicht so gut wie an dieses *Ἠλί* der schlechte Witz anknüpfen, dass der Heiland den Elias rufe, und dass Jesus den syrischen Worten: *λιμὰ σαβαχθανί* dieses gut hebräische *Ἠλί*, *Ἠλί* vorausschickt, kann uns nicht stutzig machen, denn in dem Targum steht es auch bei Psalm 21, 2. Matthäus und Markus haben *σαβαχθανί* gemeinsam: der Eine hat *λιμά*, der Andere aber *λεμά*. In der Verdolmetschung setzt Markus in der Anrede den Nominativus statt des Vocativus und *εἰς τί* statt *ἱνατί*: *σαβαχθανί* geben aber Beide mit *μὲ ἐγκατέλιπες* wieder. Das Zeitwort *σαβαχθανί* ist chaldäisch und nicht hebräisch: der Targum des Jonathan überträgt auch in dem angezogenen Psalme עֲזַבְתַּנִי mit שְׁבַקְתַּנִי. Die 70 hat bereits des *ἐγκαταλείπειν* in ihrer Uebersetzung sich bedient: wir begegnen diesem Worte in dem Neuen Testamente noch Act. 2, 27. 2 Cor. 4, 9. Ebr. 13, 5. Ich stimme dem alten Gerhard bei, wenn er bemerkt: *singularem habet emphasin; καταλείπειν est relinquere, deserere, sed plus est ἐγκαταλείπειν, in discrimine, in limo profundi et luto immeroso aliquem deserere.* Wenn er aber vermuthet, Jesus habe dabei auch noch an Psalm 69, 3: ich versinke in tiefem Schlamme, da kein Grund ist, und Psalm 130, 1: aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir, gedacht, so ist das nicht richtig. Gott hat nach dieser Klage den Heiland nicht bloss zurückgelassen, sondern ihn so zurückgelassen, dass er sich in etwas befindet, aus welchem er so leicht sich nicht losmachen kann. Der Herr ist nicht der Erste, welcher diesen Schmerzensschrei ausstösst: sein Wort lehnt sich nicht bloss an, sondern wiederholt Wort für Wort die Klage jenes Gerechten, welcher in Psalm 22 sein Herz ausschüttet. Mehrere ältere Ausleger erinnern mit Lightfoot bab. Megilla 15, 2, womit die Glosse zu Joma 29, 1 zu vergleichen ist: *cum ad idoleum iam appropinquaret, recessit ab ea divina gloria: dixit ergo illa (sc. Esther): Eli, Eli, lamma azabhtani:* daraus machen gleich Andere, dass es ein sehr gewöhnlicher Angstschrei bei den Israeliten gewesen sei, was die Mythiker natürlich aufgreifen, um daraus die Ungeschichtlichkeit dieses vierten Wortes des sterbenden Heilandes zu erweisen. Keim behandelt eingehend die Frage: ob ächt oder unächt? Anfänglich scheint es, als wenn er zu dem Resultate gelangen würde, dass dasselbe historisch ist, allein schliesslich entscheidet er sich doch mit Strauss dagegen. „Mehr als wahrscheinlich aber ist es kein ächtes Wort. Aecht ist in Wahrheit nur die Thatsache eines bei diesem Leiden ganz verständlichen Verschmachtungsrufes, welchen die Hüter des Kreuzes ganz richtig als Durstruf ausgelegt und Johannes, in der Sache ganz richtig, geradezu als solchen bezeichnet hat.“ 3, 429. Schenkel lässt dieses Wort gelten: Hase zweifelt auch nicht an ihm. Gut macht er darauf aufmerksam, dass die dichtende, den Herrn mit einem Strahlenkranze schmückende Sage nie auf den Gedanken hätte fallen können, ihm einen solchen Schrei in den Mund zu

legen. Wir geben ihm in diesem Punkte vollkommen Recht; wenn dieser Zug an dem leidenden und sterbenden Christus nicht original und historisch wäre, so hätten ihn die Evangelisten nicht aufgenommen, denn nur zu leicht konnte der schlichte Glaube daran sich ärgern.

Aus dem 22sten Psalme ist dieses Wort entlehnt. Man hat sich daran geklammert und demselben seine Abgeschlossenheit abgesprochen, wodurch sein Inhalt nicht amplificirt, sondern geradezu korrigirt wurde. Der Sterbende soll nur diese Psalmworte laut gebetet haben; da seine Kraft nicht mehr ausreichte, so sprach er in seinem Herzen die weiteren Verse desselben. Er hatte nicht dieses furchtbare Gefühl der Gottverlassenheit, behauptet man, allein, ausschliesslich, sondern es war nur momentan, nur ein Schatten, nur eine Abstraktion: seine Seelenstimmung spiegelt sich nicht in diesem einem Worte, sondern nur in dem ganzen Psalme wieder. Er litt mit der festen, fröhlichen Zuversicht, dass sein Gott ihn nicht verlassen könne und wolle, dass er ihn errette, so dass er, der jetzt jammert unter der Rotte der Bösewichter, ihn noch preisen werde in grosser Gemeinde. Nicht erst Paulus, Kühnöl, Gratz, Schleiermacher, de Wette, Bleek, Baumgarten-Crusius, Neander haben diesen Gedanken ausgesprochen; Steinmeyer bringt bei, dass Caspar Sagittarius 1684 schon angibt: *sunt qui putant, Christum quidem initium huius psalmi clare pronunciasse, sed eundem integrum una cum sequentibus in silentio recitasse.* Aus Gerhards *harmonia* aber erfahren wir, dass man schon weit früher auf einen solchen Ausweg verfallen war. Reuchlin bemerkt in dem 11. Kap. 2 des zweiten Buches seiner Schrift: *de verbo mirifico* wie *Galatinus in arcana catholicae veritatis 8, 8,* dass Christus Psalm 22—31, 6 still am Kreuze gesprochen habe. Wir können weder dieser letzten extremsten Ansicht, welche darauf sich beruft, dass das letzte Wort: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist, an jenem Spruche Psalm 31, 6 eine ganz genaue Parallele hat, noch jener modernen und sehr massvollen beistimmen. Jene erste hat nichts für sich, als dass das Wort Eli, Eli aus Psalm 22, 1 und jenes andere aus 31, 6 entlehnt ist, aber das gegen sich, dass es uns unbegreiflich ist, wie Jesus an dem Kreuze eine solche stille Repetition, ein solches leises Aufsagen jener Psalmenreihe sollte vorgenommen haben, von denen mehrere ausserdem durchaus nicht der Stimmung und der Lage entsprachen, in welcher er sich dermalen befand, vgl. Psalm 28, vornehmlich V. 4. Psalm 29. Die andere Ansicht hat meines Erachtens nicht allzu viel für sich, wenn sie auch, hauptsächlich durch Schleiermacher, recht in Aufnahme gekommen ist. Diesem Theologen kommt es darauf an, die stetige Kräftigkeit, also die ewig gleiche Höhe und Fülle des Gottesbewusstseins in dem Erlöser festzuhalten, denn die Erlösung besteht ja nach ihm darin, dass der Erlöser uns dieses sein Gottesbewusstsein mittheilt. Er sagt in den nachgelassenen Vorlesungen über das Leben Jesu S. 451, welche sich hier vollständig mit seinen Ausführungen im christlichen Glauben § 104, 4 decken: „ich kann mir keinen Moment denken, wo das Verhältniss zwischen Gott und Christus alterirt gewesen wäre; es muss immer dasselbige sein und das Einssein mit dem Vater kann niemals aufgehoben sein." In diesem Ausruf erscheint dasselbe nun aber durchaus aufgehoben. „Wenn wir nun bedenken," fährt er fort, „dass eben diess der Anfang eines Psalmes ist, in welchem eine Menge von Umständen vorkommen als Beschreibungen eines leidenden Zustandes, welche sich buchstäblich an diesem Zustande Christi wiederholten,

so ist natürlich, dass er diesen Zustand angeführt hat als den Anfang dieser Beschreibung, aber nicht herausgerissen für sich als eine Beschreibung seines Zustandes, sondern als eine Hinweisung für die, welche ihn hören konnten, auf den ganzen Psalm. Diess ist auch in den Anführungen etwas so gewöhnliches, wie ja oft Stellen angeführt werden über das hinaus, was der eigentliche Zweck der Anführung ist; so ist noch häufiger, dass die eigentliche Abzweckung gar nicht angeführt, sondern nur der Anfang des Ganzen als Hindeutung auf das Folgende ausgesprochen wird; anders als so weiss ich es mir gar nicht zu erklären.“ Die Frage ist nicht, ob Schleiermacher sich dieses Wort nicht anders erklären kann, sondern ob die beiden Evangelisten das können gemeint haben, was Schleiermacher als das Richtige angibt. Jesus soll, so werden wir, ohne die Wahrheit zu verletzen, sagen dürfen, nicht dieses Anfangswort des Psalmes sich aneignen, denn ein Zustand der Gottverlassenheit ist bei ihm undenkbar, sondern soll sich den ganzen Psalm vergegenwärtigt haben. Wie seltsam aber, dass er dann gerade diesen auf seinen Zustand durchaus nicht Anwendung findenden Vers, welcher den Anfang jenes Psalmes bildet und also ohne Umstände fortgelassen werden könnte, was nicht gut anging, wenn er mitten in jenem Psalme gestanden hätte, in seinen Mund nimmt, ja denselben mit lauter Stimme ausruft, welcher man es anmerkt, dass sie aus der tiefsten Tiefe seines Herzens hervorkommt und nicht eine blosse, trockene Reminiscenz, sondern im Gegentheil die eigenste Erfahrung mit dem grössten Affekte ausspricht! Gedankenlos hätte Jesus dieses Anfangswort so laut, als er nur vermochte, gerufen, dass Alle es hören konnten, denn es war ganz und gar nicht seine Absicht, zu bezeugen, dass er sich in dieser beklagenswerthen Lage befinde! Sonst spricht man in dem gewöhnlichen Leben das Wort aus, welches auf uns zutrifft, und der Erlöser soll hier aus dem Psalme, der sonst seine augenblickliche Lage so wunderbar schildert, gerade das Wort herausgegriffen und dieses Wort einzig und allein mit lauter Stimme angegeben haben, welches auf ihn ganz und gar nicht passt! Wir können uns das nicht denken. Ueberhaupt gefällt uns diese ganze Vorstellung von einem am Stamm des Kreuzes einen Psalm sich recitirenden und darüber meditirenden Jesus ganz und gar nicht. „Die Vorstellung,“ so bekennen wir mit Steinmeyer S. 202, „dass der Herr Angesichts des herannahenden Todes in die Anfangsklage des 22sten Psalmes ausgebrochen sei, dass er alsdann dessen Fortgang in stillem Sinnen verfolgt, und als er zu dem עָשָׂה am Ende desselben gekommen war, sein *τετέλεσται* gesprochen habe, diese Vorstellung entspricht der Bedeutung dieses grossen Augenblickes nicht.“

Dieses Wort vom Kreuze will und muss aus sich heraus verstanden werden, denn es ist nicht der Anfang eines längeren Herzensgespräches Christi mit seinem Gotte, sondern ein vollständiges, in sich geschlossenes, abgerundetes Wort. Die Kirchenväter sind vielfach über dasselbe mit einer wunderbaren Leichtfertigkeit hinweggeglitten: man empfängt den Eindruck, dass sie wohl gemerkt haben, eine unergründliche Tiefe ruhe hier unter der Decke, sie trauten aber, wie der ängstliche Schrittschuhläufer der dünnen Eisdecke, derselben nicht und huschten in rasendem Fluge darüber. Was sollen wir davon halten, dass Chrysostomus, welcher allerdings die Leidensgeschichte sehr kurz behandelt, in der hierhergehörigen 88sten Homilie in den Matthäus dieses Wort mit der armseligen Be-

merkung abfertigt, es sei geredet: *ἵνα μέχρις ἐσχάτης ἀναπνοῆς ἴδωσιν, ὅτι τὸν πατέρα τιμᾷ καὶ οὐκ ἔστιν ἀντίθεος.* Das ist Alles, was dieser Mann mit dem Munde flüssigen Goldes zu sagen weiss! Erst von der Reformation an ist die Exegese, den Spuren eines Augustin und Bernhard folgend, daran gegangen, in die Tiefen dieses Wortes einzudringen: freilich steht auch eine nicht geringe Menge spottend und kopfschüttelnd müssig daneben und ruft: o, ihr Thoren, es ist ja klar wie die Sonne, dieses vierte Wort ist nichts anders als ein Ruf der Verzweiflung, der Sterbende sieht nicht nur den grausen Schiffbruch seines weitaussehenden Werkes, sondern erleidet selbst in seinem Glauben, der so gross und stark war, den schmählichsten Schiffbruch! Sehen wir zu, was dieses räthselhafte Wort, dieser mit gewaltiger Stimme hervorgestossene Ruf bedeutet!

Dass dieses Wort eine Klage enthält, ein Schmerzensschrei, ein Angstruf ist, wird heut zu Tage von keinem mehr bezweifelt. Bengel steht mit seiner Bemerkung zu *ἐγκατέλιπες*: *praeteritum; eo momento desiit derelictio et paullo post passio omnis. In media et maxima derelictione silebat. Super una derelictione queritur*, vereinzelt da. Mit Recht nimmt man jetzt allgemein an, dass der Moment, in welchem der Heiland in diese Klage ausbrach, den Höhepunkt der Verlassenheit bezeichnet: erst als er in der tiefsten Tiefe sich befand und die Wasser der Angst und Noth über seinem Haupte zusammenschlugen, that er seinen Mund auf. Es ruft der Mensch, welcher zu versinken Gefahr läuft, nicht dann erst, wenn er wieder festen Grund und Boden unter seinen Füssen fühlt, sondern wenn Alles, wo er einen Halt sucht, unter seinem Tritte aus einander fliesst und so der Abgrund sich öffnet, der ihn gierig verschlingen will. Aus der Zeitform *ἐγκατέλιπες* lässt sich, weil sie ein Präteritum ist, durchaus nicht entnehmen, dass dieses *ἐγκαταλείπειν* sein Ende erreicht habe oder mit starken Schritten demselben entgegeneile; es sagt weiter nichts aus, als dass dieses *ἐγκαταλείπειν* nicht erst in diesem Augenblicke, in welchem Jesus spricht, geschehen ist, sondern schon vor einer gewissen, nicht näher angegebenen Zeit bereits eingetreten ist. Sollte das, was Bengel vermuthet, ausgedrückt werden, so müsste statt des Aoristes das Plusquamperfektum gesetzt werden. Was Bengel in seinem Gnomon nur andeutet, spricht er in seiner Harmonie ganz unumwunden aus. „Die dreistündige Finsterniss war ein Bild dessen, was in der Seele des grossen Hohenpriesters vorging: und als es sich nun wieder bei ihm aufheiterte, da brach er erst in diese mit vollem Vertrauen und unbegreiflichem Respekt angefüllten Worte aus: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Eben da war die Verlassung vorbei, die er in der tiefsten Stille ausgestanden hatte, und wenn wir diess eine kindliche Expostulation nennen und dieselbe mit andern Worten ausdrücken dürfen, so ist es, als ob der liebe Sohn zum lieben Vater sagte: warum hast du mir das gethan! Wohl gethan, wohl erlitten! Ewiger Dank, für diese gar sonderbare kleine Weile!“ Das ist keine Schriftauslegung mehr, sondern, ich scheue mich des starken Ausdruckes nicht, eine Schriftverdrehung: das Wort der Klage wird umgestempelt zu einem Worte kindlichen Dankes! Wie Bengel die Ausleger, welche zu seiner Zeit diesen Angstruf abzuschwächen suchten zu der Vorstellung, zu dem freundlichen Vorhalt: warum solltest du mich verlassen? abweist, weil diese der natürlichen Zärtlichkeit angenehme Deutung weder an die Worte des Textes noch an die göttliche, heilige Strenge in dieser hochwichtigen Sache heranreiche, so

können wir gegen seine Auffassung auch nur unserer Seits den entschiedensten Protest einlegen. Jede Auslegung dieses Wortes ist falsch, welche ihm den Ton und Charakter eines Nothschreies, eines Klagerufes abspricht. Seinen Schmerz klagt der Heiland seinem Gotte, welchen er hochbedeutsam nicht als seinen Vater, wie dort im Garten Gethsemane und hier auf Golgotha noch in seinem ersten Worte anredet, sondern nur als seinen Gott bezeichnet. Dieser nicht zu übersehende Wechsel in der Anrede spricht schon für unsere Meinung.

Einen Schmerzensruf hat Euthymius bereits in diesem Worte gefunden und zwar einen Schmerzensruf, welcher dem Herrn durch die leiblichen Qualen und Martern ausgepresst wurde. Er sagt: *ὡς ἄνθρωπος δέ, ταῖς ἀπὸ τῶν ἥλων ὀδύναις καταταθείς, φησί, θεέ μου, θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες; ἤγουν, διατί με ἀφῆκες οὕτως ὀδυνᾶσθαι. Τοῦτο δὲ εἶπε βεβαιῶν, ὅτι ὥσπερ κατ᾽ ἀλήθειαν ἐνηνθρώπησεν· οὕτω καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν ἐσταυρώθη καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν, ὡς πολλοὶ τῶν αἱρετικῶν ἐλήρησαν· οὐ γὰρ ἂν ὀδυνώμενος οὕτως ἀνεβόησεν.* Sicher waren die Schmerzen, welche der Heiland an und in seinem Leibe erduldete, furchtbar. Hören wir von Keim 3, 430 das Nähere. „Das düstere Schweigen und den Klageruf können wir begreifen aus der Fülle der Marter, mit welcher sein Leib zu ringen hatte. Der Mund alter Redner und neuere ärztliche Kunst hat die Qualen des Kreuzes zu beschreiben gesucht: diese Durchbohrung der Glieder auf Knotenpunkten reizbarer Nerven und Sehnen, die wachsende Entzündung der schwerverwundeten, nach kurzer Blutung der Luft und Sonne preisgegebenen Theile; der peinliche Schmerz der unnatürlichen, endlos in Einer Lage festgehaltenen Ausstreckung, der stechende Schmerz durch alle verwundeten Glieder bei kleinster Bewegung, allermeist die furchtbare Hemmung des Blutlaufes in den verwundeten Organen, in den steifen Händen und Füssen, in den nach oben gezerrten Armen, in Folge davon bange und stechende Blutkongestionen in den edlen Organen des Herzens und Gehirns; und in all dieser Hitze, in all dieser Beklemmung, in all dieser Erschöpfung vielleicht kein Schatten des Himmels und keine Stärkung der Menschen, ausser dem fortwährenden Hohne und dem einmaligen Essigwasser.“ Wir unterschreiben das Alles, nehmen dazu noch an, dass der Heiland eine zartorganisirte Natur besass, und dennoch sind wir nicht im Stande, die leiblichen Schmerzen als die Ursachen anzuerkennen, welche diesen Schmerzensschrei bei ihm erzeugen. Wir wissen, wie Viele von leiblichen Schmerzen, von den entsetzlichsten Qualen nichts empfanden, weil sie ganz und voll mit der Ausrichtung ihres Berufes beschäftigt waren; wie Viele an dem Kreuze mit Jauchzen und Lobgesängen gestorben sind, weil sie gewürdigt waren, mit Christus zu leiden, und er, welcher wusste, dass er nicht allein, sondern dass der Vater alle Zeit bei ihm sei, sollte, was jene nicht empfanden, da sie ganz in dem waren, was er ihnen geboten hatte, so schmerzlich empfunden haben, da er ganz in dem war, was seines Vaters war? Wir wissen, wie er keine Müdigkeit fühlt, den brennenden Durst vergisst, wenn es galt, sein Werk zu thun, und wie sollte er jetzt, da er sein grösstes Werk, das Werk, um dessenwillen er in diese Welt gekommen ist, vollbringt, nur unter der Last leiblicher Schmerzen aufgeschrieen haben: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Innere Schmerzen nehmen weit besser die meisten Ausleger an: die Einen denken aber an dieses, die Andern an jenes. Die bösen Menschen

pressen dem Heilande diesen Klageruf aus, sagen Alte und Neue. Theophylactus denkt mit *τινές* an die Sympathie, welche Jesus mit dem Volke empfindet, welchem er dem Fleische nach angehört: er klagt in dem Namen seines Volkes: was hast du das jüdische Volk so verlassen, Vater, dass es eine solche Missethat begangen hat und der Verdammniss anheimfällt? Allein wie gezwungen ist diese Substituirung des Herrn an Israels Stelle! Renan lässt das Gift der spottenden und höhnenden Juden dem Heilande so zu Herzen gehen, dass es ihm gereuet, das Werk der Erlösung an ihnen versucht zu haben: allein hat er nicht für sie in seinem ersten Worte schon um Vergebung gebeten? Soll sich sein Sinn in dem Laufe weniger Stunden ganz geändert haben? Origenes lässt den Erlöser jetzt auf ein Mal erkennen, dass nur wenige Menschen seine Hülfe annehmen werden: er sagt (comm. ser. 135) unter Anderem auch: *forsitan autem et videns peccata hominum, pro quibus patiebatur, dicebat: quare me dereliquisti? ut fierem quasi qui colligit stipulam in messe et sicut qui colligit racemos in vindemia, cum non sit botrys ad manducandum primitiva (Mich. 7, 1).* Einen ähnlichen Gedanken sprach de Wette wieder aus. Allein sollte der Heiland selbst jenem Bauherrn gleichen, der einen Thurmbau anfing und die Kosten nicht vorher überschlug? Hat eine einzige Seele nicht in den Augen dessen einen unendlichen Werth, welcher in dem Gleichnisse von dem treuen Hirten redet, der die neunundneunzig Schafe zurücklässt, um dem Einen verlorenen Geschöpfe nachzugehen, über welches, wenn er es gefunden hat, Freude ist in dem Himmel?

Das Leid, unter welchem Jesus zu seinem Gotte aufschreit, dringt nicht von Aussen her an ihn heran und in ihn hinein, sondern steigt aus der Tiefe seines eigenen Herzens auf. Ganz verkehrt ist die Meinung, welche Beda gelegentlich äussert (in seinen Kommentarien zu Matthäus und Markus steht sie nicht: wo Gerhard sie gefunden, kann ich nicht angeben), dass Christus zu Gott klage, dass es jetzt schon mit seinen Martern aus sein solle. *Quid me dereliquisti* soll so viel sagen als: *iam vis me statim mori ideoque plura pati non possum, cur id voluisti?* Abgeschmackt ist diese Auslegung. Blasphemisch muss ich aber zwei Deutungen nennen. Die Todesnoth öffnet manchem Selbstgerechten die Augen, dass er von seiner geträumten Höhe sittlicher Vollkommenheit in das Thal hinabsteigt, da die armen Sünder seufzen. Dem Heilande soll es in seiner Todesnoth ganz ähnlich gegangen sein: der Gedanke, dass er nun sehr bald Gott müsse Rechenschaft ablegen, schärfte ihm das Auge, und siehe, was er seit langen Jahren vergessen hatte, trat wieder vor seine Seele, die Wunden, welche auch sein Gewissen empfangen hatte, brachen wieder auf: seine Sünden ergreifen ihn, das Schuldbewusstsein erwacht in desto grösserer Stärke, je länger es geschlafen hatte, und überfluthet mit seinen Qualen seine arme Seele. So lassen sich ein Prediger Salomo Vögelin 1864 und später Pecaut aus. Wir weisen mit Abscheu diese Deutung ab: von menschlichen Fehlern, Irrungen und Trübungen ist bei dem Heiland keine Rede, wie sein Leibrock ohne Naht ist, so ist auch sein Wandel ohne Fleck- und Makel, sein Herz ohne jede Wunde und Narbe. Was soll dann aus dem werden, der da siegesgewiss fragt: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? Hat er Wunden aus dem Kampfe dieses Lebens davongetragen, so ist er, wenn dieselben auch längst sich geschlossen haben, doch der infamste Heuchler, wenn er so fragt, wie er es thut! Diese Auslegung tastet

die sittliche Würde Jesu Christi an der lebensgefährlichsten Stelle an! Ich kann nicht umhin, auch die Auffassung, welche wir bei dem Wolfenbüttler Fragmentisten finden, als eine Blasphemie des Erlösers zu bezeichnen. Verzweiflung soll denselben erfasst haben in diesen seinen letzten Stunden! „Er beschloss sein Leben," sagt er S. 153, „mit den Worten: Eli, Eli, lama asaphthani, mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? ein Geständniss, so sich ohne offenbaren Zwang nicht anders deuten lässet, als dass ihm Gott zu seinem Zweck und Vorhaben nicht geholfen, wie er gehofft hatte. Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, dass er leiden und sterben wollte; sondern dass er ein weltlich Reich aufrichtete und die Juden von ihrer Gefangenschaft erlösete: und darin hatte ihn Gott verlassen, darin war ihm seine Hoffnung fehlgeschlagen." Hat der Herr wirklich die Absicht gehabt, statt eines Himmelreiches ein Erdenreich zu gründen? Theilte er die messianischen Erwartungen seiner Zeitgenossen? Zu allerletzt soll er es erst innegeworden sein, dass er sein Vorhaben nicht ausführen könne? Waren die Zeichen der Zeit nicht schon längst so trauriger Art, dass er es erkennen musste, die Obersten des Volkes würden sich mit aller Wuth gegen ihn wenden und nur wenige Arme und Geringe würden seine kleine Herde ausmachen? Weder jetzt noch früher hat Jesus sich davon überzeugt, dass sein Reich nicht von dieser Welt sein könne; er hat während seiner öffentlichen Thätigkeit nie sein Programm, nie seinen Plan verändert, er wusste von Anfang an, was er sollte und was er wollte. Diese Meinung des Wolfenbüttler Fragmentisten verträgt sich nicht mit dem Christus der Evangelien, denn sie deuten mit keiner Sylbe an, dass er je geschwankt, geschweige denn je geschwenkt hätte: sie begeht ein Attentat gegen den Erlöser in doppelter Hinsicht. Dem Heiligsten, dem Selbstlosesten, dem Aufopferungsfähigsten, der je auf Erden gewandelt hat, schiebt sie selbstsüchtige, herrschlustige, fleischliche Motive unter, denn wollte er ein weltlich Reich aufrichten, so wollte er auch in demselben sich dienen lassen als einem weltlichen Herrn und Gewaltigen, und spricht ihm zugleich die rechte Erkenntniss von dem Einen, was Noth that, völlig ab; oder war es etwa möglich, durch die Macht eines solchen Weltreiches, welches er zuerst beabsichtigt haben soll, die Macht der Finsterniss in dem Menschenherzen und in der Menschenwelt zu brechen?

Origenes trägt in der ser. com. 135 an erster Stelle diese Ansicht vor. *Et quidam colore religionis pro Jesu et quia non possunt exponere, quid sit Christum derelinqui a Deo, arbitrantur et dicunt: verum quidem est, quod dictum est, tamen per humilitatem dictum est. Nos autem videntes eum, qui in forma Dei fuerat constitutus, ab huiusmodi magnitudine descendentem et semet ipsum exinanientem per hoc, quod formam servi suscepit, et videntes in his voluntatem eius, qui ad haec talia eum misit, intelligimus, quoniam quantum ad illa, in quibus fuerat forma Dei invisibilis et imago secundum patrem, derelictus a patre est, quando suscepit servi formam, et derelictus pro hominibus, ut talia et tanta susciperet, ut usque ad mortem veniret, et mortem crucis, quae inter homines turpissima esse videtur. Extremum enim derelictionis eius factum est, cum crucifixerunt eum et posuerunt super caput eius, quasi deridentes eum, literas dicentes: hic est Jesus, rex Judaeorum. Extremum autem derelictionis eius erat et illud, quod inter latrones est crucifixus et quod praetereuntes blasphemabant eum, moventes super eum capita sua, et quod principes cum scribis dicebant; alios salvos fecit, se ipsum non*

potest salvum facere. Adhuc autem et illud, quod etiam latrones impropérabant ei in cruce. Ergo manifeste intelligere poteris, quid sit, quod dicit: quare me dereliquisti? faciens comparationem gloriae illius, quam habuit apud patrem, ad confusionem, quam contemnens sustinuit crucem. Origenes findet in dieser Gottverlassenheit Jesu Christi die Dahingabe desselben in der Menschen Hände und Willkür. Diese Auffassung ist in neuerer Zeit wieder energisch von v. Hofmann geltend gemacht worden. Jesus zagte nach diesem originellen Theologen (Schriftbeweis 2, 1, 308) schon im Garten, „nicht desshalb, weil ihn Gott verlassen, das heisst, die höheren Kräfte des Geistes ihm entzogen und ihn etwa gar aus seiner Gemeinschaft positiv ausgeschlossen und verstossen hat, sondern weil er ihn verlassen, das heisst, der Gewalt des gottfeindlichen Willens überlassen wird. Etwas Anderes, als solche Ueberlassung, ist seine Gottverlassenheit auch da nicht, wenn er am Kreuze um dieselbe zu Gott klagt; wie er sie denn mit Worten eines Psalmes klagt, in welchem David Gott herbeiruft, dass er ihn aus den Händen seiner Feinde errette. Ist diess die Meinung des Psalmes, wie soll dann das Anfangswort desselben im Munde Jesu bedeuten, dass ihm Gott die geistige Kraft fehlen lasse, deren er bedürfe, um dieses Leiden mit Freudigkeit zu bestehen? (Olshausen), oder gar, dass ihn Gott den Zorn des Gerichtes, den Seelenzustand der Verdammten erfahren lasse? (Luther, Calvin.) Nicht den Verdammten, wenn sie vor Gott erschrecken, noch den bussfertigen Sündern, deren Gewissen erwacht ist (Thomasius), lässt sich der gekreuzigte Heiland in seiner Gottverlassenheit vergleichen. Jenen ist Gott nahe getreten, dass sie vor ihm fliehen möchten, ihm dagegen oder dem David ist er ferne getreten, dass er nach ihm schreien muss. Ich heule, fern ist meine Hülfe, fährt David fort, nachdem er mit: warum hast du mich verlassen? begonnen hat. So wenig aber dieser Ausruf ein Beweis des Schreckens vor Gott oder der Empfindung seines Zornes ist, eben so wenig ein Beweis mangelnder Empfindung seiner Liebe, geschweige, dass sich Jesus von der Empfindung derselben losgerissen haben sollte (Ebrard). Nicht um innere Empfindung, sondern um thatsächliche Erfahrung der Liebe Gottes fleht er, als welcher ihn dem Willen derer überlässt, die ihm unbillig feind sind. So lange er erleidet, was die Feindschaft der Ungerechten über ihn verhängt, so lange entbehrt er, zwar nicht das Bewusstsein, dass Gott sein Gott ist, wohl aber jede Erfahrung davon in seinem Verhältnisse zur Welt.“

Wir können diesen Auseinandersetzungen nicht beipflichten. Wenn v. Hofmann aus dem Psalme, dem dieser Angstruf entlehnt ist, den Inhalt desselben ermitteln will, so geht er von einer falschen Voraussetzung aus, nämlich von dieser, dass derjenige, welcher ein Wort in seinen Mund nimmt, welches ein Anderer schon ausgesprochen hat, es in demselben Sinne wie jener nehmen müsse. Dazu aber liegt keine Nöthigung vor. Die heilige Schrift erkennt diesen Kanon nicht an, wie wir uns aus der Leidensgeschichte Jesu Christi selbst überzeugen können. Ich erinnere daran, dass der Evangelist Johannes das Wort Christi, welches er in dem hohenpriesterlichen Gebete redete: die du mir gegeben hast, habe ich bewahrt und ist keiner von ihnen verloren, ohne das verlorene Kind (Joh. 17, 12), und welches von einer ethischen Verlorenheit handelt, gleich in dem folgenden Kapitel 18, 9 darauf bezieht, dass die Apostel nicht in dem Garten mit ergriffen wurden. Wer ein fremdes Wort sich aneignet, ordnet sich nicht

sklavisch demselben unter, sondern eignet es sich frei an, gibt ihm sein Gepräge und modificirt dadurch je nach dem, wesentlich oder unwesentlich, dessen ursprünglichen Inhalt. Steinmeyer sagt S. 203 sehr richtig: „wenn sich der Herr im Augenblicke seines Todes des Psalmwortes als der Ausdrucksform für seinen Schmerz bedient: so folgt daraus noch bei weitem nicht, dass dasselbe in seinem Munde die gleiche Bedeutung behaupte, welche es gehabt hat für das ursprüngliche Subjekt des Gesanges. Und eine Auslegung, welche die innere Situation des Letzteren ganz zutreffend deuten mag, kann sehr in die Irre gehen, falls sie ihr Resultat alsbald für den sterbenden Heiland zur Geltung bringt." Die Ueberlassung an den gottfeindlichen Willen der Welt soll dem Heilande diese schweren Stunden am Kreuze bereitet und den Nothschrei ausgepresst haben: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich gestehe offen in Gemeinschaft mit Thomasius, Steinmeyer u. A., dass ich darin nicht den Schlüssel zum Verständnisse dieses geheimnissvollen Wortes finde. Ist es möglich, dass Christo das blosse Dahingegebensein in die Gewalt der Ungerechten, dass sie ihn leiblich und geistlich martern und kreuzigen können, wie es ihnen beliebt, schon als ein von Gott Verlassensein erschienen wäre? Wusste er denn nicht, dass Gott der Vater ihn in dieser Sünder Hände überantwortet hatte? Und kann uns das entsetzlichste Unglück um das Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott, um die Erfahrung seiner Gegenwart bringen? Ist es nicht vielmehr so, dass, wie in Zeiten, da eine Familie in die Gewalt ihrer Feinde hineingefallen ist, die Glieder dieser heimgesuchten Familie sich enger, herzinniger an einander schliessen und ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer solidarischen Verbundenheit recht lebhaft sich bewusst werden, wir in den Zeiten, wo die Wogen der Trübsal über uns zusammenschlagen, uns um so mehr an das Herz Gottes anschmiegen und durch das dadurch erhöhte Bewusstsein seiner Nähe über alle Leiden dieser Zeit überschwänglich getröstet werden? Dass das blosse Ueberlassensein an die gottfeindlichen Mächte dem Heilande schon als ein von Gott Verlassensein erschienen wäre, ist unbegreiflich; er müsste sonst auf einem so tiefen religiösen Standpunkte gestanden haben, dass er nur äusserlich mit Gott verbunden gewesen wäre. Denn der Mensch, welcher nur, wenn die Sonne äusseren Glückes ihm scheint, die Gnadengegenwart Gottes empfindet und, wenn diese Sonne sich verbirgt, sich für von Gott verlassen erachtet, hat Gott noch nie recht mit seinem Herzen gesucht und in dem Frieden Gottes, der höher als alle Vernunft ist, sein volles, seliges Genüge gefunden. Er hat bei Gott nur gute Tage gesucht, die ihm gefallen, und ist weit von dem Glauben des Psalmisten entfernt, der da spricht: dennoch bleibe ich stets an dir: denn du hältst mich bei meiner rechten Hand! Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil! Psalm 73, 23 ff.

Es ist daher ein bedeutender Fortschritt in der Auffassung dieses Wortes, wenn man den Heiland nicht aus dem Ueberlassensein in die gottfeindliche Macht dieser Welt und ihrer Kinder auf das Verlassensein von Gott kommen lässt, sondern annimmt, dass er sich innerlich von Gott verlassen gefühlt, dass Gott seinen freudigen Geist ihm in diesen langen, bangen drei Stunden vorenthalten habe. Diese Auffassung ist alt. Wir begegnen ihr schon bei Kirchenvätern, freilich noch nicht entwickelt, sondern

nur mit einigen scharfen Strichen angedeutet. Hilarius bemerkt zu Matthäus: *clamor vero ad Deum corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium.* Ambrosius findet unter Anderem hier in diesem Worte auch eine *evidens manifestatio contestantis Dei secessionem divinitatis et corporis.* Es treten also gleichsam die beiden in Christo geeinten Naturen jetzt aus einander und der von der göttlichen Natur entblösste Heiland bricht in diese Klage aus, warum Gott ihn verlassen habe. Er fühlt den Verlust, welchen er innerlich erlitten hat und möchte wieder zu dem Vollbewusstsein seiner Gottessohnschaft und zu dem Vollgenusse der Gemeinschaft mit dem Vater gelangen. Diese Vorstellung erscheint uns etwas sehr roh: so kann sich die göttliche Natur von der menschlichen Natur in Christo nicht scheiden. Calvin schreibt zu dieser Stelle: *diximus alibi, quomodo Deitas locum cesserit carnis infirmitati, quatenus salutis nostrae interfuit, ut omnes redemptoris partes Christus impleret.* Olshausen hat darauf wieder zurückgegriffen. „Die Verlassung," sagt er, „allein auf das äussere Leiden zu beziehen, verbietet jede tiefere Auffassung desselben (dieses Wortes); denn das grösste physische Leiden ist für den keine Verlassenheit, dessen Inneres erfüllt ist von göttlicher Kraft und Freudigkeit. Eben darin lag die Grösse des Leidens Christi, dass die physischen Martern sich vereinigten mit einer Entkleidung seiner Seele von göttlicher Kraft. Seine leibliche Nacktheit war gleichsam nur ein Bild seiner innern Entblösstheit von allem himmlischen Schmuck." Wir haben auch gegen diese Entkleidung des Erlösers unsere grossen Bedenken, wie wir bei der Behandlung der verwandten Scene in dem Garten Gethsemane dargelegt haben. Alle Mal, wenn es den höchsten Kampf gilt, wenn die Entscheidung fällt, sollen diese göttlichen Kräfte, welche sonst dem Heiland innewohnen und zwar nicht als ein *donum superadditum*, welches er etwa bei der Taufe durch Johannes empfangen hatte, sondern als sein eigenthümlicher Besitz, als ein konstitutives Moment seiner persönlichen Existenz, ihm abhanden kommen: ich kann das nicht verstehen, es ist ein ganz verkehrter Gedanke. Gott der Herr hat den Erlöser von Anfang an ausgerüstet und die Flinte, dass ich so rede, versagt, wann sie sich bewähren soll, stets regelmässig den Dienst. Ist es so, dann taugt die Flinte nichts und hat er ohne dieselbe doch den Sieg davongetragen, so war eine solche Ausstattung vollständig überflüssig. Uebrigens verträgt sich diese Olshausensche Ansicht ganz und gar nicht mit dem Textworte: Jesus klagt ja nicht, dass seine göttliche Natur ihn im Stiche gelassen habe, dass seine göttlichen Kräfte ihm untreu geworden seien, sondern darüber, dass Einer, der ihm als ein Du, als eine andere Person gegenübersteht, dass sein Gott ihn verlassen habe.

Diesem Umstande wird die Auslegung, welche wir bei Meyer, Hase, Ullmann, Gess u. A. finden, vollkommen gerecht. Meyer begnügt sich mit der kurzen Bemerkung: „durch ἐγκατέλιπες sprach Jesus allerdings aus, was er empfand, indem sein Bewusstsein der Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott augenblicklich den zum höchsten Punkt gelangten Leibes- und Seelenleiden gewichen und ein Nichtempfinden der göttlichen Lebensmacht in ihm eingetreten war." Eingehender, ja am Eingehendsten lässt sich Gess (Christi Person und Wort 1, 195 f.) so aus: „in die tiefste Hilflosigkeit und Schmerzensbelastung hat Gott das äussere Leben Jesu versinken lassen. Dazu kam die dreistündige Finsterniss. Hatte in Geth-

semane das Betreten des Ortes, wo die Gefangennahme geschehen sollte, mächtig auf sein Gemüth gewirkt, so nun dieses Schwinden des Sonnenlichtes. Aber allerdings muss mit Gottes Ueberlassung Jesu in die äussere Noth ein inneres Verlassen desselben verbunden gewesen sein. Hätte er, je schwerer das Andringen der feindlichen Mächte wurde, desto inniger die innerliche Zusprache Gottes schmecken dürfen, er wäre im tiefsten Unglück selig gewesen. Aber die innerliche Zusprache Gottes hörte auf. Es ging jetzt nicht nach dem Worte in Joh. 5, 20: der Vater zeiget ihm alles, was er thut. Nur wessen Seele selbst tief mit der Heimath verbunden ist, kann fremden Heimathsschmerz nachfühlen. So könnte nur der den Schmerz Jesu über dieses Verstummen der göttlichen Zusprache nachfühlen, welcher vorher in derselben Macht wie Jesus dieses Zeigen innerlich erlebt hätte. Gerade jetzt, da die Gottesbedürftigkeit Jesu durch die äussere Noth auf's Höchste gesteigert ist, bleibt sein innerliches Reden zu Gott ohne Antwort, während es früher hiess: ich weiss, dass du mich allezeit hörest. Daraus lässt sich das »warum« verstehen. Es verhält sich damit wie mit dem Gebet in Gethsemane. Oftmals hatte Jesus zuvor von der göttlichen Nothwendigkeit seines Leidens gesprochen, noch öfter dieselbe in der Stille erwogen. Dennoch ruft er: wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Die Wellen der Angst haben die Klarheit der früheren Erkenntniss bedeckt. So bedecken jetzt die Wogen des Schmerzgefühls die Klarheit der Erkenntniss von dem Zweck, den Gott bei diesem Verlassen hat. Ein merkwürdiges Kennzeichen, wie völlig Jesus ein Mensch war: die Affekte der Seele fluthen über die Gedanken des Geistes hin. Freilich nur auf kurze Zeit. Eben wie die Wasserwellen über den kraftvollen Schwimmer. Denn in Gethsemane ist, als die Gefangennehmung geschieht, bereits die volle Einsicht in die göttliche Nothwendigkeit des Sterbens wieder da; und so folgt auch an dem Kreuze auf den Ruf: warum? sofort die volle Klarheit, so dass Jesus sich die Stillung seines leiblichen Durstes gönnen darf, alles für vollbracht erklärt und mit einem Rufe der vollen Sohneszuversicht den Geist aufgibt."

Ich kann mich mit dieser Ansicht nicht ganz befreunden: sie bedarf meines Ermessens einer bedeutenden Nachhülfe. Die Gottverlassenheit Jesu Christi wird hier ganz richtig nicht darin gefunden, dass Gott ihn äusserlich verlassen und in die Hand gottfeindlicher Mächte gegeben hat, sondern darin, dass Gott ihn innerlich verlassen hat und ihn seines Zuspruches, seines Innewohnens nicht geniessen lässt. Allein wird diese Gottverlassenheit motivirt? Wird ein Versuch gemacht, nachzuweisen, dass jetzt ein solcher Augenblick eintreten konnte, eintreten musste? Meyer redet von erhöhten Leibes- und Seelenleiden, welche sein Bewusstsein der Erfahrung der Gottesgemeinschaft verdunkelten und schliesslich ganz auslöschten: ist aber damit etwas erklärt? Ich bezweifle es. Die Leibesschmerzen für sich allein konnten unmöglich diesen traurigen Erfolg haben; denn wir wissen es, dass umgekehrt ein gesteigertes Bewusstsein und Geniessen der Nähe Gottes den leiblichen Schmerzen ihren scharfen Stachel abstumpft: auch die Seelenschmerzen für sich allein können anderer Seits auch nicht die Freude und den Frieden in dem heiligen Geiste dem Herzen rauben, denn Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt und das, was der heilige Geist in uns auswirkt, muss dem überlegen sein, was aus unserem eigenen Grunde aufsteigt. Was der leibliche Schmerz und was die Seelen-

leiden für sich allein nicht zu Stande bringen konnten, das sollten sie *viribus unitis* erreichen? Der Christ soll durch die Kraft des heiligen Geistes alle Leibes- und Seelenschmerzen überwinden, in den schwersten Stunden, da sie vereint auf ihn einstürmen, der Gnadengegenwart seines grossen Gottes und Heilandes sich getrösten und erfreuen, und der Herr Christus soll durch die Energie seines gottmenschlichen Wesens nicht den Sieg davontragen über all die leiblichen und seelischen Schmerzen, sie sollen ihn um das Bewusstsein bringen, dass Gott sein Vater zu seiner Rechten ist, sie sollen ihn mit dem entsetzlichen Gefühle überfluthen, dass Gott, sein Gott, ihn verlassen habe! Steht der Herr unter seinen Knechten? Gelingt es dem Eingeborenen vom Vater nicht, sich auf der Sonnenhöhe des Glaubens zu erhalten, auf welcher die Gotteskinder in aller Trübsal lustwandeln sollen? Gess konstatirt einfach das Faktum der Gottverlassenheit und liefert von diesem Zustande eine lebenswahre Beschreibung, wie mir wenigstens deucht. Ich gebe ganz gerne zu, dass das Gottesbewusstsein in dem fleischgewordenen Sohne Gottes eine Skala durchlaufen und nicht immer auf einem und demselben Grade der Höhe gestanden hat. Warum soll in dem Seelenleben des Menschensohnes, in welchem wir ja einen Wechsel von freudigen und schmerzlichen Gefühlen, von erhöhter und von gedrückter Stimmung den Menschen, der Welt gegenüber wahrnehmen, nicht auch ein solches *Plus* und *Minus*, ein solches Auf- und Niederschwanken des Gottesbewusstseins stattgefunden haben? Es gab nach meiner Ueberzeugung Höhepunkte in seinem Leben mit, für und in Gott. Ihm that sich bei der Taufe in dem Jordan der Himmel in ganz besonderer Weise auf: der Himmel schwebte auf dem Berge der Verklärung zu ihm nieder und wie sein Angesicht leuchtete als die Sonne, so strahlte sein Herz vor Entzücken über das Gotteszeugniss: diess ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Es gab aber auch Tiefpunkte in dem Leben des Erlösers. Dahin zähle ich die Versuchung in der Wüste, wie kann dem, welcher ganz in Gott leibt und lebt, der Versucher nahen? Die tiefen Gemüthserschütterungen vor seinem Leiden (Joh. 12, 27 und 13, 21). Den Seelenkampf in Gethsemane. Aber über diesen Angstruf geht Nichts! Er bezeichnet, wie Luther schon mit dem klarsten Blicke erkannt hat, den denkbar tiefsten Punkt in dem auf Gott bezogenen Seelenzustande Jesu. Kommen aber jene Stunden der Versuchung und Angst von ungefähr? Und kam diese Stunde, oder richtiger, denn es ist ja ein Zeitraum von drei Stunden, kommen diese Stunden durch irgend welchen Zufall? Hat Gott der Herr sich von dem sterbenden Heilande zurückgezogen aus Willkür, ohne einen inneren, logischen, heilsökonomischen Grund? Es verträgt sich nicht mit der Idee des Gottes, der Alles, was er thut, nach vorbedachtem Rathe thut, dass er den Heiland verlassen habe während seines Leidens und Sterbens ohne innere, unerbittlich zwingende Nothwendigkeit. Wir haben, meine ich, ein Recht, zu erwarten, dass Gott der Vater seinem Sohne, dem Weltheilande, in ganz besonderer, empfindlichster, wohlthuendster Weise gegenwärtig und nahe ist, da er das Werk vollbringt, welches Gott bei dem Falle der Stammeltern unsres Geschlechtes schon in das Auge gefasst und seit der Zeit in dem Laufe von Jahrtausenden weiter vorbereitet hatte. Jetzt war der Augenblick gekommen, da dieses Werk, durch welches die Welt mit Gott versöhnt und die verlorenen Sünder zu Gottes Kindern gemacht werden sollen, durch Jesus vollbracht

werden sollte, welcher es allein vollbringen konnte und welcher, um es vollbringen zu können, sich in einem Gehorsam gegen Gott den Vater, welcher zu diesem Werk ihn gesandt und gesalbt hatte, in einer Liebe gegen die, deren Fleisch und Blut er an sich genommen hatte, zu einer Aufopferungsfähigkeit, welche des eigenen Blutes nicht schonte, darstellte, wie es noch nie in eines Menschen Herz gekommen war, und in diesem selben Augenblicke, da der Vater in dem Himmel das allerhöchste Wohlgefallen an Christus haben musste, verlässt er ihn, statt ihm tröstend, stärkend, zusprechend, mit den Kräften der unsichtbaren Welt erfüllend nahe zu sein! Wir können für diese unsere Erwartungen auf einen thatsächlichen Vorgang uns berufen: Moses und Elias besprechen sich mit dem Herrn über den Ausgang, den er zu Jerusalem nehmen sollte, auf dem Berge, und was that Gott? Er verklärte, er überschattete ihn mit seiner Lichtwolke, er zeugte über ihn! Räthselhaft erscheint uns die Gottverlassenheit Jesu Christi in dieser Stunde. Wir bestehen darauf, Gott muss einen Grund haben, den Sohn zu verleugnen und zu verlassen: diese Gottverlassenheit muss mit dem nothwendig zusammenhängen, was Jesus in dieser Stunde zu leisten hat.

Ambrosius erklärt diese Gottverlassenheit Jesu Christi auch daraus, dass er jetzt sterben muss. *Clamavit homo divinitatis separatione moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est.* Hilarius äussert auch einen ähnlichen Gedanken: *relinquitur, quia erat homo etiam morte peragendus.* Theophylactus kommt auch darauf zurück. Sterben soll der Gottmensch, in welchem göttliche und menschliche Natur auf das Innigste mit einander verbunden sind, so dass die göttliche Natur die menschliche Natur auf immer und ewig mit sich geeint haben will. Die göttliche Natur hat mit dem Tode nichts gemein, denn Gott ist das Leben, folglich, so argumentiren diese Kirchenväter und Lehrer, muss die göttliche Natur erst aus der menschlichen Natur sich herausziehen, jene sich selbst überlassen, dass sie dem Tode anheimfallen kann. Das Scheiden der Gottheit von der Menschheit in Christo, dieser Abschiedsschmerz, das ist nach ihnen diese Gottverlassenheit. Wir können diesen Anschauungen der Alten nicht beipflichten: die heilige Schrift lehrt nirgends, dass Jesus als *ἄνθρωπος ψιλός*, als *purus putus homo* gestorben sei, im Gegentheil lässt sie den *θεάνθρωπος* am Kreuze seinen Geist aufgeben. Lässt sich dieses Wort Christi denn so auslegen? Steht diese göttliche Natur in ihm als persönlicher Gott, als *ὁ θεός μου* ihm gegenüber? In neuerer Zeit hat Steinmeyer nachdrücklichst dafür sich ausgesprochen, dass allerdings der Tod diese Gottverlassenheit nothwendig mache: er schlägt aber andere Wege ein, als jene Väter. „Es gilt," sagt er S. 206, „den Moment der Klage richtig zu verstehen. Dieser Moment ist der seines Sterbens. Indem er spricht: warum hast du mich verlassen? erleidet er den Tod. Betrachtet man das Sterben als den Austritt aus der Welt der Erscheinung, oder als die Umnachtung des Geistes: so wissen wir freilich, dass der Herr noch nach dem vierten Kreuzesworte in voller Klarheit des Bewusstseins *ἐν τῷ κόσμῳ* (Joh. 17, 13) geredet hat. Aber fasst man den eigentlichen Todesstoss, den Todeskampf, den Todesschmerz, die *ὠδῖνες θανάτου* in's Auge: nun so hat er, indem er ausbrach in diese Klage, den Todeskelch geleert (*γευσάμενος τοῦ θανάτου καὶ τῆς πικρίας αὐτοῦ*). Liegt diess nicht in den verlautenden Worten,

sobald sie nur genauer erwogen werden, selbst? Wie **konnte** denn der Sohn anders sterben, als indem der Vater (— von dem er Joh. 6, 57 sagt: *ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα* —) ihn verliess und ihn dem Tode überliess (*παρέδωκεν αὐτὸν εἰς θάνατον*)? Und worin anders konnte der wesentliche Geschmack des Todes, welchen der Sohn empfunden hat, bestehen, als er in eben diesem Verlassenwerden von dem Vater selbst? Dahin lautet denn auch die Schilderung, die der Apostel (Hebr. 2, 9) von dem *πάθημα θανάτου* auf Seiten Jesu entwirft: *ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου*. Allerdings ist der Stachel des Todes die Sünde, namentlich die Sünde, sofern sie ihre Macht vom Gesetz empfängt (1 Kor. 15, 56). Und da der Herr in Gethsemane die Sünde der Welt auf sich genommen (*ἁμαρτία ὑπὲρ ἡμῶν ποιηθείς*), da er dieselbe auf das Kreuz getragen (*κατάρα ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος*), so hat er im Sterben ohne Frage diess *κέντρον θανάτου* gefühlt. Allein wie diese Sünde seiner Person doch immer ein Fremdes (*χωρὶς ἁμαρτίας*) war, weil das Gesetz dieselbe nie in ihm erregt und darum überhaupt auch nichts an ihm gehabt (*οὐκ εἶχεν ἐν αὐτῷ οὐδέν* im Sinne von Joh. 14, 30): so konnte nur ein ausdrücklicher, **in dem** *ἐγκαταλείπειν* **sich vollziehender Gotteswille** ihn dem anheimgeben, der des Todes Gewalt unter Vermittlung der Sünde besass. So hatte es Gott beschlossen und so hat es Gott ausgeführt. So war es aber auch das *πρέπον*, das *δίκαιον*, das *ὀφειλόμενον*. Darin steht das Wesen der Sünde, dass die Menschen Gott, die lebendige Quelle, verlassen haben; und das hinwiederum ist der unausbleibliche Fluch dieser Sünde, dass Gott die Menschen verlassen, dass er sie dem Tode und Verderben überlassen muss. Der Heiland hat die Sünde der Welt auf sich genommen. Er tritt an ihre Statt. So trifft ihn der Tod, welcher kraft eines *ἐγκαταλείπειν* von Seiten Gottes an ihm vollendet wird. Diess ist das *ineffabile*, wovon Bengel sagt, dass Jesus dasselbe von wegen seines Vaters erlitten habe; und von hier aus erläutert sich auch das *ἱνατί* des Befremdens, mit welchem die Klage des Sterbenden anhebt."

Dass der Tod des Erlösers nur mit einer ganz eminenten, ganz einzigartigen *πικρία* verbunden war, begreifen wir vollständig. Jedem Menschen musste das Sterben leichter fallen als ihm, denn er war der einzige Mensch ohne Sünde. Die Sünde nämlich, welche den Menschen schliesslich mit dem Tode für seine Dienste bezahlt und abfindet, lockert ununterbrochen schon an dem Bande, mit welchem der schöpferische Wille Gottes Leib und Geist bei demselben geeint hat. Der letzte grosse Riss kann nicht so wehe thun, weil fortwährend schon auseinander gerissen worden ist, was Gott zusammengefügt hatte. Wie ganz anders aber liegt es bei dem Herrn. Von Sünde ist bei ihm keine Rede, seine Entwicklung ist darum keine, die Schritt für Schritt dem Tode ihn zuführt, sondern ganz im Gegentheil eine solche, welche ihn immer weiter und weiter von dem Tode abführt. Leib, Seele und Geist treten bei ihm in einen immer innigeren Verkehr, das Band der Vollkommenheit schlingt sich immer fester um sie, so dass sie nur gewaltsam, ja nur mit Anwendung der grössten Gewalt aus einander gerissen werden können. Christi völlig normale Entwicklung konnte nur darin ihren Abschluss finden, dass das Sterbliche vollständig von der Unsterblichkeit, das, was an ihm sterblich war, von dem, was in ihm unsterblich war, verschlungen wurde. Der Tod, welcher bei allen Anderen das Natürlichste von allem Natürlichen ist, war für den Herrn nach meinem

Dafürhalten das Unnatürlichste, das Widernatürlichste und damit ein Tod voll Bitterkeit. Allein wir reichen mit diesen mehr metaphysischen Erwägungen nicht aus: das Wort des sterbenden Erlösers: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? klagt ja gar nicht darüber, dass er etwas, was schnurstracks wider seine Natur und Wesenheit ist, ihm widerfahren lasse, sondern ganz bestimmt, dass er ihn selbst verlassen habe. Steinmeyer findet diese Gottverlassenheit Christi in dem Tode insofern, als Niemand sterben könne, welcher nicht von Gott, der lebendigen Quelle, dem Quelle alles Lebens, verlassen werde. Auffallend ist uns nun aber dabei für das Erste, dass in dem Momente, in welchem er den Tod erleidet, er denselben gar nicht in dieser Weise empfindet, denn da steht Gott ihm wieder so nahe, dass er in ihm das Angesicht des Vaters wieder erkennt und in Frieden seinen Geist in seine Hände befehlen kann. Steinmeyer versichert uns nun allerdings, indem Jesus spreche: warum hast du mich verlassen? erleide er den Tod; er verlegt damit den Todeskampf, den Todesschmerz vor den Akt des Todes: ist das begründet? Kann Christus den Kelch des Todes wirklich leeren, ehe er ihn trinkt? Kann er ganz und voll empfinden, was der Tod ist, ehe er den Tod erleidet? Was er vorher erleidet, ist nicht der Tod selbst, sondern nur das Vorgefühl, die Vorstellung desselben: die demselben eigenthümliche Bitterkeit kann erst, da der Tod seine Seele ergreift, von ihm in ihrer ganzen Fülle geschmeckt werden. Weil die Sünde ein Verlassen Gottes seitens des Menschen ist, ist der Tod ein Verlassen des Menschen seitens Gottes in höchster Instanz: wir haben nichts dagegen, es ist die ganze gerechte Vergeltung nach dem Grundsatze: wie du mir, so ich dir. Allein, wenn der Tod dieses seinem Wesen nach ist und der Heiland weiss, dass er für die Menschen des Todes sterben muss, so begreife ich das *ἱνατί* durchaus nicht. Ist die Sünde dieses, dass der Mensch Gott verlässt, und der Sünde Sold, der Tod, demgemäss dieses, dass Gott den Menschen verlässt, so wunderte sich Jesus auf das Höchste, dass ihm das Allernatürlichste begegnet; er wunderte sich über etwas, was sich ganz von selbst versteht, und könnte sich in etwas nicht hineinfinden, was in der Natur der Sache selbst begründet ist. Ich glaube nicht, dass Bengel mit seinem Worte: *non solum ait, se a Deo traditum voluntati hominum: sed etiam a Deo ipso quiddam esse passum nobis ineffabile:* diess gemeint hat: er hat ohne Zweifel unter diesem *ineffabile* etwas im Sinne gehabt, worauf Jesus seine Rechnung nicht gestellt hatte, was ihm widerfuhr nicht aus einem mit dem Tode in ganz nothwendigem Zusammenhange stehenden Umstande, sondern aus einem ihm unerfindlichen und unverständlichen Gotteswillen.

Ich stehe nicht an, einen Schritt noch weiter zu wagen. Ein Wagniss ist es, durch den Vorhang schauen zu wollen, welcher das Allerheiligste unseres Glaubens in dieser Zeit noch verhüllt: allein, da die bisher vorgetragenen Ansichten uns nicht befriedigen konnten, weil sie das geheimnissvolle Wort, welches uns beschäftigt, nicht zum Verständniss bringen, so dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir haben auch Vorgänger. Augustinus kommt vielfach auf dieses Wort zurück: er sagt, dass Christus, insofern er das Haupt der Gemeinde sei, insofern er die Sünden der Welt auf sich genommen habe, so spreche: unser Stellvertreter klage an unserer Statt über den Fluch der Sünde. In Psalm 21 (enarr. 2, 3) lässt er sich so aus: *quid voluit dicere dominus? Non enim dereliquerat illum Deus, cum*

ipse esset Deus: utique filius Dei Deus est, utique Verbum Dei Deus. Audi a capite illum evangelistam, qui ructuabat, quod biberat de pectore Domini, videamus si Deus est Christus. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Ipsum ergo Verbum, quod Deus erat, caro factum est et habitavit in nobis. Et cum Verbum Deus factum esset caro, pendebat in cruce et dicebat: Deus meus, Deus meus, respice me: quare me dereliquisti? Quare dicitur, nisi quia nos ibi eramus, nisi quia corpus Christi ecclesia? Zu Psalm 89, 6: *quid quod ipse dominus in cruce pendens, primum versum psalmi ipsius (21) ore suo protulit et dixit: Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti! Quod voluit intelligi, nisi illum psalmum totum ad se pertinere, quia caput ipsius ipse pronuntiavit. Ubi autem sequitur et dicit: verba delictorum meorum, non est dubium, quia vox Christi est. Unde ergo peccata, nisi de corpore, quod est ecclesia? Quia loquitur corpus Christi et caput. Quare tamquam unus loquitur? Qui erunt, inquit, duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ait apostolus, ego autem dico in Christo et ecclesia. cf. Psalm. 49, § 5.* Bernhard von Clairvaux spricht sich ähnlich aus. Die Reformatoren treten für diese Auffassung energisch ein. Luther sagt in seiner *enarratio* des 22sten Psalmes: „*Deus, Deus meus etc. Nemo hominum intelligit, quid sit relinqui a Deo. Ego in meo psalmo multa de hac re scripsi*, aber, was ich erlanget hab, weiss Gott. *Cor humanum non potest haec amplecti et intelligere,* es ist zu eng dazu. *Nam relinqui a Deo est relinqui ab omnibus, quae est Deus, relinqui a Deo, vita, sapientia etc. In hoc igitur verbo derelinqui* ist die *summa passio*, dass er Christum lässt stecken *in reatu, peccato, stultitia etc., ut sit relictus in manu diaboli. Sic Psalm. 8: minuisti eum paulo minus ab angelis.* Da hat denn der Teufel zu blasen, *ut adigeret eum ad desperationem.* Den *affectum passionis* können wir nicht erleiden, er muss mit uns säuberlich umgehen. *Ipse autem Christus est haec passus pro nobis.*" In einer Predigt über diese sieben Worte sagt er: „allhie fäht sich der Kampf an und die Ueberwindung der ewigen Hölle und Verzagung an Gott. Im Garten hat er den Tod überwunden, aber die Hölle muss noch überwunden sein. — Der Kampf des Todes im Garten ist mit dem nicht zu vergleichen, denn da streitet Gott mit Gott. Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei, denn es ist kein Unglück noch Leiden so gross, wir können's ertragen, wo nur der Trost ist, wir haben noch einen gnädigen Gott, es sei um unser Leiden, wie es wolle. Hie aber ist Gott wider ihn gewesen, dass er gesprochen: hast du doch alle Väter errettet, wie dass du mich verlässest und dem Teufel ganz ergibst?" „Er ist ein Fluch worden," so schreibt der Reformator zu Gal. 3, 13. „Wir, unsrer Sünden halb, sind ein Fluch und in Gottes Ungnade. Christus, der eingeborne Sohn Gottes, ist voller Gnade und Wahrheit. Wie kommt er nun an das Holz? Warum wirft er sich unter den Fluch Gottes? Warum lässt er sich kreuzigen? »Um unsertwillen«, spricht Paulus: er ist für uns ein Fluch worden, er hat Gottes Zorn getragen und für unsere Sünde bezahlen wollen, auf dass wir zum Segen kämen, das ist, den heiligen Geist empfingen, von Sünden ledig und Gottes Kinder würden. Denn hier gehet es zu, wie mit einem armen Bettler, der viel schuldig ist und kann nicht bezahlen; es nimmt sich aber sein ein anderer an, der es vermag, und wird sein Bürge und Selbstschuldner; der muss bezahlen, was der Arme schuldig ist. Wie Paulus sehr fein sagt Röm. 8: dem Gesetz war es un-

möglich, dass es uns von der Sünde und dem Tode sollte helfen, darum half uns Gott auf solche Weise: »er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches«, das ist, er ward Mensch, nahm unser Fleisch und Blut an sich, »und verdammte die Sünde im Fleische durch Sünde«, das ist, Gott hat uns von Sünden ledig gemacht durch seinen eingebornen Sohn, der ein Sündopfer geworden und für die Sünde bezahlen und also den Segen Abrahä auf uns, die wir unter dem Fluche waren, bringen sollte, wie Paulus sich selbst auslegt 2 Kor. 5: »Gott hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.« Also liegt es beides auf Christo, dass er ein Fluch und darnach eine Sünde, das ist, ein Sündopfer wird, da aller Menschen Sünde und folgends der Zorn Gottes und schmähliche Tod aufliegen, uns zu Hülfe, dass wir dadurch quitt und ledig werden. Wie Johannes der Täufer ihn darum nennt ein Lämmlein, das ist, ein Schlachtschaf und Opfer, von Gott dazu geordnet, dass er der ganzen Welt Sünde soll wegnehmen." Calvin steht ganz auf Luthers Seite. *Et certe hic praecipuus fuit conflictus et omnibus aliis tormentis durior, quod in suis angustiis adeo levatus non est Patris auxilio vel favore, ut se quodammodo alienum sentiret. Neque enim corpus solum in pretium nostrae cum Deo reconciliationis obtulit: sed in anima etiam pertulit debitas nobis poenas: atque ita vere factus est vir dolorum; sicut Jesajas loquitur (53, 3). Et vero nimis insulsi sunt, qui, hac redemptionis parte posthabita, tantum in externo carnis supplicio insistunt: nam ut pro nobis satisfaceret Christus, reum ad Christi tribunal sisti oportuit. Nihil autem magis horribile quam Deum sentire iudicem, cuius ira mortes omnes superat. Ergo quum species tentationis Christo obiecta est, quasi Deo adverso iam esset exitio devotus, horrore correptus est, quo centies cuncti mortales fuissent absorpti, ipse autem mirifica spiritus virtute victor emersit. Nec vero ficte vel rhetorice conqueritur, se a patre relictum. Et quod nonnulli ex vulgi opinione sic locutum obtendunt, insipidum est cavillum: nam interior animi moestitia vi et ardore suo eum coëgit in clamorem erumpere. Nec tantum ocularis fuit redemptio, qua defunctus est, sed ut se vadem pro nobis obtulerat, vere Dei iudicium subire loco nostro voluit. Sed absurdum videtur Christo elapsam esse desperationis vocem. Solutio facilis est, quanquam sensus carnis exitium apprehenderet, fixam tamen stetisse fidem in eius corde, qua Deum praesentem intuitus est, de cuius absentia conqueritur.* Gerhard schliesst sich wie Melanthon eng an Luther an: er schreibt in seiner *harmonia: etsi enim pater coelestis non deerat Christo suo praesidio, quin imo divinitas τοῦ λόγου personaliter unita carni patienti sustentabat eam sub passionum pondere sudantem, tamen in cruce sic desertus fuit Christus, ut non eriperetur visibili et externa quadam liberatione per angelum vel alio quovis modo, quemadmodum talis liberatio saepius contigerat aliis, quam ob rem Psalm. 8, vers. 6, Hebr. 2, vers. 6 de Christo dicitur, quod a Deo et angelis brevi tempore fuerit derelictus, hoc est, ad imum illum exinanitionis gradum redactus, itaque humiliatus, ut Dei et angelorum ope indigeret. Nec solum destitutus fuit Christus externa liberatione, sed etiam interiori consolatione, quia pater coelestis non solum externam liberationem in cruce distulit, sed etiam interioris solatii dulcedinem a divinitate influentem ei denegavit, utroque enim modo phrasis illa, derelinqui a Deo, in scripturis accipitur. Psalm. 10, 1. 13, 2. 60, 3 etc. de eo igitur potissimum con-*

queritur, Christus, quod non solum nullam exteriorem liberationem sentiat, sed etiam interius solatium eum destituat, non quia Deus ipsi ratione suae personae infensus erat, sed quia peccata totius mundi in se suscepta in corpore suo super lignum portabat, quibus Deus non poterat non irasci. Atqui hi sunt dolores fere infernales, sentire scilicet se expositum esse omnis generis gravissimis calamitatibus et nullam sentire in anima vivificam consolationem, et hoc vocat Christus derelinqui a Deo. Deus est summa laetitia, summum gaudium, omne bonum, adeoque ipsum coelum, ergo derelinqui a Deo est derelinqui in summa tristitia, moerore, afflictione, inferno et omni malo. In tanta mala propter nos descendit Christus, ideoque tam flebiliter exclamat: Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti? Diese massvollen Auseinandersetzungen sind von anderen Dogmatikern nicht immer inne gehalten worden, man gefiel sich, um den Effekt zu verstärken, in Uebertreibungen, in krassen Ausmalereien. Ob Quenstedt wohlgethan hat, dass er das *ἐγκαταλείπειν* ohne Weiteres mit *irasci* wiedergab, möchte sehr fraglich sein: wenn er aber in seiner *theologia didactico-polemica 3, 358* erklärt: *non quidem Deus pater filio suo ratione personae suae irascebatur; sed quia peccata totius mundi in se susceperat, non potuit non vi iustitiae suae vindicatricis eum extreme odisse, tamquam peccatorum omnium, quos sol unquam vidit, maximum*, so müssen wir ihm entgegenrufen: *sunt certi denique fines!* Wie kann von einem *extreme odisse* die Rede sein: ist es denn möglich, dass Gott nur darauf achtet, dass die Sünde der Welt auf Jesus liegt, und davon gänzlich absieht, dass er, der Unschuldige, diese Sünde der Welt auf sich genommen in Uebereinstimmung mit seinem allerhöchsten Willen, als der Vollstrecker seines von Ewigkeit her gefassten und ihm gezeigten Gnadenrathes? Menschen können in ihrer Kurzsichtigkeit und Erregtheit über dem Einen das Andere wohl einen Augenblick übersehen und solchen hohlen, falschen Abstraktionen anheimfallen, bei Gott ist das unmöglich. Es ist nicht unsere Aufgabe, aus späteren Dogmatiken und neueren homiletischen Produkten hier eine kleine Blüthenlese von solchen exotischen Gewächsen zu bieten: warnen wollte ich nur, in gutem, aber blindem Eifer den Bogen nicht zu überspannen und die Ehre Gottes nicht zu beeinträchtigen, und bitten, sich genau an Luther und Gerhard zu halten, welche man wohl als massgebend bezeichnen darf. Unter den neueren Dogmatikern zeichnet sich Thomasius durch seine verständigen, in die Tiefe eindringenden und doch das rechte Mass haltenden und desshalb zurückhaltenden Betrachtungen rühmlichst aus.

Mit Recht fordert Steinmeyer, dass wir diese Scene nicht mit der Scene in dem Garten Gethsemane zusammenwerfen. „Wir müssen es überhaupt beklagen," sagt er S. 204, „dass man sich gewöhnt hat, beide Erweisungen des Herrn unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen, als ob sie nothwendig und unzertrennlich zu einander gehörig wären (v. Hofmann, Delitzsch); während es doch einleuchtet, dass es mit beiden eine sehr verschiedene Bewandtniss haben muss. So viel räumt Jedermann ein, dass Christus, da er sich in Gethsemane erhob, als Sieger vor unsren Augen stehe: wie sollte es denn zugehen, dass er in die überwundene Stimmung hätte zurücksinken mögen? Was bei einem Menschen, auch bei einem frommen Menschen, freilich nicht undenkbar ist, das wird man doch bei dem Herrn nicht in der Ordnung finden wollen!" Gewiss nicht dieselbe Scene spielt hier an dem Kreuze wie dort in dem Garten: Luther hat klar

gesehen, dass es hier ein Neues ist. Christus ringt in dem Garten mit sich selbst; hier aber ringt er, dem Jakob gewisser Massen ähnlich, der in dem Dunkel der Nacht mit Gott rang, mit seinem Gotte. Dort galt es über ein Gefühl, über eine subjektive Stimmung den Sieg davon zu tragen und sich ganz ohne Rückhalt dem Willen Gottes zu unterwerfen; hier steht Person der Person gegenüber, dem Ich des Herrn, was sich Gott und den Menschen zum Tode weiht, dass Du Gottes, welches von ihm sich zurückgezogen und gleichsam in diese drei Stunden andauernde Finsterniss verhüllt hat. Wunderbar, geheimnissvoll ist dieser Kampf des sterbenden Sohnes mit dem ewiglebendigen Vater. Der Angstruf des Heilandes vergegenwärtigt und fixirt den Moment, wo es zu dem Aeussersten gekommen ist. Auf Gott dringt der sterbende Sohn mit dem Aufgebote seiner letzten Kraft ein, nicht auf Gott den Vater, sondern nur auf Gott, denn, wie Luther schon vortrefflich gedeutet hat, erkennt Jesus in seinem Gotte nicht mehr seinen Vater: eine Scheidewand hat sich zwischen ihnen aufgebaut. Diese Scheidewand verbirgt das freundliche Antlitz des Vaters und lässt keine Erquickung von seinem Angesicht zu dem leidenden Sohne gelangen. Seine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gotte, nach einem innerlichen Zuspruche Gottes steht mit heisser Inbrunst sein Verlangen: aber der Vater hat kein freundliches Wort, keinen mitleidigen Blick für den mit den Martern des Todes ringenden Sohn! Nicht der Sohn hat den Vater verlassen, er ist alle Zeit geblieben in dem, das seines Vaters ist, und ist jetzt in dem allerhöchsten Grade darin: aber der Vater, welcher sonst ihm nahe war, hat ihn jetzt sich und seinem Tode überlassen und ihn in dem Augenblicke, wo er seines Zuspruches und Trostes am Meisten bedürftig ist, zum ersten und zum letzten Male in seinem Leben verlassen! Wenn Gott ihn verlässt, so kann er seiner Seits doch Gott nicht verlassen: Gott ist ja sein Gott. Nicht bloss der Gott, welcher sich fort und fort zu ihm bekannt hat und darum sein Angesicht nicht auf die Länge gegen ihn verstellen kann, sondern sein Gott auch in dem Sinne, dass er, der da ihn anredet, der aus der Tiefe der Noth und seines gemarterten Herzens zu ihm aufschreit, sich ihm mit Leib, Seele und Geist geopfert hat. Auf Gott stürmt er mit dem Rufe: mein Gott, mein Gott! ein, er will den Gott, der ihn verlassen hat, nicht verlassen, er will ihn zu sich zurückrufen. Mit diesem doppelten: *ϑεέ μου*, *ϑεέ μου* thut der Heiland seinem Gotte Gewalt an: er will ihn nöthigen, wenn nicht zu ihm zurückzukehren, so doch wenigstens ihm Aufschluss zu geben, worin das seinen Grund hat, dass er ihn verlassen habe. Ich glaube nicht, dass die ältern Ausleger Recht daran gethan haben, dass sie dieses *ἱνατί* und *εἰς τί* nicht in ihrer ganzen Strenge fassen wollen. Gerhard bemerkt dazu: *neque enim causam quaerit Christus derelictionis, quippe quae ipsi probe erat nota et perspecta, sed vulgata in scripturis sacris loquendi consuetudine hac interrogationis forma a Deo se derelictum conqueritur, quo sensu particula illa* לָמָּה *usurpatur Exod. 32, 11. Job. 3, 11. 13, 24. Ps. 10, 1 etc.* Ich kann diese Auffassung nicht billigen, den Worten dieses Ausrufs geschieht so nicht ihre Ehre; je kürzer dieser ist, desto schwerer wiegt jedes Wort. Nicht seine Verlassenheit will Christus seinem Gotte klagen, sondern den Grund seiner Gottverlassenheit möchte er wissen. Hochbedeutsam ist das. Erstens empfangen wir hier aus dem Munde des sterbenden Erlösers auf's Neue ein Zeugniss seiner vollkommenen Unschuld und fleckenlosen Ge-

rechtigkeit. Wenn er an dem Kreuze, da sein Auge auf den Wandel, welchen er in dieser Welt geführt hatte, zurückblicken musste, weil er nun zu seinem Ende gelangt war und nach dem Tode das Gericht steht, es unbegreiflich findet, dass Gott ihn verlassen habe, so kann er unmöglich gefunden haben, dass er sich je mit einem Gedanken, mit einem einzigen Worte, mit einer vereinzelt dastehenden That von seinem Gotte entfernt hatte. Nur der, welcher von keiner Sünde wusste, hatte Recht und Macht zu diesem Rufe. Hatte er Gott verlassen auch nur ein Mal, wie konnte er sich erdreisten, den gerechten Gott dann noch zu fragen, warum er ihn verlassen habe? Zweitens begehrt Jesus nicht, dass Gott ihm wieder sein Gnadenangesicht zuwende, sondern nur, dass er ihm den Grund seines unbegreiflichen Zurücktretens mittheile. Welch ein Gehorsam, welch eine Bereitwilligkeit das Allerschwerste und Entsetzlichste zu ertragen! Wenn er nur weiss, warum Gott dieses in seinem Rathe wohlgefallen hat, warum diese Gottverlassenheit zu dem Werke, welches er eben vollbringt, nothwendig ist, so ist Alles gut, so ist er zufriedengestellt und willig, diesen furchtbaren Zustand zu ertragen so lange, als es seinem Gotte beliebt! Nach dem Grunde forscht der Heiland. Er kennt ihn also nicht. Ist er ihm bekannt gewesen, aber bei den furchtbaren Martern aus dem Bewusstsein entfallen? Oder hat er ihn überhaupt nicht gewusst? Das Erstere will uns nicht zusagen: man denke, drei Stunden erleidet Christus schon diese Gottverlassenheit, sollte er innerhalb dieses grossen Zeitraums sich nicht haben besinnen können auf das, was ihm nur augenblicklich entschwunden war? Ich möchte mich eher dafür entscheiden, dass es dem Versöhner der Welt verborgen geblieben war, dass er, weil an unsre Stelle getreten, auch diesen Zustand empfinden musste. Wir wissen aus dem Munde des Herrn selbst, dass er nicht alle Dinge weiss, dass er selbst von den Dingen, welche sich auf seine Person und sein Reich beziehen, nicht eine vollkommene Erkenntniss besitzt. Er erklärt (Matth. 24, 36): *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος*, und Mark. 13, 32: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.* Ein Nichtwissen Jesu, dass er auch diese Gottverlassenheit erleiden müsse, hat hiernach keine Schwierigkeiten. Gott der Vater wollte ihm aber diese Gottverlassenheit nicht erlassen, denn einer Seits wollte er ihn durch Leiden vollenden, wie wir aus dem Hebräerbriefe erfahren, und diese Gottverlassenheit ist der schärfste Stachel, die empfindlichste Bitterkeit in seinem ganzen Leiden und Sterben: anderer Seits sollte aber auch uns durch diesen Umstand zu Gemüthe geführt werden, welch ein Ernst es Gott ist mit seinem Richten und Verdammen der Sünde. Wenn er unsern Bürgen und Stellvertreter, der freiwillig eingetreten war, in diese Hölle der Gottverlassenheit hinabstiess, was haben wir zu erwarten, wenn wir diese Bürgschaft und Stellvertretung von uns weisen, und nun in eigenster Person eintreten müssen für unsere Missethaten!

Mit lauter Stimme stiess der Erlöser diesen Klageruf aus: sein Gott vernahm ihn und wir werden in den nächsten beiden Abschnitten hören, wie er erhört ward, der mit starkem Geschrei und Thränen, Gebet und Flehen ihm opferte, der ihm von dem Tode konnte aushelfen. Aber auch die Leute, welche zunächst bei dem Kreuze sich befanden, hörten sein:

Eli, Eli. Hieran knüpft ihre Rede an, welche uns Matthäus und Markus überliefern. Es fragt sich, haben sie in der That nur jene beiden Worte verstanden, blieb der Zusammenhang derselben, also ihre Bedeutung ihnen gänzlich verborgen, oder hörten sie das ganze Wort des Erlösers, fielen aber über diese ganz aus dem Zusammenhange gerissenen Worte her, um daran ihren Spott anzuknüpfen? Es könnte der erste Fall möglich sein; irgend ein Geräusch hinderte sie an dem genauen, vollständigen Vernehmen: der andre Fall, ein absichtliches, böswilliges Missverstehen, ist aber auch möglich. Von vornherein lässt sich nichts entscheiden: wir müssen das Nähere erst von Matthäus und Markus hören. Beide berichten, dass Etliche, die dabeistanden, als sie den Schrei vernahmen, sprachen: *Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος*, denn das *ὅτι* was Matthäus noch davor stellt, ist recitativ zu fassen, oder, wie Markus angibt: *ἰδού, Ἠλίαν φωνεῖ*. Wer sind diese *τινές*? Hieronymus, Euthymius Zigabenus, Weisse meinten römische Soldaten: aber was wissen diese von Elias? Grotius antwortet: Hellenisten, *qui cum hebraea verba non intelligerent, Eliae nomen, sibi notum, audire se existimabant.* Allein Grotius hat übersehen, dass sicher jeder Hellenist wusste, dass *Ἠλί* in hebräischer Sprache: mein Gott laute, und dass der Prophet Elias hebräisch *Elijahu*, *Elijah* und in der 70 *Ἠλιού* oder *Ἠλίας* heisse; eine Verwechselung ist, da die beiden Wörter so ungleich sind, nicht leicht möglich. Die andern Ausleger denken an Nationaljuden mit Recht, fassen aber dieses Wort sehr verschieden. Olshausen glaubt, dass es ein Wort der Angst ist: die grosse, so lange anhaltende Finsterniss flösste ihnen Furcht ein. Ein heimlicher Schauer soll sich jetzt schon über die Gemüther ausbreiten: zeigt sich derselbe doch bei den Frechsten oft am Ersten und erfasst er sie später doch so gewaltig, Matth. 27, 54. Diese rohen Spötter sollen besorgen, es könne etwas an der Messianität des Gekreuzigten sein, und bei dem Gedanken, Elias möchte in einem Wetter erscheinen, erbeben. Andere, wie Theophylactus, Erasmus, Baumgarten-Crusius, lassen die Juden so sprechen, weil sie das Wort Jesu missverstanden haben. Sie haben einen Ruf vernommen, er klang so kläglich, so schmerzlich, und Eli, Eli hiess es in demselben: sie wissen, dass er sich für den Messias ausgibt, und wähnen, dass er mit diesem Eli den grossen Mann von Thisbe, Elias den Propheten, herbeirufe, welcher dem Messias den Weg bereiten soll und also hier Anlass und Pflicht hätte, ihm einen Ausweg aus diesem schmählichen Tode zu zeigen. Allein weder jene Angst, welche Olshausen annimmt, noch dieses Missverständniss, welches die Andern befürworten, ist hier an der Stelle. Die Evangelisten haben die Leute, welche unter dem Kreuze Christi stehen, schon so genau gezeichnet als lose Spötter, als boshafte Wortverdreher, als infame Lästerer, dass ich keinen Augenblick anstehe, hier eine Fortsetzung der schon längst angefangenen, aber eine Zeit unterlassenen Verhöhnung anzunehmen. Calvin sagt schon vortrefflich: *atqui mihi nullo modo probabile est, inscitia lapsos esse, quum potius data opera Christo illudere et calumniose pervertere eius orationem statutum fuerit. Nulla enim ad labefactandam piorum salutem aptior Satanae machina est, quam ubi a Dei invocatione ipsos depellit.* Gerhard ist auch dieser Meinung: *proinde verisimilius est, Judaeos per meram illusionem verba Christi prope intellecta in peregrinum sensum detorsisse et hoc convicio Christum deformasse, quasi in agone iam constitutus abiecta omni in Deum fiducia*

ad sanctos se converteret ac proinde reus sit maledictionis Jerem. 17, 5: maledictus, qui confidit in homine et a Deo recedit cor eius. So Bynaeus, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Bleek, Meyer, Keil, Hengstenberg u. A. Der schlechte Witz der Juden ist doch nicht so weit hergeholt, als man gewöhnlich meint. Freilich wenn das nur der allgemeine Glaube in Israel gewesen wäre, was man gewöhnlich angibt, dass Elias der Vorläufer des Messias sei, der die Herzen des Volkes zu ihm, der nach ihm kommen sollte, vorzubereiten habe, so würden wir nicht recht wissen, was sie wollen. Rief er den Elias herbei, so hätte er damit bekannt, dass er der Messias nicht sei, denn Elias sollte dem Messias nicht nachfolgen oder ihn aus der Noth retten, sondern vorangehen. Sie hätten dann unterlassen aus diesem Rufe gegen seine Messianität Kapital zu schlagen. Aber die Juden glaubten nicht bloss, dass Elias dem Messias so in der Zeit vorausgehe, dass, wenn jener erscheine, er nicht mehr vorhanden sei, sondern hielten auch an einem gleichzeitigen Leben des Elias und des Messias fest, ja Elias hatte das Geschäft, den Messias, der da gekommen war, seinem Volke gleichsam vorzustellen. Wir erfahren dieses auf das Bestimmteste aus dem *dialogus cum Tryphone.* Justinus lässt dort diesen Juden c. 49 also sprechen: *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα*: und c. 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγέννηται καί ἐστι πού, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσιν ποιήσῃ.* Wir haben keinen Grund diese Ansichten, welche Tryphon äussert, als dessen absonderliche Ideen zu betrachten: auch Bertholdt hat in seiner *christologia Judaeorum Jesu et apostolorum aetate* keinen Anstand genommen, diese Anschauungen, obgleich wir aus den Rabbinen keine gerade so lautenden beibringen können, als allgemeingültige aufzunehmen, vgl. § 15, 14. Setzen wir voraus, dass diese *τινές* dieselben Erwartungen gehegt haben, so würde ihr Wort: er ruft den Elias! den beissenden Spott enthalten: er, mit welchem es jetzt zu Ende geht, ruft den Elias herbei, dass er ihn in diesem letzten Augenblicke als den Messias salbe und bestätige.

Grauenhaft ist es, dass die Antwort der Menschen auf das Nothgeschrei, welches der Heiland ausstösst, weil er die Sünde der Welt auf sich genommen hat und an die Stelle der sündigen Menschen getreten ist, kein Wort des Dankes, sondern ein schlechter Witz, ein maliciöser Spott ist. Eine Art von Realweissagung wird man hierin zu finden berechtigt sein. Weil die Menschen es mit ihren Sünden nicht ernst nehmen, machen sie über das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi so gern ihre faulen Witze. Auch das fehlt ja nicht, dass sie den Stoff zu ihren schlechten Witzen aus Verdrehungen und absichtlichen Missverständnissen des Wortes vom Kreuze hernehmen. Wie wir aber mit aller Bestimmtheit sagen können, dass jene Leute, welche damals spotteten, muthwillig nicht verstanden, so wird auch die Zeit noch kommen, da es offenbar werden wird, dass so Viele, welche jetzt des Wortes vom Kreuze spotten, es Muthwillens nicht besser wissen wollen.

29. Der Tod.

Matth. 27, 48—50.	Mark. 15, 36 u. 37.	Luk. 23, 46.	Joh. 19, 28—30.
			(28) Darnach als Jesus wusste, dass schon Alles vollbracht war, dass die Schrift erfüllet würde, spricht er: mich dürstet. (29) Da stand ein Gefäss voll Essigs. Sie aber füllten einen Schwamm mit Essig und legten ihn um einen Ysop und führten es ihm zum Munde.
(48) Und alsobald lief Einer von ihnen, nahm einen Schwamm und füllte ihn mit Essig und steckte ihn an ein Rohr und tränkte ihn. (49) Die Andern aber sprachen: halt, lass sehen, ob Elias komme und ihm helfe.	(36) Da lief Einer und füllte einen Schwamm mit Essig und steckte ihn an ein Rohr und tränkte ihn und sprach: halt lass sehen, ob Elias komme und ihn herabnehme.		

Μετὰ τοῦτο, so hebt Johannes seinen Bericht an über das fünfte Wort, welches Jesus am Kreuze redete: er verknüpft damit dasselbe auf das Engste mit dem unmittelbar bei ihm vorhergehenden Testamentsworte des sterbenden Erlösers. Sind wir gezwungen, dieses *μετὰ τοῦτο* in solcher Strenge zu fassen, dass nichts zwischen jenem Worte: Sohn, siehe deine Mutter! und diesem: mich dürstet! geschehen sein kann, dass Christus sofort, nachdem er seiner Mutter wegen seinen letzten Willen ausgesprochen hatte, zu diesem Worte fortschritt? Ich habe zwischen die beiden von Johannes nachgebrachten Worte Christi das Wort: Eli, Eli! und die dreistündige Finsterniss eingeschoben und mich durch dieses *μετὰ τοῦτο* darin nicht behindern lassen. Hatte ich ein Recht, wie eine Pflicht dazu? An und für sich sagt diese Phrase über die Länge der Zwischenzeit gar nichts aus: sie bemerkt nur, dass dasjenige, wozu mit derselben übergeleitet wird, nicht vorher, sondern nachher geschehen ist. Schwerlich soll durch *μετὰ τοῦτο* 2, 12 ausgesagt werden, dass Jesus sofort, als er auf der Hochzeit zu Kana das Wasser in Wein verwandelt hatte, nach Kapernaum abzog. Das *μετὰ ταῦτα* 3, 22. 5, 1, 14 ist auch so allgemein zu fassen. Der Evangelist betont also bloss, dass dieses: Mich dürstet! jenem Worte an Johannes gefolgt sei und wir haben freie Hand das dazwischen zu legen, was uns als angemessen erscheint, denn jene Voraussetzung, dass Johannes einen detaillirten Bericht über den Tod Christi habe geben wollen, ist nicht richtig. Es kommt ihm gar nicht darauf an, Alles, was er davon weiss, zu überliefern: wie er aus dem Leben Jesu nicht Alles niedergeschrieben hat, was ihm wohlbekannt war, sondern nur dasjenige, welches er zur Erreichung seines Zweckes (20, 30) für nothwendig erachtete, so verfolgt er auch hier in diesem Abschnitte seines Evangeliums nicht ein historisches, sondern ein Glaubensinteresse. Zöckler ist neuerdings dafür wieder eingetreten, dass auf diesen Durstruf bei Johannes erst jener Angstruf bei Matthäus und Markus gefolgt sei. Er sagt (S. 108): „den sieben Bitten des Vater Unsers, als der Summa alles Bittens und Verlangens nach Wahrheit, entsprechen die sieben Worte am Kreuz als die Summe aller Wahrheit selber. Sie enthüllen zunächst in einer ersten Reihe von Rufen des

schwer Gepeinigten, einer heiligen Vierzahl, die Beziehungen seines Leidens zur Menschheit: zur Gesammtheit der in Hass und Spott wider ihn Vereinigten, deren Toben ihn nicht abhält für sie als die Gegenstände seines hohenpriesterlichen Sühnwerkes zu bitten (Luk. 23, 34); zu dem Einen Sünder, der Busse thut, und dessen seliges Eingehen in's Himmelreich er tröstend verheisst (Luk. 23, 43); zu den durch die Bande äusserer Lebensgemeinschaft vorzugsweise eng ihm Verbundenen, deren zeitliches Wohl noch mitten unter den heftigsten Qualen sein liebevoll sorgendes Herz beschäftigt (Joh. 19, 26 f.), und nochmals zur Gesammtheit der wider ihn Erhobenen, zu der Welt voll Sündern, deren trotziges Widersprechen er mit nichts Andern beantwortet, als einem schmerzlichen Klageruf, worin mehr noch als das Verlangen nach Linderung seiner leiblichen Qual, das Dürsten nach dem Heile der Verlorenen und Verirrten sich kundzugeben scheint (Joh. 19, 28). Eingeleitet durch diesen klagenden Durstruf, seinen »letzten Apell an die Menschheit und Menschlichkeit« (Mackay), kehrt die zweite Reihe der Rufe vom Kreuz, die abschliessende Dreizahl, sich ausschliesslich nur noch an Gott. Der als Sündensühner und stellvertretender Träger des göttlichen Zorns von der schrecklichen Finsterniss des Gottverlassenseins Umdunkelte klagt gerade zu der Stunde, da auch eine äussere Finsterniss das umgebende Erdenrund zum Erschrecken der Menschen zu verhüllen beginnt, sein angstvolles Weh und Zagen, kündigt aber eben damit die unendlich trostreiche Thatsache der statt Unser abgebüssten Schuld, des bis zum letzten Pfennig für uns entrichteten Lösegeldes an (Matth. 27, 46. Mark. 15, 34). Nur eine kleine Weile währt das bange Zagen der Gottverlassenheit: da lässt der nicht in die Tiefen der Verzweiflung Hinabgesunkene, sondern zur seligen Höhe der ewig unzerreissbaren Gottesgemeinschaft Hindurchgedrungene, bereits den glorreichen Siegesruf erschallen (Joh. 19, 30), der sammt dem sich daranschliessenden leiseren Gebetsruf aus dem Psalter (Luk. 23, 46, vgl. Ps. 31, 6) die Vollbringung des hehren Heilswerkes verkündigt." Wir können uns dieser Auffassung nicht anschliessen. Wie ist es möglich, jenen Angstruf: Eli, Eli in die Zeit, da jene äussere Finsterniss beginnt, zu verlegen, obgleich Matthäus und Markus, die beiden Evangelisten, welche denselben uns mittheilen, ausdrücklich angeben, dass jene Finsterniss von der sechsten bis zu der neunten Stunde gedauert habe und dass der Heiland um die neunte Stunde erst jenen Klageruf habe ertönen lassen! Will Zöckler die Angaben jener beiden Berichterstatter korrigiren? Die Zusammenstellung der sieben Bitten des Vater Unsers mit den sieben Worten vom Kreuze ist alt: die Ordnung in beiden ist nicht dieselbe, der ersten Reihe der Bitten entspricht die zweite Reihe der Worte und der zweiten Bittenreihe die erste Wortreihe. Das Wort, Eli, Eli macht da allerdings grosse Schwierigkeiten, denn offenbar ist es ein Wort, welches nicht an Menschen, sondern direkt an Gott sich wendet: hat man aber ein Recht, weil zwischen dem Vater Unser und diesen Worten eine gewisse Aehnlichkeit obwaltet, desshalb nach dem Kanon der Bitten diese Worte nach Gutdünken zu stellen? Dass dieses: Mich dürstet! vor den Eintritt der Finsterniss gehört, ist eine reine Unmöglichkeit: denn Johannes erzählt, dass sobald, als auf diesen Ruf hin der Heiland getränkt worden sei, er sein Haupt geneigt und seinen Geist aufgegeben habe. Wir haben mithin allen Grund bei der gewöhnlichen Reihenfolge der sieben Worte vom Kreuze zu beharren.

Johannes leitet dieses fünfte Wort des sterbenden Meisters ein, wie er das dritte, welches er uns aufbewahrt hat, auch nicht ohne Motivirung einführt. Dort war es eine äussere Wahrnehmung, welche dem Leidenden den Mund öffnete, hier ist es ein inneres Wahrnehmen, ein Erkennen. Wir lesen: *μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.* Dieser Satz wird verschieden konstruirt: man lässt entweder den Nachsatz mit *ἵνα*, oder mit *λέγει* beginnen. Das Erstere ziehen Luther, Michaelis, Semler, Bengel (doch bemerkt derselbe zum Schluss noch: *ἵνα, ut, potest necti cum λέγει*), Thalemann, v. Hengel, Paulus, Kühnöl, Tholuck, Hofmann (in Weissagung und Erfüllung 2, 146), Luthardt, Lange u. A. mit Meyer vor, welcher ausdrücklich erklärt: „diess ist die richtige Struktur, weil *πάντα ἤδη τετέλ.* an eine noch rückständige Schrifterfüllung nicht denken lässt und mithin die Verbindung von *ἵνα τελ. ἡ γρ.* zu *λέγει* ausschliesst; weil ferner *τελειωθῇ* eben nur seiner Beziehung auf *τετέλ.* willen gewählt ist (es ist die *πλήρωσις* der Schrift, woran nun nichts mehr fehlt), und weil Johannes die telische Angabe, »damit die Schrift erfüllet würde,« niemals dem erfüllenden Momente vorangehen lässt, auch immer, wo ein einzelnes bestimmtes Faktum das Erfüllende ist, die betreffende Schriftstelle wirklich anführt (17, 12 ist Zurückweisung auf eine schon früher angeführte Stelle).“ Was nun die letzte Behauptung anlangt, so müssen wir sie als richtig anerkennen: dahingegen ist es nicht ganz richtig, dass Johannes die telische Angabe nie dem erfüllenden Momente vorausschicke. So wie Meyer angibt, liegt es offenbar 6, 15 und 13, 7, aber Lücke hat mit Recht auf 14, 31 hingewiesen, wo ohne Zweifel der Satz mit *ἵνα* auf das nachfolgende *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* abzielt. Das ist richtig, dass Johannes sonst, wenn er eine Schrifterfüllung erwähnt, sich des Wortes *πληροῦσθαι* bedient, cf. 12, 38. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24, 36, womit noch zu vergleichen ist 18, 9 und 32, wo die Erfüllung einer Vorherverkündigung Christi bemerkt wird: allein ich möchte hierauf doch kein sehr grosses Gewicht legen, da ein Mal ein Wechsel im Ausdruck beabsichtigt sein kann, um eine Monotonie zu vermeiden, und zum Andern das eben gebrauchte Wort *τετέλεσται* den Evangelisten veranlassen konnte, in der Familie dieses Wortes zu verbleiben. Der erste Grund scheint mir der gewichtigste zu sein: Alles erkennt der Herr als vollendet, aber sofort soll er sich entsinnen, dass noch die Weissagung des Psalmisten 69, 22 unerfüllt sei, und desshalb das Wort *διψῶ* sprechen. Olshausen, Lücke, Lange wollen freilich dieses Letzte nicht zugeben: auf das Aeusserste wehren sie den Gedanken ab, dass Jesus diese Schrifterfüllung durch seinen Ruf habe herbeiführen wollen, Johannes soll ihm nur diese Absicht unterlegen; das *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή* gehöre nur dem johanneischen Pragmatismus an. „In der That,“ ruft Lücke aus, „hätte Christus die Absicht gehabt, durch das *διψῶ* die Psalmstelle zu erfüllen, so wüsste man nicht, was man sagen sollte.“ Wir sehen aber keinen Grund ein, warum sich diese Theologen so ereifern: was sie ablehnen, wird uns durch den Text am Nächsten gelegt. „Wenn die Jünger beim Einzug in Jerusalem,“ sagt Luthardt sehr richtig, „wenn die Kriegsknechte unter dem Kreuze u. s. w. unbewusst die Schrift erfüllen, so war es sich Jesus bei allem, was er erfüllend that, bewusst und wollte es. Nicht als hätte er darum anders gehandelt oder geredet als ihm wirklich zu Muthe war oder der Augenblick erforderte.“

Lücke kann sich in diesen Gedanken gar nicht finden, Johannes soll das Werk Christi nicht als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, sondern weit mehr als eine ἐντολή Gottes, als ein ihm von Gott neugeoffenbartes Werk betrachten und darstellen. Aber unsre Stelle, man mag den Satz mit ἵνα verbinden, wie man will, enthält offenbar die als unjohannisch charakterisirte Anschauung und zwar sie nicht allein. Baumgarten-Crusius macht die ganz richtige Bemerkung, dass in diesen letzten Scenen auch Johannes mehr auf Erfüllung von Weissagungen Rücksicht nehme. Dürfen wir annehmen, dass er in dieser Erfüllung nur einen glücklichen Zufall und nicht die Absicht Gottes erkannt hat, die Weissagung ihrer Erfüllung entgegenzuführen? Da nun der Vater, der die Weissagung erfüllt, dem Sohne Alles zeigt, sollte der Sohn nicht auch darauf aus gewesen sein, die auf ihn abzielenden Weissagungen auch seiner Seits zu erfüllen? Der Vater und der Sohn wären dann nicht mehr eins! Es scheint mir fast, als wenn Lücke und seine Gesinnungsgenossen kein rechtes Verständniss davon hätten, wie der Herr sich zu dem Alten Testamente verhält. Er stand demselben nicht so fern und fremd gegenüber als Schleiermacher und seine Freunde, sondern erkannte in demselben eine ganz ausserordentliche Offenbarung Gottes an. Wie wäre er auch eines inneren Einsprechens Gottes werth gewesen, wenn er das äussere, in dem Kanon niedergelegte Wort Gottes hintenangesetzt hätte? Er leibte und lebte in dem Alten Testamente, er erkannte darin den Willen Gottes in Bezug auf sich selbst ausgesprochen. Suchet in der Schrift, spricht er darum Joh. 5, 39, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget, vgl. noch 6, 46. Ein sachliches Bedenken steht nach meiner Ueberzeugung dem nicht entgegen, dass Christus, um die Schrift zu erfüllen, sprach: mich dürstet! und diese von Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius Zigabenus, Rupert, Calvin, Lampe, Bynaeus, Kühnöl, Olshausen, Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius, Baur, Ewald, v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 1, 314), Stier, Hengstenberg, Godet u. A. gebilligte Auffassung ist, wie Bengel, welchem Winer S. 407 zustimmt, schon anerkannt hat, auch statthaft.

Wir hätten also die Wahl: allein ich kann das nicht zugestehen. Ich glaube, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή ist nicht mit διψῶ, sondern mit πάντα ἤδη τετέλεσται zu verbinden. Meine Gründe sind diese. Das Natürlichste ist jedenfalls diese Struktur: jeder, welcher den Satz hört und liest (wenn nicht statt des Kommas vor ἵνα ein Kolon gesetzt ist) wird unwillkürlich den Absichtssatz mit dem Vorhergehenden zusammenfassen. Wollte der Evangelist diesem naheliegenden Missverständnisse vorbeugen, so hätte er irgend einen Satz noch einschieben oder διψῶ vor ἵνα κτλ. ziehen müssen. Weiter erlaube ich mir noch zu fragen: ist denn wirklich in dem Alten Testamente eine ganz spezielle Weissagung, welche von einem Durstrufe des Messias handelt? Bedenklich macht schon der Umstand, dass man nicht auf eine Stelle, sondern auf zwei zurückkommt. Gerhard citirt für das Erste Ps. 22, 16: meine Kräfte sind vertrocknet wie ein Scherbe und meine Zunge klebt an meinem Gaumen: aber ist darin ausgesagt, dass der leidende Messias über Durst klagen muss? Es liegt auf diesem λέγει· διψῶ, auf diesem Aussprechen das Gewicht: und durchaus nicht auf dem Trinken oder Getränktwerden. Und enthält dieser Psalm eine direkte Prophezeiung? Das haben wir schon bezweifelt: der sterbende Erlöser

kann sich nicht Alles, was dieser verfolgte Gerechte Gott klagt, aneignen: typisch ist dieser Psalm und „in dem Wesen des Typus“, sagt Delitzsch sehr wahr im Commentar über den Psalter 1, 183, „liegt der Abstand zwischen ihm und dem Antitypus.“ Man verweist auf Ps. 69, 22: sie gaben mir Galle zu essen und Essig zu trinken in meinem grossen Durst. Aber noch verwunderter fragen wir nun: wie, um dieses Wortes willen, soll der Heiland in dieses Wort: mich dürstet! ausbrechen? Ist denn in diesem Spruche angedeutet, dass der, welchen sie speisen und tränken, brennenden Durst empfindet, und ist dieser Psalm wirklich ein direkt messianischer? Diess kann schlechterdings nicht behauptet werden: ein Analogon und weiter nichts liegt hier vor. Dem Sohne Davids widerfuhr, was seinem Vater nach dem Fleische, dessen Name an der Spitze dieses Psalmes steht, widerfahren war. Ist das aus diesem Psalme herausgehobene Widerfahrniss Davids eine zwingende Macht für Christus, so müssten wir überhaupt sagen, Alles, was David begegnete, muss sich in dem Leben seines Sohnes und seines Herrn wiederholen. Wo kommen wir aber mit diesem Satze hin? Ich meines Theils weiss keine einzige Stelle aus dem Alten Testamente namhaft zu machen, welche den Erlöser nöthigte zu sprechen: mich dürstet, wenn er anders alle auf ihn lautenden Weissagungen erfüllen wollte. Dahingegen kann ich mit gutem Gewissen sagen, dass Christus wusste, *ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*. Er hatte in der That Alles, was er vollenden musste, wenn anders die Schrift erfüllt werden sollte, schon vollendet: aus diesem Bewusstsein heraus, dass schon Alles vollendet sei, um die Weissagungen des Alten Testamentes zu erfüllen, sprach er: mich dürstet. Er war sich also bewusst, dass keine Weissagung mehr rückständig und somit der ganze in der Schrift geoffenbarte Wille Gottes von ihm vollbracht sei und dass daher die Stunde seines Todes schon gekommen sei: was sollte er noch leben, noch länger leiden und sterben, da sein Auftrag vollstreckt war bis auf das letzte Jota und Tüttelchen? Das *ἤδη* ist nicht zu übersehen. Der alte Nonnus paraphrasirt es schon ganz richtig mit *θοῶς*: die Vollendung erfolgte also gegen Erwarten frühe. Der Heiland und die Menschen glaubten, dass das Ende noch länger auf sich warten lassen. Er starb ungewöhnlich schnell und früh an dem Kreuze: wir erfahren, dass die Gekreuzigten sich meistentheils sehr lange mit dem Tode quälten. Weil durch die Kreuzigungen keine Organe verletzt wurden, deren Zerstörung den Tod unmittelbar oder doch wenigstens bald zur Folge haben musste, kam es wohl ausserordentlich selten vor, dass Jemand nur sechs Stunden und etwas darüber, wie unser Heiland, in diesen Martern zubrachte. Origenes, welcher Kreuzigungen noch erlebte, schreibt *(com. ser. 140): forte praestare volens Pilatus populo universo, qui dixerat: crucifige, crucifige eum, et timens populi totius tumultum, non iussit secundum consuetudinem Romanorum de his, qui crucifiguntur, percuti sub alas corporis Jesu: quod faciunt aliquando, qui condemnant eos, qui in maioribus sceleribus sunt inventi. Quoniam ergo maiorem sustinent cruciatum, qui non percutiuntur post fixionem, sed vivunt cum plurimo cruciatu, aliquando autem et tota nocte et post eam tota die. Jesus ergo cum non fuisset percussus et speraretur diu pendens in cruce maiora pati tormenta, oravit patrem, receptus est, aut sicut qui potestatem habebat ponendi animam suam, posuit eam, quando voluit ipse. Quod prodigium stupuit centurio factum et dixit: vere hic homo filius erat Dei. Miraculum enim erat, quoniam post tres*

horas receptus est, qui forte biduum victurus erat in cruce secundum consuetudinem eorum, qui suspenduntur quidem, non autem percutiuntur: ut videretur beneficium Dei fuisse, quod exspiravit, et meritum orationis eius magis quam violentia crucis. Damit stimmen die Nachrichten heidnischer und christlicher Schriftsteller vollständig überein. *Invenitur aliquis,* schreibt Seneka in seinen Episteln 17, 1, 14, *qui velit inter supplicia tabescere et perire membratim et per stillicidia amittere, animam.* Eusebius erzählt in der Kirchengeschichte 8, 8 von solchen armen Gekreuzigten, welche vor Hunger gestorben sind. Jesus erkannte, dass jetzt schon, dass bereits *πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*! Der Evangelist bedient sich nicht desselben Zeitwortes in beiden Sätzen: er gebraucht zwei verschiedene, welche allerdings auf ein Wurzelwort zurückgehen. Bengel findet zwischen *τελέω* und *τελειόω* den Unterschied, dass *τελέω convenit rebus, τελειόω* aber *scripturae sacrae.* Stier und Luthardt treten ihm bei. Hengstenberg aber unterscheidet so, dass *τελειοῦν* das stärkere ist und die vollendete Erfüllung bezeichnet, *τελεῖν* hingegen das schwächere ist. Allein unmöglich hat Hengstenberg das Richtige getroffen: hier in unsrer Stelle würde sich dieser Unterschied aufrecht erhalten lassen, wenn man den Nachsatz, wie derselbe eben thut, mit *ἵνα* schon beginnen lässt, aber wie will er mit seiner Ansicht bei dem Rufe *τετέλεσται* gewähren? Ist es denn der Fall, dass der Erlöser sein Werk nicht vollständig vollbracht hat? Scheidet er mit dem Bekenntniss aus dieser Welt, dass noch etwas zu erfüllen übrig bleibe, was zu seinem Werke gehört? Ganz gewiss will er durch dieses schliessliche *τετέλεσται* aussagen, dass er seine *ἐντολή* in diesem Leben auf das Vollkommenste ausgerichtet hat. Aber auch Bengel ist nicht ganz im Rechte, denn *τελέω* kommt Luk. 18, 31 auch von dem Erfüllen der Schrift vor und umgekehrt *τελειόω* von dem Vollenden von Dingen wie Luk. 2, 43 (allerdings die Vollendung der durch das Gesetz vorgeschriebenen Ostertage), Luk. 13, 32. Joh. 4, 34. 5, 36. 17, 4 u. s. w. Tittmann erörtert in seiner Schrift *de synonymis in novo testamento* leider nicht das Verhältniss der in Rede stehenden Verben, sondern das zwischen *πληροῦν* und *τελειοῦν*: er definirt das letztere: *est perficere, ut nihil faciendum restet, sed res, opus, τέλειον sit.* Ich glaube, dass er Recht hat: mir scheint *τελεῖν* nur auszudrücken, dass etwas zu seinem Ende gelangt ist, *τελειοῦν* aber näher zu bestimmen, dass dieses Ende ein solches ist, dass es nicht besser gedacht werden kann. Das Zeitwort *τελεῖν* bezeichnet das zum Schluss, das verwandte *τελειοῦν* aber das zum Ziele Gekommensein: das erste bezieht sich auf die Zeit, auf das Ende, das andre aber auf die Qualität, auf die Vollendung. Dass Alles nun zu seinem Abschluss, zu seinem Ende gekommen ist, sieht der Erlöser jetzt, nachdem er in dem Zeitpunkte, da die Finsterniss verschwand, den Angstruf ausgestossen hat: Eli, Eli. Was haben wir unter *πάντα* zu denken? Kühnöl versteht die *mala,* die Schmerzen, die Martern: man weiss nicht recht, wie er dazu kommt? Haben denn die Qualen jetzt nachgelassen, ganz aufgehört? Oder hat die h. Schrift über die Dauer derselben eine Vorherbestimmung getroffen, dass er daraus erkennen kann, dass er nun bald überstanden hat? Beza denkt an die Weissagungen des Alten Testamentes: allein empfehlen kann man auch diese Auffassung nicht: was soll denn dann der Nachsatz *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*? Denn, wenn man auch dieses *ἵνα* mit *λέγει* verbindet, was wir abgewiesen haben, so will doch kein guter Gedanke sich

herausstellen: oder lässt sich sagen: Jesus erkennt, dass bereits alle Weissagungen erfüllt seien, und sprach nun, damit die Schrift auch in diesem Punkte erfüllt werde: mich dürstet! Waren alle Weissagungen der Schrift schon erfüllt, so musste nothwendiger Weise auch diese auf seinen Durst sich beziehende Weissagung, wenn anders eine solche vorliegen sollte, schon in Erfüllung gegangen sein: ist es denn möglich, dass Alles erfüllt ist, wenn ein integrirender Theil dieses Ganzen noch im Rückstand ist? Wir können um desswillen auch nicht mit Hengstenberg u. A. unter diesem *πάντα* die Weissagung und das Werk Jesu Christi verstehen, sondern werden bei dem Werke stehen bleiben müssen mit Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius, de Wette, Lücke, Baumgarten-Crusius, Meyer, Luthardt, Godet u. A.

Eine Schwierigkeit erhebt sich: wie kann Jesus bekennen, dass Alles vollendet ist, was geschehen musste, dass die Schrift erfüllt würde, schliesst denn sein Werk mit dem Leiden, mit dem Erleiden der Gottverlassenheit ab, denn das war das Letzte, was wir erfuhren? Gewiss nicht: das Werk Christi geht über das Leiden hinaus, da ist der Tod, da die Auferstehung, welche nur der Anfang seines königlichen Wirkens ist. Wir werden aber von der Auferstehung ganz absehen müssen, nicht desshalb, was Einige meinen, weil dieselbe vor allen Dingen ein Werk des Vaters an dem Sohne ist, denn gerade unser Evangelist fasst dieselbe mehrfach als ein Selbstwerk des Sohnes Gottes, sondern darum, weil nach der Anschauung des Johannes das Werk, welches Jesus in dieser Welt vollbringen sollte, das Werk der Erlösung der Welt ist: sein königliches Werk kann in dieser Zeit überhaupt nie zum Abschlusse gelangen, denn seine Herrschaft währt in Ewigkeit. Unter *πάντα* haben wir nichts anders als dieses Versöhnungswerk zu verstehen: aber ist dieses denn vollendet, ehe der Heiland den Tod erlitten hat? Ja, es ist vollendet in diesem Augenblicke, denn das Schwerste hat der Erlöser bereits überstanden, den Zustand der Gottverlassenheit und der Vater hat sein Gnadengesicht ihm schon wieder voll zugewandt, um ihn zu sich zu nehmen. Der Tod, welcher jetzt an Jesus herantritt, ist für ihn kein Sterben, welches ihn in eine Hölle der Angst und an einen Ort der Qual hinabführt, sondern ein Gehen zu dem Vater, den er mit der Welt versöhnt hat. Das Sterben Christi geschah während seines bittern Leidens und der Moment des Todes ist für ihn der Moment der Erlösung oder, um der johanneischen Redeweise mich zu bedienen, seiner Erhöhung.

Jetzt, wo Alles vollendet ist, jetzt und nicht früher spricht Christus: *διψῶ*, mich dürstet! Ein Bedürfniss äussert der Heiland: er empfindet grossen Durst. Alle Gekreuzigten hatten darunter schwer zu leiden. Der Blutverlust, welchen sie erfuhren, die Congestionen, welche in dem Herzen und dem Gehirne das in seiner normalen Circulation verhinderte Blut verursachte, die stärkere Ausdünstung, welche bei dem nackten Leibe unter freiem Himmel eintrat, die glühende Sonne, welche durch keine Vorrichtung abgehalten wurde, führten sehr bald einen brennenden Durst herbei. Wenn wir auch die glühende Sonne bei dem gekreuzigten Christus in Abzug bringen müssen, denn die letzten drei Stunden über, die er an dem Kreuze hing, war dieselbe ja verfinstert, so haben wir bei ihm in Anschlag anderer Seits zu bringen, was die andern Gekreuzigten nicht erfahren hatten. Man denke, die letzte Erquickung hat der Erlöser bei dem Oster-

mahle zu sich genommen! Was hat er seitdem geredet, die langen Reden, welche Johannes uns mittheilt, fallen in diese Zwischenzeit! Wie hat man ihn in Athem gehalten: erst seine Jünger, hernach seine Feinde! Welche Misshandlungen hat er erlitten! Wie ist er, dem seine Jünger das Herz so schwer machten, von einem Richter zu dem andern geschleppt worden! Welche aufregenden Scenen hat er durchgemacht? Und dürfen wir bloss an diese äusseren Vorgänge denken? Waren nicht über alles Verstehen gross die inneren Martern, welche seine Seele bis zu Tode betrübten! Welch Herzeleid hat er erduldet: er, der von Einem seiner Apostel um dreissig Silberlinge verrathen und von allen verlassen wurde! Er, der von den Hohenpriestern und Obersten seines Volkes für einen Gotteslästerer erklärt und in blinder Wuth von dem ganzen Volke verworfen wurde! Er, welcher nicht bloss von Menschen zu leiden hatte, sondern dem Gott dadurch, dass er ihn verliess, das schwerste Herzeleid zufügte! Fassen wir das in's Auge, so muss es uns klar werden, dass Jesus bis auf das Aeusserste ermattet war, dass alle seine Kräfte vertrocknet sein mussten wie eine Scherbe und seine Zunge kleben musste an seinem Gaumen, wie Ps. 22, 16 geschrieben steht. Begreifen können wir diesen Ruf, denn der Durst stellt sich bei ihm so ganz nach der Ordnung der Natur ein, und doch befremdet er uns. Hengstenberg bemerkt: „der brennendste Durst pflegt die Gekreuzigten zu quälen. Aber in der unmittelbaren Todesnähe würde Jesus gewiss nicht erst zu trinken verlangt haben, er konnte unmöglich da noch eins seiner heiligen sieben Worte der Abhülfe eines blossen leiblichen Bedürfnisses widmen.“ Wenn aber Christus nicht seines leiblichen Durstes wegen klagt, was will er dann mit seinem: Mich dürstet? Hengstenberg antwortet: er will eine symbolische Handlung vornehmen, mit einer Art von Realweissagung sein Leben beschliessen. Wie so? Jesus spricht das Wort nur, um eine Psalmstelle zu erfüllen, nämlich Ps. 69, 22. „Jenes Psalmwort legt in der anschaulichsten Weise die Stellung dar, welche die Welt zu der leidenden, der durch die Schuld der Welt leidenden Gerechtigkeit einnimmt. Vorangeht in V. 21: »die Schmach hat gebrochen mein Herz und ich bin krank und harre auf Mitleid und es ist nicht und auf Tröster und finde keine.« Nachdem die Feinde den Leidenden so weit gebracht haben, dass er an Leib und Seele zerschlagen ist, sollten sie billig über das Werk ihrer Hände erschrecken und ihr Hass sollte sich in innige Liebe verwandeln. Aber sie geben dem Leidenden statt des Labsals, das sie ihm darbieten sollten, Galle und Essig. Dem Psalmenworte steht die hier vorliegende Situation abhängig und doch zugleich selbstständig zur Seite. Jesus spricht in seinem Leiden, das er für die Welt übernommen hat: mich dürstet. Was reicht man ihm in seinem Durste? Essig. Den Missethätern dargeboten, war dieser Trank eine Wohlthat, der persönlichen leidenden Gerechtigkeit dargeboten, eine schwere und bittere Kränkung. Mit solcher symbolischen Handlung seinen Lauf zu beschliessen, hatte der Herr um so mehr Grund, da was damals geschah nicht etwas Vereinzeltes war, da es die Stellung abbildete, welche die Welt im Laufe der Jahrhunderte gegen Christum einnehmen sollte. Je mehr sich in unsrer Zeit die Tränkung mit Essig wiederholt, desto weniger hat man Grund, diese symbolische Handlung Christi zu bekritteln oder sie durch allerhand gezwungene Exegesen zu beseitigen. Das Rechte ist vielmehr, sich durch sie zur Besserung leiten zu lassen. Quesnel: siehe da die Erleichterungen

und Annehmlichkeiten, welche die Menschen demjenigen geben, welcher sein Leben für sie gibt. Ein Gefäss voll von Essig dafür, dass er sein Blut für uns vergossen hat. Können wir uns danach über die Undankbarkeit der Menschen beklagen und über die geringe Tröstung, die wir zuweilen von unsren Freunden empfangen?" Ich kann diesen Ausführungen durchaus nicht beipflichten und freue mich, dass Steinmeyer schon dagegen Verwahrung eingelegt hat. Mit einer symbolischen Handlung soll Christus aus dieser Welt scheiden? Und zwar soll er durch dieselbe den Undank, welchen er von der Welt für sein bitteres Leiden und Sterben empfängt, veranschaulichen wollen? Wir fragen zuvörderst, ist der Gedanke, welchen Jesus nach Hengstenberg zur Darstellung bringen will, zutreffend und wahr? Wir müssen doch wohl antworten: er ist nur halbwahr und, weil diese halbe Wahrheit sich für die volle Wahrheit ausgibt, vollständig unwahr. Traurig, wenn der Versöhner mit dem niederschlagenden und peinigenden Bewusstsein gestorben wäre, dass sein Opfer vergeblich sei, dass es in der grossen, weiten Welt keine Herzen geben werde, welche vor sein Kreuz hintreten und mit ihren Psalmen und Lobgesängen alle das grosse Thema variiren, das der h. Bernhard von Clairvaux schon so voll angeschlagen hat mit seinem:

Salve, mundi salutare,
Salve, salve, Jesu care.
Cruci tuae me aptare
Vellem vere, tu scis quare,
Da mihi tui copiam.

Ac si praesens sis, accedo,
Imo te praesentem credo.
O quam mundum hic te cerno!
Ecce tibi me prosterno:
Sis facilis ad veniam.

Coram cruce procumbentem
Hosque pedes complectentem,
Jesu bone, non me spernas,
Sed de cruce sancta cernas
Compassionis gratia.

Es ist durchaus nicht so, dass das Kreuz auf Golgotha als ein Zeichen dasteht, welchem die Welt nur Widerspruch entgegenstellt; wer kann sie zählen, welche aus der Welt zu dem Kreuze Christi gezogen sind, um das Wort der Weissagung zur Wahrheit zu machen: darum will ich ihm grosse Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben, Jesaj. 53, 12! Sollte der Vater, welcher seinem eingeborenen Sohn den Kelch der bittersten Schmerzen darreichte, in denselben einen Tropfen gemischt haben, welcher dem Leidenden und Sterbenden die Augen umflorte und den klaren Geist verwirrte, dass er nur eine Welt voll Undank von dem Stamme seines Kreuzes erblickte? Wollte Jesus den Undank der Welt symbolisch darstellen, so musste er, um als der König der Wahrheit aus diesem Leben zu scheiden, daneben auch den Dank, welchen die Welt ihm nicht schuldig bleibt, symbolisch veranschaulichen. Ich gehe aber noch

weiter und behaupte, dass jene Exegese Hengstenbergs auf einer ganz falschen Auffassung dieser Scene beruht. Es ist in dem höchsten Grade misslich und verwogen eine Psalmenstelle, welche dazu nicht ein Mal von dem Evangelisten angedeutet ist, als den Schlüssel des Verständnisses zu betrachten: ich halte diesen Schlüssel für einen total falschen. Schon das sollte bedenklich machen, dass in unsrer Scene eine Tränkung mit Galle gar nicht vorkommt: Essig reichen diese Leute dem Dürstenden. Dieser Essig soll eine Ehrenkränkung Jesu sein: denen, welche empfangen, was ihre Thaten werth sind, sei er ein Labsal, aber dem, der unschuldig leide, keine Tränkung, sondern eine Kränkung. Ich verstehe den Sinn dieser Rede nicht. Den Dürstenden wollten die Leute tränken, sie wollten seinen Wunsch befriedigen, ihm somit eine Wohlthat erweisen: womit sollten sie seine vertrocknete Zunge erquicken? Sie hatten kein Wasser, keinen Wein bei der Hand, ein Gefäss mit Essig — wir lassen jetzt noch ganz ausser Betracht, für wen dieser Essig wohl auf die Schädelstätte geschafft worden war — stand allein da. Was konnten sie in aller Welt ihm anders bieten als diesen Essig? Hätten sie seine Qualen nicht verlängert und vermehrt, wenn sie erst Boten ausgesandt hätten, um für den Verschmachteten ein andres Getränk zu holen? Gern geben wir zu, dass man mit Essig die Gekreuzigten ohne Unterschied tränkte, aber kann darin eine Beschimpfung Christi beabsichtigt sein oder liegen, dass sie ihm das anbieten, was sie den Andern auch darreichen? Wenn man das annimmt, so wird man am Ende eine fortwährende Kränkung des Heilandes von Seiten Gottes darin finden können, dass er ihm nicht Himmelsbrod, sondern Erdenbrod zur Speise gibt, denn dieses Erdenbrod, welches im Schweisse des Angesichts bereitet wird, ist ja die Kost, welche Gott den, wegen ihrer Sünde aus dem Paradiese verstossenen, Menschen verordnet hat.

Calvin lässt Jesus auch aus Rücksicht auf die Schrift dieses Wort: Mich dürstet, sprechen. *Ex aliis evangelistis colligere promptum est, notari locum ex Ps. 69, 22: dederunt in escam meam fel et in siti mea potarunt me aceto. Haec quidem loquutio metaphorica est, qua significat David, non modo sibi negatam fuisse opem, qua egebat, sed mala crudeliter fuisse duplicata. Sed nihil absurdi est, si in Christo clarius exhibitum fuerit, quod tenuiter adumbratum fuerat in Davide. Nam hinc melius perspicimus, quantum differat a figuris veritas, quum palam et quasi in solidum apparent in Christo, quae tantum figurate passus est David. Ergo ut ostenderet Christus, se eum esse, cuius David sustinuerat personam, voluit aceto potari, idque in fidei nostrae confirmationem.* Wir wissen nicht recht, ob Calvin der Ansicht ist, Christus wolle durch diesen Ruf konstatiren, dass David im Allgemeinen sein Typus sei, oder ob er darin die Erfüllung jenes Typus erkennt, dass die Leiden durch diesen Essigtrank verdoppelt wurden! Allein was soll es für einen Zweck haben, dass der sterbende Heiland den David als seinen Vorgänger vor Augen hat und uns vor Augen stellt, welches letztere übrigens gar nicht seine Absicht sein kann, denn dann hätte er irgend welchen darauf abzielenden Fingerweis gegeben. Und wie dieser Essigtrank eine Verdopplung der Leiden sein soll, ist nicht zu begreifen: stillt der Essig nicht den brennenden Durst?

Nach Luthardt thut Jesus diesen Ausspruch, um die Freiwilligkeit seines Sterbens klar zu legen. „Ist nun Alles geschehen," so sagt er, „was zum Vollzug der Schrift zu geschehen hatte, so kann Jesus sterben. So

will er denn nun auch aussprechen, dass Alles geschehen ist, und dann sterben. Aber wie wird man erkennen, dass er starb, weil er jetzt wollte? Dass er in Freiheit aus seinem Leibe und dessen Leben schied? Diess offenbar nur, wenn etwas geschah, was das Gegentheil des Sterbens in demselben Momente erwarten liess, etwas, was nicht dem Sterben, sondern der Lebenserhaltung diente.“ Ich glaube, dass die älteren Ausleger viel besser aus dem letzten lauten Aufschrei Jesu Matth. 27, 50. Mark. 15, 37 und Luk. 23, 46 den Entschluss desselben: jetzt zu sterben, abgeleitet haben. Wie aus dem, was Johannes berichtet, dieses folgen soll, dass er mit Freiheit aus dem Leibe und dem Leben scheidet: kann ich nicht einsehen. Darin hat Luthardt gegen Hofmann, welcher meint, der Heiland wolle durch den begehrten Trank sein Leben kürzen, vollkommen Recht, dass er darauf besteht, der Trank solle das Leben auffrischen und fristen. Sollte man aber aus dem Umstande, dass der Tod nach diesem Tranke, welcher das entschwindende Leben aufhalten sollte, so schnell erfolgt, nicht vielmehr den umgekehrten Schluss ziehen, dass der Tod früher sich einstellte, als Jesus es wollte, dass die begehrte Lebensfristung ein *pium desiderium* blieb? Sorgt man denn für die Lebenserhaltung, wenn man entschlossen ist, das Leben in den nächsten Augenblicken dahinzugeben? Ich muss offen gestehen, dass mir Luthardt den sterbenden Heiland mit sich selbst in Konflikt zu bringen scheint: erst will er sich das Leben fristen und, wie er das erlangt hat, wodurch er es allein fristen kann, wirft er es von sich. Ist ein solcher jäher Wechsel in den Absichten Christi anzunehmen? Auf keinen Fall und hier um so weniger, als er ja erkennt, dass er schon Alles vollbracht hatte, was er nach der Schrift zu vollbringen hatte und daher weiss, dass seine ἐντολή für diese Welt erloschen ist. Viel lieber drehte ich die Sache um und spräche: Christus begehrt eine Erquickung, weil er des Glaubens ist, dass sein Stündlein noch länger auf sich warten lasse; Gott der Vater greift aber schnell ein und lässt ihn keinen Augenblick länger leiden und sterben, als es Noth ist, da sein in der h. Schrift geoffenbarter Wille jetzt vollkommen geschehen ist.

Nach v. Hofmann (Schriftb. 2, 1, 314 f.) redet Christus dieses Wort, weil er mit vollem, klarem Bewusstsein sterben will. „Dass er verschied, war das Letzte, was zu geschehen hatte; und die Art, wie er verschied, liess inne werden, was und was nicht zu geschehen hatte. Nicht verschmachtet ist er, wie sonst die Gekreuzigten, noch durch Zerschmetterung der Beine zu Tode gemartert, wie die mit ihm Gekreuzigten, sondern ehe ihm wie diesen gethan werden konnte, und nachdem er den Labetrunk — denn als solcher ist er ihm jedenfalls nach dem johanneischen Berichte dargereicht worden, — wie es schien zu längerer Fristung, empfangen hatte, ist er abgeschieden. Weder betäubt durch den ihm Anfangs gebotenen Trank, noch bewusstlos durch Verschmachtung sollte er leiden, sondern nur so, dass all sein Leiden Bewährung seines Gehorsams, Berufserfüllung des Mittlers war.“ Ich zweifle nicht daran, dass Jesus nicht in dem Zustande der Bewusstlosigkeit sterben wollte, kann aber doch nicht glauben, dass er durch dieses Wort Vorkehrungen treffen wollte, um diesen unerfreulichen Zustand von sich ferne zu halten. Auch das gestehe ich willig ein, dass sich bei solchen Unglückseligen, welche dem Verdürsten nahe sind, Hallucinationen und dergleichen mehr einstellen: aber dass es

mit dem Herrn bis zu diesem Punkte gekommen ist, bezweifle ich. Eben hat der Evangelist ja erst ausgesprochen, dass Christus wusste, er habe Alles, was zur Erfüllung der Schrift zu geschehen hatte, vollbracht. Das heisst, eben erst hat er uns versichert, dass Christus des vollsten, klarsten Bewusstseins sich erfreut, und sofort soll er uns erzählen, dass er einen Trank begehrt habe, um sich bei klarer Besinnung zu erhalten: das will nicht zu einander sich reimen. Er gleicht jetzt auch nicht im Entferntesten Einem, der in dem Meere der Bewusstlosigkeit versinkt, und dennoch soll er Voranstalten treffen, nicht darin unterzugehen, und dazu in dem Augenblicke, da es ihm feststeht, dass er am Ziele angelangt ist!

Viele behaupten, dass Jesus gar nicht eine leibliche Erfrischung begehrt habe: die Leute, welche ihm auf sein Wort: Mich dürstet, einen Schwamm mit Essig zu Munde führen, sollen sein Wort ganz und gar missverstehen. Das διψῶ soll nicht von dem Durste des Leibes, sondern von dem Durste der Seele reden. Fasst man das Wort tropisch, so kann ein zwiefacher Durst angedeutet sein, nämlich entweder der Durst nach Gott, oder der Durst nach den Seelen der Menschen. Unstatthaft halte ich an dieser Stelle den Durst nach Gott, nach dem lebendigen Gotte. Wer wollte es leugnen, dass Jesu Geist in einer Weise, welche wir nicht ergründen können, fort und fort nach Gott, seinem Vater, gedürstet hat? Spricht dieser Durst, welcher ihn verzehrt, doch so ergreifend, so erschütternd sich in dem Worte aus: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Dieser Durst aber, welcher seine Seele in jenen drei Stunden der Finsterniss auf das Aeusserste gepeinigt hat, ist jetzt befriedigt, vollkommen gestillt. Das bezeugt uns nicht bloss das Zeichen in der Natur, dass die Sonne nämlich wieder hell und warm an dem Himmel strahlt, sondern auch das Wort Jesu, welches uns Johannes 11, 42 aufbewahrt hat: ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις. Der Gott, dem er seine Noth geklagt hat, muss ihn darnach erhört haben. Es könnte hier nur an den andern Durst nach den Seelen der Menschen gedacht werden. Die Alten verstehen dieses fünfte Wort vom Kreuze am Liebsten so. Bernhard sagt in seinem Traktate über die *passio Christi. c. 13: puto enim quod hoc liquido immensitatem nobis ardentissimae charitatis voluit commendare: quia ab homine sitiente multo ardentius desideratur potus, quam cibus ab esuriente. In se ergo ostendens dominus Jesus desiderium illius rei, quae ardentissime concupiscitur, per illam figurari ardorem suae charitatis ostendit: licet etiam veraciter possumus accipere, quod sitiverit, qui per totum corpus sacrati sanguinis effusione siccatus ossa habuit sicut cremium arefecta. Sed non satis credibile est, ipsum de siti corporali dixisse, ut potum peteret carnalem, qui in instanti se sciebat carnaliter moriturum: sed potius desiderium ardentissimum salutis nostrae ipsum credimus sitivisse. — Dixisti: sitio, dilectionis erga nos tuae magnitudinem commendans tamquam diceret: quamvis passio mea tam acerba fuerit, ut quantum ad humanitatis sensum illam declinare petiverim, tamen tua, o homo, me charitate vincente et ipsa tormenta crucis superante, adhuc plura et maiora, si necesse est, sitio subire tormenta. Nihil enim est, quod detrectem pro te pati, pro cuius pretio animam meam pono. Imitetur ergo quaelibet fidelis anima sponsum suum dulcem Jesum, tantae amaritudinis poculum sitientem pro ipsa etc.* Gerhard hält auch hieran noch ganz entschieden fest: *quid sitis, domine Jesu? sitis tua, salus mea: cibus tuus, redemptio mea. Sitis nostrae salutis excitaverat*

Dei filium, ut de coelo descenderet ac in assumpta carne se cruci affigi pateretur, corporaliter ergo sitiebat propter lassitudinem, spiritualiter sitiebat nostram salutem. Incendium caritatis in corde ferrens excitaverat hanc sitim. Er weist noch auf die *flammae infernalium angorum in anima*, auf den brennenden Zorn Gottes hin, welcher ihn, der unsre Sünden auf sich genommen hatte, traf, und vergleicht dieses Wort mit der Bitte, welche der reiche Mann an den Vater Abraham richtet, weil er Pein leidet in dieser Flamme (Luk. 16, 24). Calvin spricht sich sehr scharf gegen diese Fassung aus: *qui sensum allegoricum fabricant in verbo sitiendi, argutiae magis quam verae aedificationi student, et palam refellit eos evangelista, qui petitum a Christo acetum fuisse dicit, quum ad mortem properaret.* Wir können dem Reformator nur beitreten: mit keiner Sylbe deutet der Evangelist darauf hin, dass dieses Wort nicht eigentlich gemeint gewesen sei, und dadurch, dass Christus jetzt, da man ihm auf dieses Wort hin zu trinken darbietet, den Trunk nicht verschmäht, wie das erste Mal, sondern ihn annimmt, erklärt er, dass die Leute, welche sein Wort von dem leiblichen Durste verstanden, seinen Sinn erkannt haben.

Hengstenberg findet es unbegreiflich, wie unter den heiligen sieben Worten vom Kreuze ein Wort stehen kann, das nur von einem leiblichen Dinge handle, und will es desshalb absolut geistlich deuten. Man hat in früheren Zeiten es auch nicht begreifen können, dass unter den Bitten des Vater Unsers die Bitte um das tägliche Brot sich befindet und desshalb frischweg dieses tägliche Brot in das geistliche Brot umgesetzt, wovon man aber jetzt fast allgemein abgestanden ist. Ich denke, man wird auch immer mehr zu der Erkenntniss kommen, dass dieses Wort von dem leiblichen Durste redet. Man hält es für unschicklich, ja für unwürdig, dass Jesus Angesichts des Todes noch ein leibliches Bedürfniss äussert und befriedigt. Ich kann das nicht einsehen. So wenig als es für einen Feldherrn unschicklich und unwürdig ist, dass er, der in der heissen Feldschlacht keinen Hunger und Durst vor aller Aufregung und Anspannung gespürt hat, dann, wann der Sieg errungen ist, das Bedürfniss seines Leibes wieder inne wird und stillt, so wenig kann dieses Wort: Mich dürstet! gegen das Dekorum sein. Der Herr ist in der That auf das Aeusserste ermattet von dem Todeskampf, welchen er bestanden hat, er weiss allerdings, dass sein Ende ganz nahe vorhanden ist, aber er mag es nicht darauf ankommen lassen, er sehnt sich nach einer sofortigen Erquickung. Warum soll er sie sich nicht gewähren? Ist es doch ein Bedürfniss, welches sich ganz naturgemäss (*solet et maxime sentiri sitis et demum restingui, cum labor exantlatus est*, sagt Bengel) jetzt geltend macht? Hat der Leib nicht auch ein Recht und liegt dem, der seines Leibes Herr ist, nicht auch die Pflicht auf, bis auf das Letzte ihn so zu behandeln, wie es ihm, der trotz aller Erschöpfung nie seinen treuen Dienst ihm versagt hat, gebührt. Nicht darin zeigt sich die wahre Grösse, dass man stolz ein Bedürfniss der niedrigen, der leiblichen Natur verleugnet, sondern in dem demüthigen Geständnisse der eigenen Schwäche, Hülfsbedürftigkeit und Nothdurft. Dass Christus von Herzen demüthig ist, beweist dieses Wort: διψῶ. Daraus, dass er nicht warten mag auf die Erquickung, welche über ein Kleines durch den Tod ihm zu Theil wird, ersehen wir, wie heiss sein Kampf war, wie völlig seine Kraft verzehrt ist. Nach der vierzigtägigen Versuchung in der Wüste empfand der Heiland erst, dass er die vierzig Tage über

nichts genossen, sondern gefastet hatte: den Teufel hatte er aus dem Felde geschlagen und als nun Gottes Engel zu ihm traten und ihm dienten, da liess er sich ihren Dienst gefallen und stärkte Leib und Seele. Ein Kampf, welcher nicht so viele Stunden gedauert hat als jener Tage, ist jetzt vollendet: der Sieger feiert, wie dort, indem er das Brot der Engel isst, so jetzt hier dadurch seinen Sieg, dass er sich zu trinken geben lässt. Aber von einem andern Siege zeugt noch dieses Wort, von einem Siege, auf welchen Lange und Steinmeyer mit Recht einen hohen Werth legen. Nicht bloss die Bitterkeit des Todes hat der überwunden, welcher jetzt spricht, sondern auch die Bitterkeit, welche aus dem Verhalten der Menschen zu ihm, aus ihrem Spotten, Höhnen und Lästern in sein Herz eindringen und es verbittern konnte. Dieses Wort bezeugt der Welt, dass er, der ihretwegen seufzen musste: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? sie nicht bloss mit Gott versöhnt hat, sondern auch selbst mit einem versöhnten Herzen aus ihr scheidet. Schön sagt Lange (3, 1589): „das erste Wort, welches er in diesem vollendeten Bewusstsein, dass er fortan der König auf dem Throne der Gnade sei, wieder ausspricht, ist eine bittende Klage; dem Worte eines Bettlers vergleichbar. Und auch kein Groll hält ihn ab, obwohl ihn diese Menschen schon in Hohn und Spott haben tränken wollen, und Repräsentanten einer Welt sind, die ihn zum Abschied mit Galle und Essig getränkt hat. Auch die reine, aber schwere Spannung, womit er eine Zeit lang sich schweigend gegen diese Menschen verhalten musste, ist jetzt vorüber. Er kann nicht nur, er darf ihnen auch jetzt die ganze göttliche Unbefangenheit seiner Liebe wieder zeigen; zeigen in der Gestalt einer so demüthigen Klage. Ja er will und muss es; es ist ihm Bedürfniss. Denn der Hauch der Versöhnung Gottes umweht ihn, der Geist des Friedens fängt an, ihm die dunkle Welt wieder zu erhellen, und in dieser Stimmung wird es ihm denn auch Bedürfniss, den Menschen noch ein letztes Zeichen der Liebe zu geben, noch ein Zeichen der Liebe von ihnen zu empfangen. Wie ihn also dürstet nach der Labung des Trankes, so dürstet ihn nach dem Trank der labenden Liebe; also auch nach einem letzten Menschengruss, nach menschlicher Segnung. Und wenn man diesem Zuge seines Durstes nachgeht bis in seinen tiefsten Sinn, so kann man wohl sagen, dass ihn hier in einem ganz besonderen Masse des Gefühls gedürstet habe nach den Seelen der Menschen. Das aber muss uns als besonders gross in dem Worte Jesu erscheinen, dass ihn auch kein Misstrauen abhielt, sein Bedürfniss den Umstehenden anzuvertrauen. Nach allen Erfahrungen, die er von der Macht des Bösen an Menschenherzen gemacht hatte, hatte er dennoch sein Vertrauen zu der Wiederkehr des Geistes der Liebe bewahrt.“ Weniger überschwänglich und knapp, wie es seine Art ist, sagt Steinmeyer (S. 213): „das διψῶ im Munde Jesu macht die gleichen Voraussetzungen, wie das erste Wort, in welches der Gekreuzigte ausgebrochen ist. Johannes schaut durch diesen Spiegel in dasselbe grosse Herz hindurch, welches die Fürbitte beim Beginn des Sterbens geopfert hat. Denn an wen wendet sich der Durstende? und was hat dazu gehört, dass er an diese sein Begehren stellt? So viel räumt selbst die ordinärste Erfahrung ein, dass es viel leichter ist, feurige Kohlen auf dem Haupt der Widersacher zu sammeln, ja selbst für sie zu beten, als gerade an sie ein Wort der Bitte zu richten, eine Wohlthat von

ihnen anzunehmen. Wer das letztere vermag: der bewährt in der That eine Liebe, die in dieser Welt nicht heimisch ist."

Seine Noth hat Jesus, offen und ehrlich, wie immer, geklagt: er will nie anders scheinen, als er wirklich ist, nie seine Schwäche, welche in der menschlichen Natur, die er aus Gnaden an sich genommen, ihren Grund hat, verleugnen und verstecken. Die Samariterin, welcher er von dem Wasser zeugen will, das er hat und das er jedem Durstenden so reichlich mittheilt, dass es in ihm ein Brunnen des Wassers wird, das in das ewige Leben quillt, bittet er: gib mir zu trinken! und gesteht ihr somit den grossen Durst, welchen er leidet. Ja er, der an dem letzten Tage des Laubhüttenfestes, wie Joh. 7, 37 ff. uns berichtet, aufgetreten ist vor allem Volke und gerufen hat: wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dess Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fliessen, bekennt jetzt, der Wahrheit die Ehre gebend, dass der Wasserbrunnen in ihm selbst kein Tröpflein Wassers mehr hat, dass er vollständig versiegt ist! Wird der Klageruf Christi vernommen werden? Werden sich mitleidige, barmherzige Seelen finden, welche ihm, ohne dass er sie mit Namen anredet oder sich an sie persönlich wendet, eine Erquickung darbieten?

Nicht vergebens spricht der Erlöser: *διψῶ*. Johannes erzählt es uns nicht allein, sondern die beiden ersten Evangelisten treten ihm an die Seite. Diese erwähnen allerdings den Durstruf nicht: allein sie setzen ihn, wie fast alle Ausleger anerkennen, ganz bestimmt voraus. Wenn Matthäus schreibt: *καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον, πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν*, und Markus fast mit denselben Worten sagt: *δραμὼν δέ τις* — so lese ich mit dem Codex Sinaiticus und Vaticanus statt des *δὲ εἷς*, welches in dem recipirten Texte steht — *καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους, περιθείς τε καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν*, so weiss man gar nicht, wie dieser Mensch jetzt auf den Einfall kommt, dem sterbenden Herrn die Lippen zu benetzen. Irgend etwas, was aber Beide verschweigen, muss ihn dazu veranlasst haben und dieses irgend etwas muss etwas Ausserordentliches gewesen sein, wie käme er sonst dazu, diese Tränkung nicht in aller Gemüthsruhe vorzunehmen, sondern mit augenscheinlicher Hast, als ob *periculum in mora* sei. Der Mensch geht ja nicht langsam, sondern läuft zu dem Kreuze Christi. Johannes tritt hier erklärend ein: er bringt nachträglich das Motiv dieser Handlung bei. Mich dürstet, so hat der Gekreuzigte gesprochen: auf dieses Wort hin läuft dieser Mensch herbei. Sein Bericht stimmt im Wesentlichen mit den Angaben des Matthäus und Markus: *σκεῦος δὲ ἔκειτο ὄξους μεστόν*, so erzählt er: statt des *δέ* lesen wir in dem *textus receptus οὖν*, welches aber der Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus nicht kennen, *δέ* bietet der Sinaiticus und wir nehmen es desshalb auf. Also ein Gefäss, welches mit Essig angefüllt war, lag dort auf Golgotha: vergleichen wir dieses *σκεῦος ἔκειτο* mit Joh. 2, 6, wo von den *ὑδρίαι λίθιναι* gesagt wird *ἦσαν δὲ ἐκεῖ κείμεναι*, so wird es nicht gestattet sein, aus dem gewählten Zeitwort zu erschliessen, dass dieses *σκεῦος* etwa ein Fässchen war, was Einige voreilig gethan haben: es kann dieses *σκεῦος* eben so gut ein Gefäss aus Erde gewesen sein, welches, streng genommen, nicht auf dem Boden lag, sondern aufrecht dastand. Dass Essig in diesem Gefässe war, bestätigen auch die beiden ersten Evangelisten, denn mit Essig wurde der Schwamm auch nach ihnen angefüllt.

Wie kam dieses Essigfass hierher? Nonnus lässt es die Kriegsleute in einem benachbarten Hause requiriren: das ist nicht gut glaublich. Petronius sat. 111. erzählt uns, dass der Soldat, welcher einen Gekreuzigten zu bewachen hatte, seine *coenula* mit sich genommen hatte: zu dieser Soldatenkost gehörte nun aber auch ὄξος, wie wir aus einer nicht geringen Anzahl alter Schriftsteller erfahren. Spartianus erzählt von dem Kaiser Hadrianus (c. 10): *cibis etiam castrensibus in propatulo libenter utens, hoc est lardo, caseo et posca*, und von Pescennius: *iussit vinum in expeditione neminem bibere, sed aceto universos esse contentos.* Jene *posca* ist kein Wein, sondern eben dieses ὄξος, dieses *acetum*, wie wir aus *Ulpianus de erog. milit. annon.: vinum atque acetum milites nostri solent percipere, uno die vinum, alio die acetum* ersehen. *Vegetius de re veter. 2, 48* bezeichnet zudem noch die *posca* als *acris.* Grotius und Hengstenberg wollen diess nicht zugeben: der Erstere versteht unter ὄξος hier einen für die Missethäter besonders zubereiteten Wein: allein er hat gänzlich übersehen, dass hier nicht wie Matth. 27, 34 und Mark. 15, 23 von einem mit andern Ingredienzien versehenen Weine die Rede ist, sondern von einfachem ὄξος. Der Letztere glaubt, dieses ὄξος müsse ein anderer und schlechterer Trank gewesen sein, als blosser Soldatenwein, denn sonst würde zu dem διψῶ nicht passen Psalm 69, 22, der doch dadurch der Erfüllung entgegengeführt worden sei. Seltsam eine Stelle des Alten Testamentes, welche nicht ein Mal von dem Evangelisten als Weissagung bezeichnet, sondern allein von den scharfsinnigen, überall im Alten Testamente Typen und Weissagungen aufstöbernden Auslegern gefunden worden ist, soll über die Beschaffenheit dieses ὄξος entscheiden!

Wir verstehen mit Bynaeus, Bengel, Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Bleek, Lücke, Luthardt, Keim, Keil u. A. diese *posca* unter dem ὄξος. Es scheint allerdings dieses σκεῦος ὄξους μεστόν nicht bloss der Soldaten wegen hier zu liegen, denn neben demselben befindet sich ein Schwamm und ein Stab. Der Stab könnte am Ende leicht auf Golgotha gefunden worden sein, aber der Schwamm, welcher sofort zur Hand ist, spricht dafür, dass man ihn mit herausgenommen hatte. Schwerlich wollten die Kriegsknechte sich, nachdem sie die Annagelung vollzogen hatten, mit demselben ihre blutbespritzten Hände reinigen: der gemeine Soldat wäscht sich das Blut in etwas natürlicherer Art von den Händen ab. Wegen der Gekreuzigten hatten sie ihn mitgenommen: sie wussten, wie sehr diese vom Durst zu leiden hatten, und wollten sie mittelst desselben erfrischen. Es werden freilich verschiedene Gründe angegeben, warum man mit Essig die Gekreuzigten zu tränken pflegte: Paulus und Baumgarten-Crusius verweisen auf Plutarch, der im Leben des Antonius (c. 77) sagt: ᾔτησε πιεῖν οἶνον· εἴτε διψῶν, εἴτε συντομώτερον ἐλπίζων ἀπολυθήσεσθαι, und betonen den letzten Punkt; dahingegen verweisen Andre auf den alten Dioskorides, welcher 5, 7 bemerkt, dass der Essig das Blut stille; eine beabsichtigte Lebensfristung sehen desshalb v. Hofmann, Luthardt, Steinmeyer, Keil u. A. hier. Eine Beschleunigung des Todes sollte schwerlich durch diesen Essigtrank herbeigeführt werden: die römischen Soldaten hatten keinen Auftrag erhalten, durch den üblichen Lanzenstich die Todesmartern zu verkürzen; wie hätten sie da zu jenem Behufe ihren Essig zur Verfügung stellen dürfen? Eine Lebensfristung könnte man viel eher annehmen, zumal wenn Luther im Rechte wäre mit seiner Behauptung, dass

man den andern Gekreuzigten guten Wein, aber dem Heilande absichtlich nur sauren Essig dargereicht hätte: ist aber diese Behauptung begründet? Sie schwebt ganz in der Luft: nichts Besseres ist da, seinen Durst zu stillen, und dass gerade Essig in ausgezeichneter Weise denselben löscht, ist allgemein bekannt. Nicht verlängern wollten sie mit diesem Essigtranke das Leben Jesu, damit er desto länger Pein leide: sondern die Bitte, welche sie aus seinem Worte: mich dürstet, herausgehört haben, wollen sie ihm gewähren, so urtheilt schon Gerhard mit Recht, ohne alle Nebengedanken, ohne jede besondere Nebenabsicht. Wer erfüllt aber so aufmerksam Jesu Begehren? Nach Johannes sind es Mehrere: nach den ersten beiden Evangelisten aber ist es nur Einer. Sollten nicht beide Berichte sich mit einander in der Weise vertragen, dass die Synoptiker erzählen, was sofort geschah, — hierauf deutet bei Markus schon das Wort *δραμών* hin, zu welchem Matthäus noch *εὐθέως* fügt, — Johannes aber mittheilt, was darauf erfolgte, dass nämlich, nachdem dieser Eine dem Verscheidenden die Lippen befeuchtet hatte, noch Andre herzutraten? Kann ja ein Schwamm, welchen man an einen schwachen Stab befestigt, gar nicht so voll getränkt werden, weil der Stab, an der Spitze so beschwert, sich krümmt und zur Erde neigt, oder das Nass, wenn jener die Last trägt, an demselben niederläuft und dem Bringer seine Kleider verdirbt. Das barmherzige Werk des Einen erweckte in den Andern die Lust, auch zu helfen. Wer waren aber diese, die das Wort Christi buchstäblich erfüllten: ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränket? Salmasius, Paulus, Kühnöl, Baumgarten-Crusius antworten: es waren Juden, denn nur Juden konnten das Wort verstehen: lass ab, wir wollen sehen, ob Elias kommt, und nur ein Jude konnte sprechen: lasset mich gewähren, wir wollen sehen, ob Elias kommt? Andre, wie Glöckler, Bleek, Meyer, Luthardt folgen dem alten Bynaeus und sprechen: Heiden waren es, und zwar die römischen Soldaten, welche das Kreuz behüteten, denn wie hätten Juden sich unterstehen können, ohne Weiteres zur Tränkung Jesu von dem Tranke der Soldaten zu nehmen, überhaupt lässt der ganze Context und dazu der Vorgang, welchen Luk. 23, 36 berichtet, nur an diese Kriegsknechte denken. Bengel tritt in die Mitte und erklärt den Ersten, welcher Jesum tränkt, für einen Juden, der bei den Römern Kriegsdienste genommen hatte. Ich halte diese Auskunft für unmöglich; es ist nicht die Art der Römer, in die Legionen, welche ein unruhiges, auf Empörung sinnendes Volk niederhalten sollen, Leute aus diesem Volke selbst einzuverleiben. Geneigter als die Juden mussten die römischen Soldaten sein, den Wunsch Christi zu erfüllen, sie waren ja nicht so voll Gift und Galle gegen ihn, wie jene. Und der Umstand, dass sie den schlechten Witz mit dem Elias, der da kommen soll, verstehen und nach Markus selbst darauf eingehen, ist keine Instanz dagegen. Als die dabei stehenden Juden das Eli, Eli lama Christi dahinverdrehten, dass er den Elias rufe, konnte es ja leicht geschehen sein, dass die diesen Witz nicht verstehenden Heiden um Aufklärung baten und diese sogleich erhielten. Den Schwamm, der mit Essig getränkt worden war, legten sie um einen *κάλαμος*, wie Matthäus und Markus sagen: hier soll dieses Wort nicht ein Rohr, sondern, wie es auch bei Klassikern vorkommt, überhaupt einen Stab bezeichnen. Johannes redet nicht von einem Stabe im Allgemeinen, sondern schreibt: *σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προςήνεγκαν αὐτῷ*, so

lesen wir mit dem Codex Sinaiticus und Vaticanus, welchen auch Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. den Vorzug geben, statt des aus dem Matthäus eingekommenen gewöhnlichen Textes: *οἱ δὲ πλήσαντες σπόγγον ὄξους καὶ ὑσσώπῳ κτλ.* An diesem *ὑσσώπῳ* hat man in früherer Zeit vielfach Anstoss genommen: der Ysop, sagte man, sei, wie aus 1. König. 4, 33 ersichtlich sei, in dem Gegensatz zu dem Cederbaume, dem Riesen des den Israeliten bekannten Pflanzenreiches, der Zwerg in demselben, er treibe keinen Stengel, sondern nur einzelne Fäden, wie habe man an einem Ysop einen Schwamm befestigen können? Man hielt *ὑσσώπῳ* desshalb für einen Schreibfehler: Camerarius, welchem Sylburg in seinen Anmerkungen zu Nonnus beipflichtet, schlug vor *ὑσσῷ* zu lesen, was nicht uneben wäre, denn *ὁ ὑσσός* ist der Wurfspiess, welcher zu der vollen Ausrüstung eines römischen Soldaten gehört; Toupius conjekturirte *ξυστῷ*, *hastula longior*, mit weniger Glück. Bolten, von der seltsamen Voraussetzung ausgehend, Johannes habe sein Evangelium aramäisch abgefasst, behauptete, der Uebersetzer habe das aramäische Wort זיפיא, welches einen Stab und auch den Ysop bezeichne, irrthümlich in dem letzteren Sinne genommen. Das Wort *ὑσσώπῳ* aber ist kein Schreib- oder Uebersetzungsfehler: es ist auch nicht nöthig, *περιθέντες* in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung zu nehmen. Mehrere Kirchenväter sind der Ansicht, dass man den Schwamm mit Essig getränkt und mit zerstossenem Ysope bestreut habe; dieser Ysopstaub habe dem Essig nach Theophylactus eine vergiftende, nach Augustinus aber eine die Brust reinigende Kraft zugeführt. An keins von Beiden ist zu denken: der Evangelist will nur berichten, dass der Stab, von welchem Matthäus und Markus reden, nicht aus einem Rohre geschnitzt worden, sondern ein Ysopstengel gewesen sei, wie, seitdem Bochart in seinem berühmten Hierozoicon P. I, l. 2, c. 50 nachgewiesen hat, dass es in dem Morgenlande und vornehmlich auf den Bergen um Jerusalem Ysop gibt, welcher Stengel von einer Höhe von 1 bis $1^1/_2$ Fuss treibt, fast von allen Auslegern angenommen wird. Ein so kurzer Stab reicht vollständig aus, denn die Kreuze hatten nicht die ansehnliche Höhe, welche die Maler und Holzschnitzer ihm jetzt meist zu geben belieben. Rosenmüller findet darin, dass die Soldaten einen Ysop zum Schwammhalter wählen, noch die Absicht, dass wie der Essig den Durst Christi löschen, so der würzige Geruch des Ysops ihn überhaupt stärken solle. Ich glaube aber mit Unrecht, denn das Aroma des Ysops haftet nicht sowohl an dem Stengel, als an den mit zarter Wolle bedeckten Blättern und den weissen Blüthen an der Spitze; Blätter und Blüthen waren aber sicher abgestreift worden, um die Tragkraft des Stengels zu erhöhen. Auch Hengstenberg findet in der Wahl des Ysopstengels etwas Bedeutsames, davon die Tränker natürlich nichts wissen, sondern nur der gelehrte Ausleger. Eine Mikrologie soll es nach ihm sein, wenn Johannes den Stab bestimmt als Ysop bezeichnet und den Ysop nicht mit theologischem Auge angesehen hätte. Eine Beziehung auf eine alttestamentliche Stelle, in welcher des Ysops und nicht des Rohrs des Ysops gedacht werde, soll stattfinden. Nun ist der Ysop in der Symbolik des Mosaischen Gesetzes (vgl. Hebr. 9, 19) und in der hier ganz besonders in Betracht kommenden Stelle Ps. 51, 9: entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde, Symbol der Versöhnung: dem Evangelisten bilde also dieser Ysop mit dem Essigschwamme, der Ysop der Verhöhnung, einen merkwürdigen

Gegensatz zu jenem Ysope der Versöhnung und er erblicke darin eine göttliche Fügung, dass das Rohr gerade ein Ysopstengel war. Mag Keim das nicht so ganz verwerflich finden, wir weisen es mit Luthardt ab. „Das sind," sagt dieser scharf, aber treffend, „alles gesuchte Spielereien, die im Text nicht den geringsten Anhalt haben. Denn der Vorgang hier hat weder mit dem Blut noch mit dem Ysopbüschel etwas zu thun. Es ist vielmehr der Augenzeuge, der aus seiner Anschauung heraus redend auch den Lesern eine konkrete Anschauung des Vorgangs geben will."

Matthäus, Markus und Johannes berichten, dass Jesus diesen Essigtrank nicht verschmähte. Er war bitter und wurde ihm noch mehr verbittert durch die Reden, welche darüber geführt wurden. Johannes schweigt davon; Matthäus und Markus aber wissen von einem Zwiegespräche, welches zwischen dem mitleidigen Menschen, der dahin lief, um den Wunsch Christi zu erfüllen, und den Andern stattfand. Die Synoptiker ergänzen sich, wie man längst schon ganz richtig erkannt hat, gegenseitig. Matthäus überliefert das erste Wort, Markus aber die Antwort. *Οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον· ἄφες, ἴδωμεν, εἰ ἔρχεται Ἠλίας σώσων αὐτόν.* Wir haben unter diesen *οἱ λοιποί* sicher an Juden zu denken, wenigstens gehören sie zu den V. 47 mit *τῶν ἐκεῖ ἑστώτων* Bezeichneten: wir hatten dort Juden gefunden und können es uns auch gar nicht denken, wie Heiden diesen schlechten Scherz mit dem Elias treiben sollten, und wissen ausserdem ganz bestimmt, dass Matthäus die römischen Soldaten nicht als solche namhaft macht, die dort gestanden haben, sondern von ihnen ausdrücklich angibt, dass sie das Kreuz bewacht hätten, vgl. V. 54: *ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν*, und zwar standen diese Wächter nicht, wie es bei unsren militärischen Wachposten der Fall ist, sondern sie sassen, wie Matth. V. 36 (*καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ*) ausdrücklich schon bemerkt hat. Die Juden gönnen dem Heiland die schlechte Erquickung nicht, welche der mitleidige Soldat ihm schleunigst bringen will: sie bleiben bei ihrem schlechten Witze, den sie soeben mit dem Angstrufe getrieben haben, stehen: den Elias, so bedeuten sie den Mann, hat er gerufen, nicht dich: lass es also bleiben: greife der Hülfe des angerufenen grossen Propheten und Vorläufers des Messias nicht eigenmächtig vor! Setze dich wieder hin und warte mit uns, ob der angerufene Elias erscheint und ihn nicht bloss tränkt, sondern auch von dem Kreuze und dem Tode ihm hilft! Wie verhärtet sind doch diese Juden! Das Herz eines abgehärteten Kriegsmannes ist bei dem Schmerzensworte: mich dürstet! weich geworden, dass er aufspringt und eiligst zugreift: und sie, seine Volksgenossen, welche recht gut wissen, dass er nur wohlthuend im Lande ist umhergezogen und dass Gottes Gesetz auch gegen den Feind Barmherzigkeit fordert, und jenen Ruf des Verschmachtenden recht gut verstanden haben, aus welchen sie merkten, dass es mit ihm nun zu Ende geht, fallen dem, der ein Werk barmherziger Liebe üben will, in den Arm, wollen dem Sterbenden auch nicht die geringste, erbärmlichste Labung gewähren! Der Kriegsmann lässt sich aber nicht aufhalten, er wendet sich zu den Juden mit den Worten: *ἄφετε, ἴδωμεν, εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν.* Michaelis nimmt an, dass nicht der barmherzige Römer so spreche, sondern ein anderer Jude, dass während der grösste Theil der dabeistehenden Juden von einer Tränkung Christi überhaupt nichts wissen will, dieser dem Römer gleichsam zuspricht, sich nicht behindern zu lassen,

denn das *ἄφετε* ist hier ganz anders wie das *ἄφες* bei Matthäus zu nehmen, es heisst offenbar: lasset es zu, wehret ihm nicht. Allein ein Anderer, als der, welcher den Heiland tränkt, kann dieses Wort nicht geredet haben: Markus gestattet das ganz entschieden nicht. Was den Ritter Michaelis bestimmte, hier einen Andern sprechen zu lassen, liegt auf der Hand: er kann es sich nicht gut denken, dass diese mitleidige Seele auf ein Mal mit den Spöttern gemeinsame Sache machte. Die allermeisten Ausleger halten das, woran Michaelis sich stiess, für möglich: sie schliessen sich ohne Bedenken dem alten Gerhard an, welcher schreibt: *qui acetum offerebat, dicebat: sinite, videamus, an venturus sit Elias ad deponendum eum, h. e., sinite, me illi hoc modo illudere acetum loco potus praebendo, ita nempe facilius apparebit, an venturus sit Elias, quo enim magis illuditur, eo magis accelerabitur Eliae adventus, si quidem velit ei succurrere.* Ich kann mich zu dieser Ansicht nicht bekennen: ich kann mir nicht denken, dass der Kriegsmann, der mit dem Gekreuzigten Erbarmen hatte, so schnell in Spott und Hohn überspringt, und fraglich ist es mir sehr, ob Jesus von solchen Spötterhänden den Trank angenommen und nicht lieber den Durst die wenigen Minuten noch ertragen hätte. Mir scheint die gewöhnliche Auffassung, welche Chrysostomus schon darbietet (*ἐξεθηριοῦντο μᾶλλον καὶ τὴν εἰρωνείαν ἐπέτεινον· καὶ σπόγγῳ προσενέγκαντες ὄξος οὕτως αὐτὸν ἐπότιζον, ὡς τοῖς καταδίκοις αὐτῷ προσφέρονται, ἐπεὶ καὶ τὸ ἴσσωπον διὰ τοῦτο προςκεῖται*), ganz und gar unter dem verhängnissvollen Bann, welchen derselbe mit den verkehrten Worten zu *διψῶ*: *πάλιν ἐνταῦθα προφητείαν πληρῶν*, verhängt hat, zu stehen, dass nämlich diese ganze Scene aus Ps. 69, 22 ihr Licht erhalte: wir haben von diesem Banne uns losgesagt und thun es auch in dieser letzten Konsequenz. Der römische Kriegknecht bittet die Spötter, ihn nicht aufzuhalten, ihn gewähren zu lassen, und seine letzten Worte *ἴδωμεν κτλ.* zahlen sie mit gleicher Münze ab. Warum soll er den Durstenden nicht tränken? Was sie sehen wollen, können sie trotz dieses Tränkens doch sehen. Wie kann Elias, wenn er anders kommen will, daran sich stossen, dass Jesus schon getränkt worden ist, ihm bleibt noch genug zu thun übrig, er kann ihn ja von dem Kreuze abnehmen. Der Kriegsmann eignet sich die Anschauungen der Spötter an, geht auf ihren Standpunkt ein, um sie zu überführen, dass sie keinen Grund haben, ihm irgendwie zu wehren.

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 19.
			(30) Da nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: es ist vollbracht! und neigte das Haupt und gab den Geist auf.
(50) Aber Jesus schrie abermal mit grosser Stimme und gab den Geist auf.	(37) Aber Jesus schrie mit grosser Stimme und verschied.	(46) Und Jesus rief mit grosser Stimme: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! Und als er das gesagt hatte, verschied er.	

Wir können nur der gewöhnlichen Ansicht in Bezug auf die Zeitfolge der beiden letzten Worte des sterbenden Erlösers beipflichten: ohne alle Frage ist das *τετέλεσται* bei Johannes das vorletzte und das *πάτερ, εἰς*

χεῖράς σου bei Lukas das letzte Wort von den 7 Worten am Kreuz. Schon das spricht für diese Ordnung, dass der vierte Evangelist zu dem *τετέλεσται* mit den Worten überleitet: *ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς*, denn er, der Augen- und Ohrenzeuge, scheint von etwas, das zwischen der Tränkung und dem Vollendungsrufe mitten inne liege, nichts zu wissen. Weiter hat man mit Recht bemerkt, dass Johannes in seinem *παρέδωκε τὸ πνεῦμα*, welches auf das *τετέλεσται* folgt, offenbar auf das Wort bei Lukas anspiele. Ueberhaupt wird man wohl sagen dürfen, dass man erst dann, wenn Alles vollendet ist, seinen Geist in Gottes Hände befehlen kann, und nicht umgekehrt seinen Geist erst Gott befehlen und dann erklären kann, dass nun Alles vollendet ist.

Jesus hatte sich seine Lippen gleichsam nur anfeuchten lassen, um noch reden, laut reden zu können, denn, wenn er mit lauter Stimme sein letztes Wort aussprach, welches doch ein Wort war, an den Gott gerichtet, welcher auch das unausgesprochene Seufzen in seinem Himmel vernimmt, hat man wohl ein Recht zu behaupten, dass er jenes Wort, welches keine bestimmte Adresse hat, weil es nicht von diesem und jenem, sondern von Himmel und Erde, von allen Kreaturen gehört werden sollte, erst recht mit grosser, erhobener Stimme geredet habe. Dieses *τετέλεσται* hat dem Herrn schon in dem Sinne gelegen, als er das *διψῶ* sprach: was er da bei sich dachte, das spricht er jetzt aus. Johannes führt unbedingt auf diesen Gedanken: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται*, so hat er vorhin angegeben, jetzt berichtet er, dass der, welcher solches wusste, *τετέλεσται* sagte. *Hoc verbum*, bemerkt Bengel desshalb sehr richtig, *in corde Jesu erat v. 28, nunc ore profertur* und alle neueren Ausleger stimmen ihm bei. So kurz wie das fünfte ist dieses sechste Wort: es ist so kurz, dass nicht ein Mal das, was nun vollendet ist, ausgedrückt wird. Diess muss also unzweideutig, unzweifelhaft aus dem ganzen Zusammenhange erhellen. Das aber merkt jeder, der dieses Wort vernimmt, dass es ein Siegsgeschrei, ein Ruf des höchsten Triumphes ist.

Wenn man auf die Auslegung, welche dieses Wort des sterbenden, des im Tode triumphirenden Erlösers erfahren hat, reflektirt, so könnte man doch bedauern, dass dasselbe ohne Subjektsbezeichnung in die Welt hinausgeschickt worden ist, denn die Gelehrten sind recht uneinig über diesen Punkt. Die Weissagungen des Alten Testamentes, behauptet Augustinus, seien nun erfüllt, darüber breche der, welcher sie erfüllt habe, in einen Freudenruf aus. *Quid*, sagt er *tract. 119 in Jo. § 6, nisi quod prophetia tanto ante praedixerat.* Chrysostomus, Lampe, Hengstenberg, um nur noch drei Hauptvertreter dieser Ansicht aus ganz verschiedenen Zeiten zu nennen, halten es mit ihm. Unstreitig liegt ein sehr bedeutendes Moment der Wahrheit in dieser Auffassung: dieses *τετέλεσται* wiederholt nur, was der Evangelist eben erst als das Bewusstsein Christi ausgesprochen hat. Er wusste, dass Alles vollendet sei, was geschehen musste, um die Schrift zu erfüllen, in diesem Bewusstsein sprach er *διψῶ* und dieses Bewusstsein tönt voll in diesem *τετέλεσται* aus. Lücke ist der namhafteste Gegner: er kann es sich nicht denken, dass Jesus in den Weissagungen des Alten Testamentes ein Programm seines Leidens und Sterbens gefunden habe, an welches er sich im Gehorsame des Glaubens streng zu halten hätte; er meint, die Probe, dass diese alte Auffassung irrthümlich sei, könne mau leicht machen, ob denn Christus wohl hätte reden können:

τετέλεσται ἡ γραφή? Warum aber in aller Welt soll der Heiland nicht so sprechen können? Wenn er geredet hat, wie von ihm berichtet wird: *ἰδού, ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* Luk. 18, 31, cf. Mark. 14, 49: warum soll er nicht ausrufen dürfen am Ende: *τετέλεσται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν, τετέλεσται ἡ γραφή?* Will man einwenden, jenes Wort stehe bei Lukas, ein ähnliches allerdings bei Markus, aber nicht bei Johannes, und darauf die Behauptung gründen, dass wohl der Jesus der Synoptiker, aber durchaus nicht der Christus des Johannes in den Propheten des Alten Bundes die Gottes Boten schaue, welche seinen Weg ihm genau vorgezeichnet hätten: so besteht diese Einrede nicht mit der Wahrheit. Ich mag mich nicht auf jene Stellen berufen, welche wie Joh. 5, 39 ein solches Zeugniss von Christus in der alttestamentlichen Schrift voraussetzen, dass ein Jeder, welcher sein Leben in dem Fleische kennt, in ihm den anerkennen muss, von welchem die Schrift redet; ich verweise auch nicht auf die Stellen, in welchen der Evangelist eine Erfüllung einer kanonischen Prophetie ausdrücklich anmerkt, wie 19, 24, 36, sondern stelle die Frage, ob Jesus bei Johannes nicht mit seinem eigenen Munde bezeugt, dass die Propheten von seinem Leiden gesprochen haben und dass er diese Weissagung erfüllen muss? Vgl. Joh. 13, 18. Die Stelle 19, 28 darf auch mit angezogen werden, denn spricht sich der Herr hier auch nicht selbst aus, so sagt doch der Mann, welcher das Bild Christi uns gezeichnet hat, dass er dieses Bewusstsein in sich getragen habe.

An und für sich kann es daher keinem Bedenken unterliegen, dass dieses *τετέλεσται* in Rücksicht auf die Weissagungen geredet ist: und doch können wir uns nicht zu dieser Auffassung entschliessen. Lampe macht darauf schon aufmerksam, dass mit dem nunmehr erfolgenden Tode Jesu die auf ihn abzielenden Weissagungen der Propheten lange noch nicht alle zur Erfüllung gelangen. Haben jene Gottes-Männer nicht auch geredet von seiner Auferstehung von den Todten, von seiner ewigen, glorreichen Herrschaft von dem Himmel her, von seiner Wiederkunft am Ende? Man hilft sich meist so aus dieser Klemme, dass man bemerklich macht, wie jenes Andre nicht ein Arbeiten und Wirken Jesu voraussetzt, sondern ohne sein Zuthun geschehe nach dem Willen des Gottes, welcher jetzt zu ihm spreche: setze dich zu meiner Rechten. Allein diese Ausrede ist unstatthaft: ist *τετέλεσται* denn gleich *τετέλεκα?* Unser *τετέλεσται* kümmert sich gar nicht darum, wer jene Weissagungen erfüllt, sondern verkündet nur Gott und den Menschen, dass jene Weissagungen nunmehr erfüllt sind, einerlei durch wen. Wir haben desshalb nicht an die Weissagungen des Alten Testamentes insgesammt zu denken, sondern an ganz besondere: es frägt sich, an welche?

Kühnöl sieht ganz von den Prophezeiungen ab und bezieht dieses *τετέλεσται* ganz einfach auf die Leiden, auf die Kreuzesmartern. Gewöhnlich geht man stolz an dieser etwas hausbackenen Auslegung vorüber: allein man thut doch wohl nicht ganz Recht daran. Soll Jesus nicht in ein freudiges *τετέλεσται* ausbrechen können in dem Augenblicke, da er es inne wird, wie der Frieden des Todes sich auf ihn herabsenkt? Ist es ein moralisches Unrecht, ein psychologisches Räthsel, dass er sich freut, dass die Qualen ein Ende nehmen? Wie der Kranke, dessen Leib von den folterndsten Schmerzen zerrissen wird, mit Freuden den Augenblick be-

grüsst, da er erlöst werden soll aus dem Leibe des Todes, so darf der, welcher unsres Fleisches und Blutes theilhaftig geworden ist, eine ähnliche freudige Erregung doch wohl auch äussern, wenn nun nach den schwersten Kämpfen das Ende sich zeigt. Und hat Jesus bloss an seinem Leibe gelitten, hat man nicht fort und fort mit dem schärfsten Stachel des Spottes und Hohnes nach seinem Herzen gestossen; wer findet es nicht ganz natürlich, dass er nun, wo man ihn mehr und mehr in Frieden lässt und er bald ganz ihrer Macht entrissen sein wird, freudig bewegt sein *τετέλεσται* ruft! Diese Ansicht hat ihre volle Berechtigung: freilich aber verliert sie dieselbe, wenn man sie nur für die einzige erklärt. Wie in einen Strom verschiedene Flüsse sich ergiessen, und selbst das kleinste Bächlein verschiedene Quellen besitzt, so erfüllt das Herz Christi, aus dem dieses *τετέλεσται* emporsteigt, nicht ein Gedanke: in dieses *τετέλεσται* mündet Vieles zusammen. Könnte Jesus wohl triumphirend ausrufen: *τετέλεσται*, wenn nur der Leidenskelch bis auf den letzten Tropfen von ihm ausgetrunken wäre? Kann er sich freuen, dass, was Baumgarten-Crusius meint, sein Erdengeschick, wobei ihm ja das Los nicht in das Liebliche hineingefallen war, sondern in Armuth und Entbehrung, in Schmach und Schande, in der Welt Hass und Freundschaft, nun seinem Ziele nahe ist, oder, dass, was Viele annehmen, sein so tragisches Leben in dieser Zeit, jetzt zum Abschlusse gelangt? Jesus weiss es, warum er in diese Welt gekommen ist: er kann scheidend aus dieser Welt, den Freudenruf nicht über die Lippen bringen, wenn er nicht die *ἐντολή*, welche er vom Vater erhalten, das *ἔργον*, das er in dieser Welt vollbringen sollte, vollkommen ausgeführt hat. Er denkt ja niemals an sich, er fragt nicht, was er selbst für Selbstverleugnungen und Opfer sich auflegen muss, ob seine Seele bis zu Tode betrübt ist und Gott, sein Gott ihn verlässt: er hat sich selbst nie geschont, nie das Seine gesucht. Er spricht ganz bescheiden von sich selbst Joh. 4, 34: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*: der Mensch stärkt sich an dem Brote und Christus hat seine Kraft darin gesucht und gefunden, dass er das ihm aufgetragene Werk vollendete. Aber diese Pflichterfüllung war ihm zugleich die höchste Freude, himmlische Wonne! Das hat die Weissagung schon vorher verkündet: Psalm 40, 9 heisst es: deinen Willen, mein Gott, thue ich gern und dein Gesetz hab ich in meinem Herzen; und diese Weissagung ist nach dem Zeugniss seiner Jünger in ihm in Erfüllung gegangen, denn sie führen ihn (Hebr. 10, 7) also redend ein: siehe, ich komme, im Buch stehet von mir geschrieben, dass ich thue, Gott, deinen Willen! Nun und nimmermehr hätte der sterbende Heiland diesen Triumphruf erschallen lassen: *τετέλεσται*, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dass er das vollkommen geleistet habe, was er nach Gottes vorbedachtem, auch durch die Propheten verkündigtem Rathe in dieser Welt vollbringen sollte. Die meisten neueren Ausleger, ich mache nur Lücke, Olshausen, de Wette namhaft, lassen den Herrn triumphiren, dass er sein Werk nunmehr vollendet habe. Gewiss hat er allen Grund im Geiste zu frohlocken, dass er das Heilswerk vollendet hat. Was hat er es sich müssen kosten lassen, um *τετέλεσται* sprechen zu können! Man bedenke, dass er um dieses Werkes willen nicht bloss den Himmel verlassen hat, darinnen die Engel ihm dienten als ihrem Herrn von Ewigkeit her, sondern auch aus dem Schosse des Vaters aufgestanden

ist, in welchem er ruhte als der eingeborne Sohn! Er hat sich seiner göttlichen Gestalt entäussert und die Sehnsucht nach seiner himmlischen Heimath hat ihn begleitet durch sein ganzes Erdenleben. Wenn Paulus spricht: *τὸ ἀποθανεῖν κέρδος* Phil. 1, 21 und *συνέχομαι γὰρ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖττον* ib. V. 23; wie vielmehr Grund hat Christus dazu, in dem Tode einen seligen Gewinn zu erkennen und nach seinem Ende sich zu sehnen? Dass das Sterben für ihn ein grosser Gewinn ist, hat er schon an dem letzten Abend seinen Aposteln ganz bestimmt gesagt: *εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἂν ὅτι εἶπον, πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν* Joh. 14, 28. Und die Sehnsucht seines Herzens nach dem Stande, in welchem er sich befand, ehe er in diese Welt kam, spricht er, jedem verständlich, in den Gebetsworten aus: *καὶ νῦν δόξασόν με, σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί* (Joh. 17, 5). Man bedenke weiter, was er, der sich selbst überwinden musste, um Mensch zu werden, sich fortwährend in diesem Leben für Opfer auferlegte! Von der Mutter, welche er, wie wir aus dem Testamentsworte erkannt haben, so herzinnig liebte, musste er sich losreissen, um seines Amtes recht zu warten; unermüdlich zog er als des Menschen Sohn, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen sollte, in dem Lande umher, er wusste, dass die Zeit, sein Werk zu vollenden, so kurz bemessen sei, dass er in dieser kurzen Spanne Zeit den Samen, der für Zeit und Ewigkeit ausreichen sollte, auszusäen habe in einen im Ganzen so unempfänglichen, harten, felsigen Boden. Wenn Paulus uns die Mühen und Drangsale, welche er in seinem Berufe zu erleiden hatte, 2. Cor. 11, 23 ff. so ergreifend schildert, so müssen wir doch bekennen, was sind die Mühen und Drangsale des Knechtes gegen die seines Herrn? Sie sind lange, lange den seinen nicht gleich; sie sind, wie der leidende Apostel, selbst Col. 1, 24 erklärt, nichts anders als *τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ*, als Reste, Brocken, Nachwehen seiner Pein und Marter. Wer kann den Jammer ergründen, welchen Jesus in seinem Herzen empfand, als er das Volk anschaute, welches ohne Hirten in der Wüste zerstreut, zerrissen und verschmachtet war, und da er es inne ward, wie dieses verblendete Volk viel lieber von den reissenden Wölfen sich verschlingen liess, als dass es auf die lockende Stimme des treuen Hirten hörte! Mit welchem Ekel, mit welchem Abscheu musste ihn, den Reinen und Heiligen diese Welt voll Sünde und Ungerechtigkeit, die sich immer noch nicht genügen liess, sondern von Tag zu Tag sich selbst überbot, erfüllen und abstossen und sein Beruf forderte es von ihm, die Sünder und Zöllner zu sich zu rufen und mit ihnen an einem Tische zu sitzen! Es ist ein schweres Werk gewesen, welches der Vater dem Sohne befohlen hatte, er musste gehorsam werden bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, das Herz blutete ihm dabei und der Schweiss fiel wie Blutstropfen ihm von der Stirne, soll er nicht in höchster Freude trotzdem, dass er noch am Kreuze hängt, in das Wort ausbrechen: *τετέλεσται*, ich habe mein Werk vollbracht? Allein kann Jesus wirklich schon ein *τετέλεσται* rufen in Rücksicht auf sein Werk, sein Heilswerk? Ist die *ἐντολή* mit dem Erleiden des Todes in der That erfüllt? Gibt es für den, der durch die Todesleiden hindurchgegangen ist, nichts mehr zu thun? Das *ἔργον* Christi schliesst auf keinen Fall mit seinem Tode ab: es überlebt seinen Tod und folgt ihm nach in

den Stand seiner Erhöhung. Auch der von den Banden des Todes erlöste Herr hat eine *ἐντολή*, ein *ἔργον*. Er hat als Herr zu walten in seinem Reiche: jetzt geht das Herrscheramt Christi eigentlich erst an, der König tritt von nun an mit seinem königlichen Wirken und Walten in den Vordergrund! Ist das königliche Amt nicht eines von den drei heiligen Aemtern, welche der Vater seinem Sohne zu unserem Heile anvertraut hat? Können wir sagen, dass das Werk Jesu vollendet sei in seinem ganzen Umfange, da er am Kreuze stirbt? Ja lässt sich, wenn wir dieses königliche Amt, um dieser Frage uns zu entziehen, nicht als ein *ἔργον*, welches Anstrengung fordert, nicht als eine *ἐντολή*, welche Selbstverleugnung heischt, betrachten wollen, behaupten, das Amt, welches der leidende und sterbende Herr vollzieht, das hohepriesterliche, sei zu seinem Ende gediehen? Der Hebräerbrief lässt den Hohenpriester, welchen wir haben, durch den Vorhang seines Fleisches, 10, 20, das ist, durch Ablegung desselben, durch den Tod also in das Allerheiligste eintreten und hat der Hohepriester des Alten Testamentes nicht in jenem unsichtbaren Allerheiligsten in ganz besonderer Weise zu walten? Jesus, unser Hoherpriester, ist nach der Lehre der h. Schrift mit seinem hohenpriesterlichen Werke, nicht zu Ende, da er am Kreuz stirbt: er ist und bleibt Hoherpriester in Ewigkeit, Ps. 110, 4. Noch in dem Stande seiner Herrlichkeit trägt er wie Johannes, der heilige Seher des Neuen Testamentes, es mit entzücktem Geiste geschaut hat, die Insignien dieses Amtes (Offenb. 1, 13 f.) und diese Amtstracht ist kein blosser, leerer Schmuck. Paulus predigt von dem, der zur Rechten Gottes ist, *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34), was der Hebräerbrief (7, 25) mit seinem *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν* bestätigt, und Johannes schreibt in seinem ersten Briefe 2, 1: *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.* Auch die Stimmen der Weissagungen verstummen nicht mit dem Momente, da Jesus stirbt, sie reichen über seinen Tod hinaus in sein Leben in der Herrlichkeit. Ich kann desshalb dieser weitverbreiteten Auslegung nicht zustimmen: das Werk, über dessen Vollendung Jesus jetzt vor Himmel und Erde sich freut, kann unmöglich dieses noch nicht zum völligen Abschlusse gekommene Heilswerk sein: das *τετέλεσται* in diesem allumfassenden Sinne kann erst ausgerufen werden, wenn die Menschheit von allem Uebel erlöst und die Verklärung der Welt eingetreten ist, wenn der neue Aeon seinen Anfang genommen hat.

Es wird geboten sein, die Grenzen für dieses *τετέλεσται* enger zu stecken, denn volle Wahrheit muss dieses Wort sein: es ist nicht möglich, dass der Herr voll seliger Freude, dass ihm diess Werk hier gelungen ist, vergisst, dass dieses Werk nur ein Theil seines grossen Heilswerkes ist. Menschen können in ihrer Freude sich übernehmen und überschwänglich sich ausdrücken, Jesus kann das nicht: er bleibt immer ruhig und besonnen, er hält immer das Mass und das Ziel fest. Wir fassen *τετέλεσται*, um streng bei der Wahrheit zu verharren, nur von dem Versöhnungswerke. Calvin hat das auch schon im Sinne, wenn er schreibt: *caeterum haec Christi vox memoratu inprimis digna est, quia docet in eius morte totum salutis nostrae complementum et singulas partes contineri. Jam ante monuimus, non disiungi a morte resurrectionem: tantum Christi consilium est, fidem nostram retinere in se uno, ne huc vel illuc deflectat. Sensus ergo est: quidquid ad salutem hominum facit in Christo constare, nec alibi*

quaerendum: vel, quod idem est, salutis perfectionem in eo esse inclusam. Subest autem tacita antithesis, quia mortem suam veteribus sacrificiis et figuris omnibus opponit Christus, acsi diceret, quicquid sub lege in usu fuit, nihil ad expianda peccata, ad iram Dei placandam, ad comparandam iustitiam per se valebat: nunc demum vera mundo ostensa et exhibita est salus. Huic doctrinae annexa est omnium legis rituum abrogatio. Umbras enim iam sectari, ex quo habemus in Christo corpus, praeposterum esset. Quodsi in hac Christi voce acquiescimus, una eius morte ad salutem contentos esse nos decet, nec ulla aliunde subsidia accersere fas est. Atqui huc spectat tota papatus religio, ut homines sibi innumeros quaerendae salutis modos excogitent: unde colligimus abominandis sacrilegiis scatere. Praecipue hac Christi voce damnatur missae abominatio. Luther fasst dieses τετέλεσται auch in diesem Sinne, hebt aber mit Recht Beides hervor, dass die Schrift ebenso gut, wie das Werk der Versöhnung vollendet ist. „Hier erinnert er sich des göttlichen Willens, dass er also hat leiden müssen. Er weiss nichts mehr, das zu thun sei; darum deutet er mit dem Wort, dass alle Schrift erfüllt sei. Als wollte er sagen: Welt und Teufel haben an mir gethan, so viel sie vermocht haben; so habe ich auch gelitten, soviel zur Erlösung der Menschen von Nöthen und in der Schrift durch die Propheten geweissagt ist. Darum ist Alles erfüllt und vollbracht. Solches sollen wir wohl merken, dass Christi Leiden der Schrift Erfüllung und der Erlösung des menschlichen Geschlechtes Vollbringung ist. Es ist vollbracht, Gottes Lamm ist für der Welt Sünde geschlachtet und geopfert. Ebr. 10, 14. Der rechte Hohepriester hat sein Opfer vollendet, Gottes Sohn hat seinen Leib und Leben zur Bezahlung für die Sünden dahingegeben und geopfert: die Sünde ist getilgt, Gottes Zorn versühnt, Hölle und Tod und Alles zumal überwunden, das Himmelreich erworben und den Himmel aufgeschlossen. Es ist alles erfüllt und vollendet und darf Niemand disputiren, als sei noch etwas dahinten zu erfüllen und zu vollbringen." Gerhard findet in der Vollendung des Versöhnungswerkes auch die Spitze dieses τετέλεσται. *Cumprimis vero intelligendum id de consummatione omnium passionum, dolorum, angorum et cruciatuum, qui pro peccatis nostris ipsi in tota vita praesertim in cruce tolerandi erant. Quod attinet mortem postea secutam, ea fuit placida ac beata, siquidem sponte sine ulla violentia vel doloris sensu spiritum in manus patris depositum emisit. 2 Tim. 4, 7, apostolus morti vicinus dicit, cursum consummavi, τετέλεκα, quia scilicet propediem ab omnibus angustiis et calamitatibus per mortem sese liberandum noverat. Sic et Christus hoc loco defunctus omnibus doloribus ac cruciatibus propter nos sustinendis laeta voce exclamat: consummatum est.* Doch billigen wir es nicht, dass Gerhard so sehr die Freude Christi, dass er nun der Leiden enthoben ist, betont und dagegen die Freude, dass das Werk der Versöhnung nun vollendet ist, nicht recht zu Worte kommen lässt. Christus hat nie an sich gedacht, nie das Seine gesucht und so geschieht ihm ein Unrecht, so tritt man seiner sittlichen Grösse, seiner himmlischen Erhabenheit meinem Ermessen nach sehr bedenklich nahe, wenn dieses τετέλεσται als der Freudenruf des Versöhners gefasst wird, dass seine Leistung nun zu Ende gediehen ist und er ruhen kann von seiner blutigen Arbeit; dieses τετέλεσται wird so lange nicht in seiner ganzen Tiefe verstanden, als man diesen Gedanken, der uns Menschen so nahe liegt, nicht rücksichtslos zur Seite schiebt und in diesem

τετέλεσται vornehmlich den Ausdruck der Freude wiederfindet, dass die Menschen jetzt wieder mit Gott versöhnt sind. Nicht seinetwegen freut sich der sterbende Heiland, dass es vollendet ist, sondern unsertwegen, dass der Zugang zu dem Gnadenstuhle uns geöffnet ist! Seine Freude, die in diesen Jubelruf *τετέλεσται* sich ergiesst, ist frei von allem subjektiven Beigeschmacke, in edelster, hochsinnigster Weise objektiv. In neuerer Zeit hat Steinmeyer nachdrücklichst wieder darauf gedrungen, dieses Wort so zu fassen, dass es der Welt, für welche das Sühnopfer gebracht worden war, die Vollendung desselben verkündigt.

Haben wir aber wirklich ein Recht, dieses Wort in dem engen Sinne zu fassen? Setzen wir ihm nicht aus subjektiven Gelüsten diese Schranken? Ich glaube, dass unsre Auffassung den Text ganz entschieden für sich hat. Aus der ganzen Situation heraus wird dieses Wort erklärt werden müssen. Der sterbende Herr redet es: der Herr, welcher von der Welt sich nicht scheidet, denn er ist ja alle Tage noch bei uns bis an der Welt Ende, aber doch so aus dieser Welt durch den Tod am Kreuze scheidet, dass er nicht mehr leiblicher Weise in ihr gegenwärtig ist. Sein leibliches Leben in dieser Welt endet jetzt. Wenn er in diesem Augenblicke, wo dasselbe abgeschlossen wird, nun sein *τετέλεσται* spricht, so kann sich dieses Wort auch nur auf das beziehen, was eben sein Ende nimmt, also auf sein Leibesleben: dasselbe ist aus, weil das vollendet ist, um desswillen er in dieses Leben eingetreten war. Es werden nicht viele Theologen sein, welche sich getrauen die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes daraus zu erweisen, dass der Mensch gewordene Sohn Gottes sich allein zum Zeugen der Wahrheit, zum Propheten qualificirt. Ich gestehe, dass ich es nicht für undenkbar halte, dass Gott die Wahrheit, welche er uns durch den Mund Jesu Christi verkündigt hat, am Ende auch durch den Mund heiliger Männer, die seines Geistes Eingebung erfahren hatten, hätte offenbaren mögen. Christus der Prophet tritt mit den Propheten des Alten Bundes in eine Reihe: überragt er sie auch in jeder Weise, so knüpft er doch vielfach an ihr Wort an, führt es weiter aus in die Tiefe und in die Weite, und gibt ihm seine rechte Erfüllung. Einzigartig steht er nicht da als der Prophet. Verhält es sich mit Christus als dem Hohenpriester auch in gleicher Weise? Können wir sagen, dass er das Werk des alttestamentlichen Hohenpriesters fortsetze und vollende? Es geht durchaus nicht! Können wir überhaupt ausführen, dass ein Mensch, von dem heiligen Gottesgeiste getrieben und gestärkt, an das Werk der Versöhnung der Welt mit Gott die Hand hätte legen können? Nur der konnte als Hoherpriester walten, der von keiner Sünde wusste; nur der konnte sein Leben zum Opfer für die Sünde der Welt darbieten und darbringen, der sein Leben nicht durch eigene Sünde verwirkt hatte! Gottes Sohn musste also Mensch werden, um der Hohepriester der Menschheit zu werden. Um seines hohenpriesterlichen Werkes willen hat Christus Leib und leibliches Leben an sich genommen. Gibt er aber hin und auf, was er zu diesem Behufe in eminentem Sinne an sich genommen hatte, so muss er das, wesshalb er es an sich genommen hatte, erreicht, so muss er sein hohespriesterliches Werk, sein grosses Versöhnungsopfer dargebracht, überhaupt das Versöhnungswerk vollbracht haben!

Dieses sechste Wort Christi vom Kreuze soll sich nach einer nicht unbeträchtlichen Anzahl älterer Ausleger an den Schluss des zweiundzwan-

zigsten Psalmes anlehnen: Hengstenberg und Delitzsch treten für diesen Zusammenhang noch ein. Der Erstere sagt in seinem Kommentare über die Psalmen zu Psalm 22, 32, wo es heisst: kommen werden sie und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke, das dann geboren ist, dass er's gethan. „Auf diess עָשָׂה bezieht sich das letzte (nämlich bei Johannes) Wort des Herrn am Kreuze, ebenso wie das erste Wort Christi am Kreuze aus dem Anfange des Psalmes entnommen wurde, unter allen Beweisen für die erhabene Bedeutung des also umschlossenen Ganzen der sicherste und zugleich ein Fingerzeig für die Erklärung des vielfach gemissdeuteten Wortes Christi. Als das Vollbrachte ist nach dieser Beziehung das Werk Gottes zu denken. Der letzte Moment des Leidens ist zugleich der erste des Heils, und dass dieser jetzt eingetreten, dass nun die faktische Antwort auf das: warum hast du mich verlassen, gegeben wird, nun auf die dunkle Nacht das Morgenroth folgt, erklärt hier der verscheidende Heiland.“ Der Letztere bemerkt zu derselben Stelle: „der rathschlussmässige Inhalt des עָשָׂה wird nur nach und nach in dem Alten Testament entfaltet. Dieses Eine Wort, mit ähnlicher Prägnanz wie Psalm 52, 11. 37, 5. Jesaj. 44, 23, die Hinausführung des Heilswerkes besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, fasst alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort des Psalmes wie *τετέλεσται* das letzte Wort des Gekreuzigten. Dass Gott hinausgeführt, was er vorhatte, als er den Sohn Isais und den Sohn Davids zum Mittler seines Heilswerkes salbte, dass er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Thron führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte, das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.“ Ich habe mich ebenso wenig als Luther, Calvin, Gerhard u. A. überzeugen können, dass dieses *τετέλεσται* Christi in deutlicher Beziehung zu diesem עָשָׂה an dem Schlusse des Psalmes 22 steht. Jenes עָשָׂה, welches die 70 mit *ἐποίησεν ὁ θεός* wiedergibt, unterscheidet sich wesentlich von dem *τετέλεσται* in unserer Stelle. Dort wird etwas verkündet, welches ein Mal in der Folgezeit geschehen wird; hier wird hingegen bezeugt, dass etwas geschehen ist: dort ist von einem Thun und Handeln die Rede; hier von einem abgeschlossenen Werke: dort liegt der Accent darauf, dass Gott es thut, die thätige Person wird in den Vordergrund gestellt; hier hingegen tritt die vollendende Person so sehr in den Hintergrund, dass sie gar nicht sichtbar wird, und auf das Werk, welches zu seinem Abschlusse gekommen ist, wird das Augenmerk gerichtet. Dass der Schmerzensruf Eli, Eli! mit dem ersten Verse dieses Psalmes übereinstimmt, beweist nichts für den Zusammenhang dieses *τετέλεσται* mit dem Worte, in welches dieser Psalm austönt, und diess um so weniger, als durch den Ruf *διψῶ*, welcher in diesem Liede keine Wurzel hat, jene angenommene Kontinuität schon unterbrochen worden ist.

Matthäus und Markus erzählen, dass Jesus, ehe er starb, laut aufgeschrien habe. Markus schreibt: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσε*, Matthäus aber, an das Vorhergehende sich enger anschliessend: *ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκε τὸ πνεῦμα.* Das *πάλιν* blickt, wie Origenes schon erkannt hat, auf V. 46 zurück, wo der Evangelist gesagt hatte, dass der Erlöser *φωνῇ μεγάλῃ ἀνεβόησεν.* Was er jetzt mit solcher gewaltigen Stimme rief, sagen sie nicht, Lukas aber berichtet: *καὶ*

φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. Ich lese mit Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A. auf Grund des Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus und Ephraemi das Präsens *παρατίθεμαι* statt des Futurums *παραθήσομαι*, welches der *textus receptus* überliefert. Fraglich wird es immer bleiben, wie Lampe, Steinmeyer u. A. bemerken, ob das Wort, welches nach den ersten beiden Evangelisten Jesus mit so lauter Stimme sprach, dieses Wort gewesen ist, welches Lukas mittheilt: es ist recht gut möglich, dass das letzte Wort bei Johannes, das *τετέλεσται*, auch so kräftig und inbrünstig ausgesprochen wurde, denn beide Worte folgten so unmittelbar auf einander, dass man recht gut sagen kann, der Erlöser sei nach jenem, wie nach diesem gestorben. Die Synoptiker vergessen nicht zu erwähnen, dass der sterbende Heiland eine grosse, ausnehmend starke Stimme entwickelt hat: offenbar ist ihnen diess auffallend gewesen, was auch noch daraus hervorgeht, dass Markus V. 39 beibringt, der Centurio habe sich verwundert, dass Jesus *οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν.* Die, welche schon Stundenlang an dem Kreuze gehangen haben, sind nicht mehr im Stande, laut zu schreien, die Lunge und die Zunge versagen dazu ihren Dienst: ihre Stimme ist schwach und leise geworden, sie können nur noch wimmern und flüstern. Die alten Kirchenväter haben desshalb in dieser *φωνῇ μεγάλῃ* ein Symptom davon gefunden, dass es mit dem Heilande noch nicht bis auf diesen Tiefpunkt der leiblichen Schwäche und Todesnähe gekommen sei und dass, wenn er sofort nach diesem Kraftbeweise verscheidet, sein Versterben nicht nach dem Laufe der Natur, sondern nach seinem Entschlusse, nach seinem freien Willen erfolge. Chrysostomus bemerkt bereits (hom. 88 in Matth.) zu *κράξας, διὰ γὰρ τοῦτο καὶ φωνῇ ἐκραύγασεν, ἵνα δειχθῇ, ὅτι κατ' ἐξουσίαν τὸ πρᾶγμα γίνεται.* Nicht bloss Theophylactus und Euthymius folgen getreulich ihrem Meister, sondern auch Männer wie Athanasius theilen seine Ansicht. Sedulius apostrophirt desshalb den Tod so:

en pessima, non tu
Pervenis ad Christum, sed Christus pervenit ad te,
Cui licuit sine morte mori.

Diesen Gedanken heben besonders Gerhard, Lampe und Stier hervor. *Qui subito afficiuntur supplicio, gladii puta*, sagt der Erstere, *vel alterius generis, illos nihil mirum simul clamare et mori, sed qui lenta morte, qualis erat crucifixio, afficiuntur, illos in mortis limine clamare est plane praeter naturam: moriuntur enim viribus paulatim deficientibus, unde etiam vox paulatim deficit ac magis magisque tenuis redditur. Quod ergo Christus statim, ut altum clamorem edidit, moritur, id ostendit ipsum voluntate spontanea mori, qui enim in ipso mortis limine tantas naturae vires in clamore exercit, is etiam a morte seipsum praeservare potuisset.* Hat man in dieser lauten Stimme den Beleg zu dem Worte in der That anzuerkennen, welches Johannes 10, 18 uns überliefert: *οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν* (scil. *τὴν ψυχήν μου*) *ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω, θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου?* Seltsam wäre es, wenn die Synoptiker dieses Wort bei Johannes durch diese laute Stimme illustrirten und der Evangelist, welcher jenes Wort uns aufbewahrt hat, dieser eklatanten Erfüllung desselben nicht gedächte; erwähnt er ja sonst, dass ein Wort, welches Christus früher geredet habe, später in Erfüllung gegangen sei, vgl. 18, 9!

Seltsamer aber noch wäre es, wenn diese laute Stimme hier anders erklärt werden müsste als Matth. V. 46, cf. Mark. V. 34, mit welcher derselbe durch *πάλιν* sie in Verbindung bringt: hat Jesus, als er dort mit lauter Stimme seinen Angstruf ausstiess, auch bezeugen wollen, dass er freiwillig aus diesem Leben scheide? Erklärt sich dort die gewaltige Stimme nicht ganz natürlich aus der Inbrunst, aus der andringenden, einstürmenden Gewalt des Beters? Der Gekreuzigte erhebt jetzt seine Stimme mit Macht, weil er mit Inbrunst, voll heisser Sehnsucht, aus ganzem Herzen zu seinem Vater betet. Ich kann es nicht billigen, wenn Ausleger die Stimme des Gekreuzigten um desswilen so anschwellen lassen, weil er von den Menschen gehört sein wolle, weil es seine Absicht sei, vor ihnen ein Zeugniss seiner Frömmigkeit niederzulegen. Calvin ist dieser Meinung: er bemerkt zu diesem Worte anfänglich: *quo testatus est, quamvis duriter concussus esset violentis tentationibus, fidem tamen suam minime fuisse concussam, sed suo loco semper invictam stetisse. Nullus enim clarior agi potest triumphus, quam dum intrepide iactat Christus, Deum animae suae (quam omnes perditam putabant) fidum esse custodem. Porro quia apud surdos verba facturus erat, recta se ad Deum contulit et fiduciae suae testimonium deposuit in eius gremio.* Ich kann mir diesen Gedanken nicht aneignen: Christus spricht mit Gott, seinem Vater, und da ist es nicht recht, wenn man bei diesem Gespräch seines Herzens mit Gott ihn nach den Menschen hin schielen lässt. Calvin weiss aber noch einen andern Grund, warum Jesus seine Stimme so laut erhebt: er befindet sich nach ihm in der grössten Noth, ringsum die wüthenden Feinde, mit lautem Geschrei ruft da der Geängstete und zu Tode Gehetzte seinen Vater zu Hülfe. Er fährt gleich fort: *voluit quidem ab hominibus exaudiri quod dicebat, sed quamvis nihil apud homines proficeret, unico Deo teste contentus fuit. Et certe nulla magis seria est vel firma approbatio, quam ubi pius homo, dum undique se impeti videt, ut nihil in hominibus reperiat solatii, spreta totius mundi insania, dolores suos et curas in Dei sinum exonerat et in spe promissionum requiescit. Tametsi autem hanc precandi formam sumpsisse videtur ex Psalm. 31, 9, mihi tamen dubium non est, quin eam pro temporis circumstantia ad praesentem usum suum aptaverit, acsi dixisset: video equidem, pater, omnium vocibus me destinari ad interitum et animam meam quodammodo huc et illuc raptari: interea secundum carnem nihil in te auxilii sentio; non tamen id obstabit, quominus spiritum meum in manus tuas deponam et secure recumbam in abscondita bonitatis tuae custodia. Notandum tamen est, Davidem eo, quem citavi, loco non tantum hoc rogasse, ut anima sua, Dei manu excepta, post mortem salva et superstes maneret, sed vitam suam commendasse domino, ut eius tutela protectus, tam vivens quam moriens feliciter ageret. Videbat se multis mortibus assiduo obsideri: nihil ergo restabat, nisi ut se inexpugnabili Dei praesidio committeret. Porro ubi Deum statuit animae suae custodem, tutam esse ab omni periculo gloriatur: et simul ad obeundam mortem, ubi ita visum fuerit Deo, secure se comparat, quia dominus ipse in morte quoque suorum animas custodit. Nunc quia illud prius Christo ablatum erat, ut animam suam in caduco terrenae vitae statu patri tuendam committeret, alacriter ad mortem pergens, extra mundum servare cupit.* Man kann sich hier sehr deutlich überzeugen, dass der Schlüssel, welchen Hengstenberg und v. Hofmann vielfach anwenden, um ein neutestamentliches Wort zu erschliessen, ein total falscher ist. Calvin schildert die Situation, aus welcher

heraus David betet: *εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου*, wie die 70 übersetzt, ganz richtig. Der Sänger befindet sich in grosser Drangsal und weiss sich keinen Rath und keine Hülfe: in seiner Todesangst fleht er zu dem Gott, auf den er traut und von dem er gewiss ist, dass er ihn nimmermehr werde zu Schanden werden lassen. Schreit Christus hier aus einer ähnlichen Nothlage zu seinem Gott und Vater: will er, dass derselbe ihn errette aus den Händen seiner Widersacher? Hat der Löwe aus Juda noch nicht überwunden? Bengel greift dieses Mal so fehl, als nur möglich, wenn er anmerkt: *hoc momento pretiosissimo sane, expiatio facta est.* Wie ist das möglich? *Τετέλεσται*, so hat Christus schon gesprochen: man bedenke in der Form des Perfektes, der vollendeten Thatsache! Und jetzt soll die Versöhnung erst geschehen sein! Hat der Herr sich überstürzt? Kann er, was noch nicht vollendet ist, als vollendet verkünden und triumphiren, ehe das Versöhnungswerk vollbracht ist? Keine *Prolepsis* lässt Jesus sich zu Schulden kommen, wenn er *τετέλεσται* ruft: keinen gellenden Nothschrei stösst er hinterher noch aus, wenn er mit grosser Stimme ruft: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*! Ruhig, sanft, in seligem Frieden scheidet Christus aus dieser Welt. Er hat die Bitterkeit des Todes mit dem Worte: Eli, Eli, lama! überwunden: nicht der zu Tode gehetzte Erlöser, sondern der Ueberwinder aller seiner Feinde, auch des letzten Feindes, thut jetzt zum letzten Worte seinen Mund auf.

Länger als die beiden vorhergehenden Worte ist dieses: jene bestanden nur aus einem einzigen Worte, dieses aber bildet einen ganzen, abgerundeten Satz. Mit einer Anrede beginnt es, dieselbe ist mit der Anrede bei dem ersten Worte gleichlautend: wir sehen, der heilige Kreis der sieben Worte gelangt jetzt zu seinem Abschlusse. Das Ende kehrt zu dem Anfange zurück: der wundervolle Ring, den keine Kritik zerbrechen soll, ist nun vollendet. Man würde Steinmeyer gründlich missverstehen, wenn man seinen Protest gegen die Bemerkung, dass das siebente Wort nach dem mehr kalten und fremden Eli, Eli das gewohnte *πάτερ* wieder aufnehme, dahin deuten wollte, dass er es bedeutungslos finde, dass es jetzt nicht mehr heisst: *θεός μου, θεός μου*, sondern *πάτερ*. Er will nur betonen, dass nicht erst jetzt Christus in Gott wieder seinen Vater schaut, sondern schon, als er das Vollendungswort redete, sich des Angesichtes seines Gottes und Vaters wieder erfreute. Gewiss tritt dem Sterbenden damit, dass nun Alles vollendet ist, auch voll und warm wieder in das Bewusstsein, dass der Gott, welcher ihm vor Kurzem so fremd und kalt gegenüberstand, ihm wieder äusserlich und innerlich nahe und freundlich ist. Der Jubelruf: *τετέλεσται* wäre ihm in der verschmachteten Kehle stecken geblieben, wenn Gott nicht wieder eine andere Stellung zu ihm eingenommen hätte. Wie kann sein *τετέλεσται* Wahrheit sein, wenn er mit seinem Vater noch nicht zum Ziele gelangt ist: wenn das Verhältniss mit seinem Gott und Vater, welches zeitweilig getrübt worden war, weil er für uns zur Sünde gemacht war, nicht wieder völlig hergestellt ist? Und wie kann umgekehrt der Vater sich dem Sohne noch verhüllen, wie ist es möglich, dass nicht der volle Sonnenglanz der unausdenkbaren Liebe des Vaters dem Sohne in's Auge und in's Herz hineindringt, der, um des Vaters Rathschluss zu vollenden, am Kreuze stirbt? Dieses *τετέλεσται* gibt dem Heilande Recht und Macht, in Gott den Vater wieder zu erkennen und ihm seinen Geist zu übergeben. Gut sagt desshalb Lampe: *hoc videtur verbis Lucae praemissum*

fuisse. Continebat verum in se fundamentum iuris et parrhesiae Christi ad commendandum spiritum suum in manus patris. Nec enim pater talem a sinu suo arcere poterat, qui tam plene patris voluntatem impleverat. Diese Anrede Gottes mit πάτερ ist nicht aus dem Psalme genommen: kommt es ja nirgends in dem Alten Testamente vor, dass ein Frommer in dem Gebete wie ein liebes Kind vor Gott als seinen lieben Vater hintritt und ihn vertrauensvoll mit dem süssen Vaternamen anspricht. Allein aus der Fülle der Gnade um Gnade schöpfen wir dieses herrliche Vorrecht. In dem Psalme redet der verfolgte Gottesfürchtige den, zu welchem er aufschreit, als Jehova, den Gott der Wahrheit an. Die Bitte Jesu unterscheidet sich auch von der Bitte des Psalmisten, erstens dadurch, dass in der Grundstelle, wie schon die 70 mit παραθήσομαι angibt, welches der *textus receptus* ohne Weiteres angenommen hat, das Zeitwort in dem Futurum, hier aber in dem Erfüllungsworte in dem Präsens steht; und sodann dadurch, dass der Psalmist seinen heiligen Entschluss, Gott seinen Geist zu übergeben, mit den Worten motivirt: „denn du hast mich erlöst." Christus kann sich diese Worte nicht aneignen, woraus klar hervorgeht, dass jener Psalm durchaus keine direkte Weissagung auf ihn enthält. Was der Psalmist thun will, das thut jetzt der sterbende Heiland: selbst die Ausleger, welche mit Gerhard die gewöhnliche Lesart beibehalten, fassen παραθήσομαι präsentisch, indem sie von einer *enallage temporum* reden. In diesem Augenblicke, mit diesen Worten thut der Herr, was jener erst zu thun vorhat. Was hat er vor? Gut sagt Delitzsch: „in Jehova's, eines solchen Gottes, Hand befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwahr- oder Traugut (פִּקָּדוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wohl aufgehoben und aller Gefahr, aller Noth enthoben. Es heisst nicht נַפְשִׁי, wie es auch heissen könnte, נֶפֶשׁ ist, wie der vollständige Name נֶפֶשׁ חַיָּה zeigt, das Lebensprinzip im Menschen als bedingtes und רוּחַ, wie der vollständige Name רוּחַ חַיִּים zeigt, als bedingendes; jenes Gebetswort erfasst das Leben bei seiner unmittelbar in Gott originirenden und in dem Gläubigen auch aus Gott und in Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jesaj. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht, Luk. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses unter Wirkung des heiligen Geistes aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das Alte Testament erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie überschwänglicher ist hier das Gegenbild, als das Vorbild! David befiehlt seinen Lebensgeist Gotte, um nicht zu sterben, der andere David, um sterbend nicht zu sterben, sondern sein in Gottes Hand geborgenes, geistleibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wieder zu empfangen. Mit demselben Gebetsworte haben sich nicht vor dem Tode, sondern mitten in dem Tode Polycarpus, Bernhardus, Huss, Luther, Melanthon und andere Gläubige sicher gestellt. *Beati* — sagt Luther — *qui moriuntur non modo pro Domino ut martyres, non modo in Domino ut omnes credentes, sed et cum Domino ut hoc dicto exspirantes: in manus tuas commendo spiritum meum.*"

Von seinem πνεῦμα redet Christus: wir haben unter diesem πνεῦμα auf keinen Fall seine göttliche Natur, sondern den gottmenschlichen Geist zu verstehen, welcher in dem Leibe wohnt und jetzt dem Tode anheimfällt.

Wir dürfen aber auch nicht von diesem *πνεῦμα* die *ψυχή* Christi scheiden, wie es z. B. Olshausen thut, welcher den Leib des Erlösers in das Grab, die Seele aber in den Hades und den Geist zu Gott kommen lässt. Die heilige Schrift weiss nichts davon, dass nur die *ψυχή* des Sohnes Gottes hinabgestiegen ist zu den Todten, die betreffende Stelle des ersten Petrusbriefes lehrt im Gegentheile, dass der nach dem Fleische Getödtete, aber nach dem Geiste Lebendiggemachte in diesem (*ἐν ᾧ*) zu den Geistern in dem Gefängniss gegangen sei (3, 18 f.). Von einer psychischen Höllenfahrt Christi ist keine Rede, kann auch nie die Rede sein. Es gilt das Wort: *τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*, 2 Kor. 3, 6, auch hier. Leben kann nicht von der *ψυχή* Christi über die Todten ausgehen, das Lebensprinzip ist in ihm nur der Geist, wie 1 Kor. 15, 45 bezeugt wird: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*. Gott ist ja auch nur, weil er *τὸ πνεῦμα* (Joh. 4, 24), das Leben in Person. Ausserdem kann, nach meinem Dafürhalten wenigstens, die *ψυχή* Christi nie für sich allein dieses oder jenes thun. Bei dem gewöhnlichen Menschen ist eine Scheidung, ein Auseinandersein von Geist und Seele möglich, weil durch die Sünde die ursprüngliche, von Gott gestiftete Ehe zwischen beiden gestört worden ist, und in dem natürlichen Menschen die *ψυχή* das *πνεῦμα*, den Gottesfunken in des Menschen Brust dämpfen und ersticken will: bei Jesus besteht zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* das normale Verhältniss, seine *ψυχή* lehnt sich nie gegen das monarchische Regiment des *πνεῦμα* in ihm auf, sondern ordnet sich ihm als demüthige Magd stets freudig unter. Die *ψυχή* ist, wie Delitzsch vorher ganz richtig ausgeführt hat, das bedingte, das receptive, das sensitive, das passive Lebensprinzip, wohingegen das *πνεῦμα* das bedingende, das spontane, das aktive, das persönliche Lebensprinzip ist. Dieses *πνεῦμα* scheidet jetzt im Tode aus dem Leibe, der in das Grab kommt, Jesus will es, so zu sagen, an einem sicheren Orte bergen und spricht desshalb: *παρατίθεμαι εἰς χεῖράς σου*. Was sagt dieses *παρατίθεμαι* aus? Aeltere Ausleger haben daran gezweifelt, ob so geredet werden könne, und daher ist schon in den Codex Cantabrigiensis die Lesart *παρατίθημι* hineingedrungen. Als Medialform aber ist *παρατίθεμαι*, welches so überwiegend bezeugt ist, ganz an dem Platze. In dem klassischen Griechisch erscheint dieselbe mit den Bedeutungen: etwas vor sich setzen, etwas daransetzen, etwas für sich bei Seite legen: wir können aber nur die letzte hier gebrauchen. *Παρατίθημι* kommt in dem Neuen Testamente mehrfach in diesem Sinne von *deponere*, *committere*, *tradere* vor, so bei Luk. 12, 48: *καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν*, und Act. 14, 23: *παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν* und 20, 32: *καὶ ταννν παρατίθεμαι ὑμᾶς, ἀδελφοί, τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*. 2 Tim. 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις*. 1 Tim. 1, 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν παρατίθεμαί σοι*. Hiermit trifft *παρακαταθήκη* in dem Sinne von *depositum*, Beilage, Unterpfand 2 Tim. 1, 14 zusammen. Die Stelle 1 Tim. 1, 18 deckt sich ganz genau mit unserer. Es könnte hier wohl lauten: *εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου*, dort erwarteten wir auch: *ταύτην τὴν ἐντολὴν παρατίθημί σοι*: allein statt des Aktivums steht beide Male das Medium und zwar, weil ganz bestimmt hervorgehoben werden soll, dass Derjenige, welcher dem Andern etwas übergibt, es ihm nicht übergibt, dass er damit verfahre nach Belieben, sondern es ihm nur anvertraut, um es einst wieder von seinen Händen zu fordern, oder ihn über sein Haushalten

mit dem Anvertrauten seiner Zeit zur Rechenschaft zu ziehen. Was will Jesus nun aber mit diesem *παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* aussagen? Mit Recht weist v. Hofmann die ab, welche mit Meyer hier weiter nichts ausgesagt finden, als: ich stelle dir zur Verfügung, ich behändige dir, dass du damit machen kannst, was dir beliebt. Nun und nimmermehr ist *παρατίθημι* gleich *διατίθημι*. Auch die Vulgata trifft mit ihrem *commendo*, welches Luther mit befehlen verdeutscht und welches Neuere gar mit Anempfehlen umschreiben, nicht das *punctum saliens:* auch de Wette verfehlt sich mit seiner Deutung, dass der Geist zur Aufnahme übergeben werden solle. Wir bleiben am Besten bei dem Bilde stehen, welches dem Psalmisten schon vorschwebt, wie Delitzsch das ausgeführt hat. In Gottes, seines Vaters, Verwahr übergibt der sterbende Erlöser, wie er es gethan hat, wenn er einschlafen wollte und merkte, dass das Bewusstsein ihm entschwand, so jetzt, da die Stunde seines Todes geschlagen hat und er es inne wird, wie sich ein Schleier über seine Augen breitet und ihm die Dinge nicht mehr recht zu erkennen gestattet, und wie die Klarheit des Wissens um sich selber, sowie die Macht über sich selbst ihm mehr und mehr verloren geht, seinen unsterblichen Geist. Wenn wir die Situation des Psalmes für massgebend zu erachten hätten, so würden wir mit Kühnöl paraphrasiren: *tuae tutelae commendo animum meum:* allein wir sind dazu nicht berechtigt und erkennen in dem Beter nicht Einen, der seinen Geist retten will aus den Händen seiner Widersacher, sondern Einen, der überwunden hat. Es empfiehlt sich daher, den Gedanken festzuhalten, welchen Gerhard schon begründet. *Verbum παραθῆναι*, sagt er, *usurpatur a LXX interpretibus. Verbum hebraeum* פָּקַד *itidem significat deposuit, commendavit, ad servandum et custodiendum alicui aliquid tradidit. Levit. 6, 2 depositum fidei proximo concreditum vocatur* פִּקָּדוֹן, *ubi LXX habent παραθήκη. Eodem modo usurpant Graeci vocem παραθῆναι Tob. 4, 1 et 20 de pecunia depositi loco concredita. Proverb. 23, 1 παρατιθέμενα dicuntur, quae sub fide silentii alteri sunt concredita. Usurpatur etiam verbum* פָּקַד *pro thesauri repositione Gen. 41, 36: erit cibus* לְפִקָּדוֹן *in repositum sive in thesaurum. Giezi talenta a Naamane accepta παρέθετο reposuit in domo, thesauri instar abscondidit. 2 Reg. 5, 24.* Mit Gerhard gehen Grotius, Bynaeus, Bengel, Meyer, Godet, Steinmeyer, Hengstenberg, Stier u. A. mehr. Seinen Geist übergibt der Sterbende in die Hände seines Vaters. Diese Hände, aus welchen Niemand etwas reissen kann, weil sie die Hände des allmächtigen Gottes sind, und welche nichts verlieren können, weil sie die Hände des treuen Gottes sind, sollen seinen Geist in Verwahr nehmen, als ein ihnen anvertrautes Gut bewahren. Dieses Wort sagt mehr aus als dasjenige, welches man aus dem Prediger Salomos vielfach hier anführt (12, 7): *καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν, ὃς ἔδωκεν αὐτό.* In dieser alttestamentlichen Stelle wird die persönliche Fortdauer des Geistes nach dem Tode durchaus nicht mit klaren Worten bezeugt. Wie der Leib in dem Schosse der Erde nicht eine selbstständige Existenz behauptet, sondern zur Erde wird, von der er genommen war, sich in sie auflöst, vollständig wieder mit ihr eins wird, so könnte es ja auch möglich sein, dass der Geist zu dem Gotte, der ihn dem Menschen erst einhauchte, zurückgekehrt, so in Gott aufginge, wie der Athem des Menschen in der Luft, die ihn umgibt. Eine persönliche Fortdauer des Geistes setzt aber dieses Wort Christi ausser allen Zweifel. Als der persönliche Logos war er nicht *ἐν τῷ*

θεῷ, sondern *πρὸς τὸν θεόν*, Joh. 1, 1, oder *παρὰ τῷ πατρί*, Joh. 17, 5: da er aus diesem Leiden scheidet, ist es nicht sein Gedanke, von der Gottheit absorbirt zu werden, sondern bei und neben Gott dem Vater, ungefährdet in seiner persönlichen Existenz, fortzubestehen. Der, welchem man ein Gut anvertraut, hat nicht freies Verfügungsrecht über dasselbe: er handelt gewissenlos, wenn er das Anvertraute zu seinem eigenen Nutzen verwendet. Ambrosius betont diess mit Recht: *bene commendatur spiritus, qui servatur, quod enim commendatur, utique non amittitur. Bonum ergo pignus est spiritus, bonum depositum.* Aber wir werden noch weiter gehen dürfen. Was Einer bei dem Andern deponirt, das übergibt er ihm nur auf eine gewisse Zeit: ist diese vorüber, so nimmt er das *Depositum* wieder in seine eigenen Hände. Theophylactus erinnert schon daran und Gerhard weist mit Recht diesen Gedanken nicht ab: *ideo ostendit, quod brevi, tertio scilicet post mortem die, a patre coelesti repetiturus sit spiritum suum, quippe quem depositi instar in manus eius ad tempus duntaxat reponat.*

Nachdem Jesus dieses letzte Wort, welches der Welt verkündet, dass er wieder zu seinem Vater geht, von dem er gekommen war in diese Welt, mit voller Kraft laut gesprochen, ja gerufen hatte, verschied er sofort. Die vier Evangelisten erzählen diess in verschiedener Weise. Matthäus sagt: *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα*, Markus und Lukas: *ἐξέπνευσε*, Johannes: *κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα.* Für's Erste neigte der Erlöser sein Haupt: er hatte bis dahin also mit aufgerecktem Haupte an dem Kreuze gehangen, jetzt vermochte er nicht mehr, es aufrecht zu erhalten, er liess es sinken, wie die Sterbenden es meist thun, (Ovidius singt ganz richtig Metam. 10, 194 ff.:

Sic vultus moriens iacet, et defecta vigore
Ipsa sibi est oneri cervix, humeroque recumbit,

wozu Virgilius Aen. 11, 829 ff. zu vergleichen ist:

lentaque colla
Et captum leto posuit caput, arma relinquens
Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras),

schwerlich nach einer Seite, etwa nach der Seite hin, da der begnadigte Schächer sich befand, sondern auf die Brust hernieder, wie Luk. 24, 5 von den Weibern berichtet, dass sie ihr *πρόςωπον* nach der Erde zu geneigt hätten. Sinnig sagt Origenes *(com. ser. 138): sicut Jesus, qui inclinavit caput et quasi supra patris gremium illud repausans exiit, qui poterat illud in sinu suo fovere et confortare.* Der von dem langen Leidens- und Todeskampfe ermattete Christus neigt sein Haupt, um zu ruhen, und immer langsamer athmet er, bis dass endlich der Athem ganz stille steht: diess wollen Markus und Lukas mit ihrem *ἐξέπνευσε* uns vor die Augen malen. In gleichem Sinne gebraucht der Lateiner das Zeitwort *exspirare*, cf. Virgilius, Aen. 10, 731 (*tundit humum exspirans*), Horatius, ep. 5, 91 *(quin ubi perire iussus exspiravero)*, und in dem klassischen Griechisch kommt *ἐκπνεῖν*, mit einem Nomen und ohne, eben so vor: cf. Euripides, Electra 1224: *ματρὸς ἐκπνεοίσας*, Orest. 486: *ἐπεὶ γὰρ ἐξέπνευσεν Ἀγαμέμνων βίον*, und 1156: *ἐγὼ δὲ πάντως ἐκπνέων ψυχὴν ἐμήν.* Während dieses *ἐκπνεῖν* gab Jesus seinen Geist auf, *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα*, wie Matthäus sich ausdrückt. Diese Phrase *ἀφιέναι τὸ πνεῦμα* ist den profanen Schriftstellern eben so als der 70 bekannt, doch ist *ἀφιέναι τὴν ψυχήν* viel gebräuchlicher. Gen. 35, 18

heisst es: *ἐν τῷ ἀφιέναι αὐτὴν τὴν ψυχήν* — Sirac. 38, 23 lesen wir: *ἐν ἐξόδῳ πνεύματος αὐτοῦ* und Sap. 16, 14: *ἐξελθὸν τὸ πνεῦμα* — Josephus ant. 1, 12, 3: *τὴν ψυχὴν ἀφῇ*. 5, 2, 8: *τὴν ψυχὴν ἀφίησιν*. 7, 13, 3: *τὴν ψυχὴν ἀφιέντων*. Demosthenes in Polycl. 714: *ἐκείνη, ἰδοῦσά με καὶ προςειποῦσα, τὴν ψυχὴν ἀφῆκεν*. Euripides, Hecub. 566 heisst es endlich ein Mal: *ἐπεὶ δ' ἀφῆκε πνεῦμα θανασίμῳ σφαγῇ*. In sämmtlichen Stellen, welche Kypke 1, 140 aus den griechischen Autoren zusammengetragen hat, steht bei *ἀφιέναι* nicht *τὸ πνεῦμα*, sondern ohne Ausnahme *τὴν ψυχήν*, was gewiss nicht ohne Bedeutung ist. Seinen Geist entliess Christus, es passt dieses *ἀφῆκε* vortrefflich zu dem letzten Worte: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*, denn es besagt ja ganz unverkennbar, dass er den Geist aus seiner Gewalt, so zu sagen, aus seiner Hand freigibt. Die Ausleger haben desshalb mit Unrecht nur in dem johanneischen *παρέδωκε τὸ πνεῦμα* eine Anspielung an jenes Wort angenommen. Diese Umschreibung für sterben ist bei den Alten auch nicht üblich: Velleius Paterculus schreibt 2, 123, 3 allerdings von dem sterbenden Kaiser Augustus: *animam coelestem coelo reddidit*, und Justinus 39, 4 von der Königin Cleopatra: *interficitur spiritumque, non fato, sed paricidio dedit,* allein dieses *παρέδωκε τὸ πνεῦμα* ist etwas anderes, als das einfache *dare* und jenes verstärkte *reddere*, es drückt das Uebergeben des eigenen Geistes in die Hände Gottes aus. Grotius meint, diese Redeweise sei aus dem Alten Testament entlehnt: *pia est locutio apud Hebraeos illos, qui iudicium post hanc vitam credebant, recepta, qua qui moritur, dicitur spiritum tradere, Deo scilicet eius auctori, ut is de eo statuat. Vide Eccl. 12, 7.* Kühnöl ist damit einverstanden: wir aber nicht. In dem ganzen Alten Testamente treffen wir nirgends eine verwandte Umschreibung des Todes an und in jener Predigerstelle ist von einem Uebergeben des Geistes und gar, dass Gott über ihn Bestimmung treffe und Gericht halte, ganz und gar nicht die Rede. Die Phrase ist neutestamentlich und hat in dem letzten Worte Christi ihre Lebenswurzel. Es ist mit Recht von Bengel und Steinmeyer darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich die Evangelisten nicht eines solchen indifferenten Wortes wie *ἀποθνήσκειν* hier bedienen, sondern in dem Ausdrucke wählerisch sind. Sie wollen offenbar nicht bloss das Faktum des Ablebens Jesu berichten, sondern auch etwas über die Art und Weise seines Sterbens mittheilen. Origenes hat das bereits erkannt; com. ser. 138 bemerkt er: *et mori quidem omnium hominum est, etiam malorum, quoniam omnium hominum animae separantur a corpore, etiam iniquorum, qui dicere non possunt, quae dixit Christus exiens de corpore suo. Magnam autem vocem clamare et sic emittere spiritum, quod est in manus Domini commendare spiritum et sic dimittere spiritum: aut inclinare caput et tradere spiritum non est, nisi tantum sanctorum, qui bonis operibus Deum sibi praeparaverunt, sicut et Christus, ut possint exeuntes de mundo fiducialiter in manus Dei commendare vel tradere spiritum suum.*

Dass Christus wirklich an dem Kreuze gestorben ist, bedarf jetzt nicht mehr nachgewiesen zu werden, denn die Ansicht, dass er nur scheintodt gewesen sei, welche von dem berüchtigten Dr. Bahrdt und dem bekannten Dr. Paulus ganz entschieden, von Baumgarten-Crusius aber nur schüchtern vertreten wurde, ist jetzt vollständig abgethan. Heut zu Tage glaubt man allgemein an den Tod, dafür aber nicht an die Auferstehung Jesu Christi. Auffallend ist es aber, dass der Tod sobald und unmittelbar, nachdem der

Heiland mit seiner grossen Stimme einen Beweis seiner Lebensfähigkeit, seiner ungestörten Lebenskraft abgegeben hatte, erfolgte. Ein besonderer Umstand, behaupten Viele, sei eingetreten und habe ihn so ausserordentlich beschleunigt. In England ward zuerst die Meinung vertheidigt, dass ein Herzbruch stattgefunden habe. Die Seele Jesu habe so furchtbar Schweres in diesen Stunden auszustehen gehabt, dass sie diesem Jammer und Herzeleid erlegen sei. Am gebrochenen Herzen in doppeltem Sinne starb nach dem Arzte Stroud *(treatise on the physical cause of the death of Christ, London 1847)* und nach dem Theologen Hanna *(the last day of our Lords passion, London 1861)* der Herr. Friedlieb, Sepp, Ewald haben in Deutschland dafür Propaganda gemacht. Man begründet diese Ansicht nicht ungeschickt damit, dass das laute Rufen so kurz vor dem Sterben bei dieser Annahme kein Bedenken verursache, denn der Herzbruch erfolge plötzlich; dass das Herausströmen des Blutes und Wassers aus der geöffneten Seite Christi dann gar keine Schwierigkeiten mehr bereite, denn diess sei in diesem Falle eine ganz naturgemässe Erscheinung; dass die Liebe, das Herz des Heilandes sich in ganzer Grösse zeige, wenn nicht das Uebermass äusserer Schmerzen, sondern die furchtbare Wucht inneren Jammers ihn tödte. Allein ein Herzbruch wird nicht angenommen werden dürfen, denn nach dem Gutachten medizinischer Autoritäten kann kein Herzeleid in jüngeren Jahren denselben verursachen, falls das Herz sonst normal und gesund ist. Wenn wir uns auch zu Hases Ueberzeugung bekennen, dass Jesus nämlich eine zarter organisirte Natur besessen habe, als die Menschenkinder für gewöhnlich, so ist doch zwischen zarter Natur und einem krankhaften Organismus ein grosser Unterschied: und das können wir ja nicht sagen, dass der Heiland, als er starb, sich schon in vorgerückterem Alter befunden habe. Das laute Rufen, wie das Herausfliessen von Blut und Wasser kann uns nicht bestimmen, etwas für statthaft zu erklären, was an sich nicht möglich ist: und auch der Umstand, dass ein solcher Tod in Folge von Seelenschmerz die Liebe des Erlösers recht in's Licht stelle, kann uns keinen Augenblick irre machen, denn die heilige Schrift lehrt nicht bloss, dass der Versöhner der Welt am Kreuze gestorben sei, sondern auch, dass er den Kreuzestod erlitten habe, d. h. dass das Kreuz, die Kreuzigung ihn aus dem Lande der Lebendigen gerissen habe. Renan, Caspari, Keim u. A. denken an Blutergüsse: Renan lässt ein Gefäss in dem Herzen springen, Caspari die Herz- oder eine Schlagader brechen, Keim eine Herzlähmung, oder einen plötzlichen Riss der Blutgefässwände des Herzens oder des Hauptes eintreten. Die Evangelisten deuten aber auf nichts dergleichen hin: sie nahmen also ganz offenbar nicht ein ausserordentliches Ereigniss zu Hülfe, um den schnellen Tod Christi zu erklären, sondern waren der Ueberzeugung, dass die psychische und somatische Erschöpfung, welche ja bei Allem, was Christus durchgemacht hat, kein Wunder ist, schon vollkommen ausreiche. So Lampe, Langen, Meyer, Hase.

30. Die Zeichen.

Matth. 27, 51—54.

Und siehe da, der Vorhang in dem Tempel zerriss in zwei Stücke von oben an bis unten aus (52) und die Erde erbebte und die Felsen zerrissen, und die Gräber thaten sich auf und standen auf viel Leiber der Heiligen, die da schliefen (53) und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen. (54) Der Hauptmann aber und die mit ihm Jesum bewahrten, da sie sahen das Erdbeben und was da geschah, erschraken sie sehr und sprachen: wahrlich, Gottes Sohn ist dieser gewesen!

Mark. 15, 38—39.

Und der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke von oben an bis unten aus. (39) Der Hauptmann aber, der dabei stand ihm gegenüber, und sah, dass er mit solchem Geschrei verschied, sprach: wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!

Luk. 23, 45, 47, 48.

Und der Vorhang des Tempels zerriss mitten entzwei. (47) Da aber der Hauptmann sah, was da geschah, pries er Gott und sprach: führwahr, dieser Mensch ist fromm gewesen! (48) Und alles Volk, das dabei war und zusah, da sie sahen, was da geschah, schlugen sich an die Brust und wandten wieder um.

Joh. 19, 31—37.

„Christus ist nun gestorben," schreibt Luther, „und lässt seinen Vater walten, darum hebt sich ein neu Spiel an und werden alle Prophezeiungen wahr. »Seine Ruhe wird herrlich sein,« Jesaj. 11, 10. Wenn seines Lebens nimmer ist, so soll sein Reich erst angehen. Es lässt sich ansehen, als haben Juden und Heiden, Sünde, Teufel, Tod und Hölle den Christum überwunden. Aber weil geschrieben steht: »herrsche!« so muss Christus auf, um seines Titels und Reimes willen. Am Kreuze ist Ruhe und Sabbath, weil er aber und der heilige Geist stille schweigt, muss Gott reden und wirken, auf dass seine Ruhe herrlich sei. Wenn ein König stirbt, so trachtet man nach einem neuen: aber Christus hebt allererst an, wenn er todt ist und besitzt gewaltig sein Reich. Daher kommt es, dass Gott, der ihn eine Zeit lang hat in der Noth gelassen, so grosse Werke übt. — Es ist aber ein Zeichen gewesen, davon der Prophet gesagt: ich will Zeichen geben am Himmel und auf Erden. Joel 3, 3." Diese Zeichen sind von der allerhöchsten Bedeutung: sie sind durchsichtige Symbole. Gott, der Herr, offenbart durch diese Zeichensprache die Wirkungen des Todes Jesu Christi. Sehr gut sagt Lange (2, 1596): „der Tod Jesu äusserte seine Wirkung aber auch noch in andern Zeichen; in Vorgängen, welche zwar an sich dunkler, räthselhafter Art waren, aber in Verbindung mit dem Hauptereigniss zu den sprechendsten Symbolen wurden. Der Evangelist Matthäus hat die Erinnerung an diese Züge gesammelt und zusammengefasst in Worte, welche in der That den Klang eines Hymnus haben, ohne gleichwohl damit den geschichtlichen Charakter zu verlieren. Denn hier nahm die Geschichte

selber den Charakter eines Hymnus an.“ Wir können nicht sagen, dass Lange hier etwas zu überschwänglich rede. Männer wie Schleiermacher und Meyer erkennen den gehobenen Ausdruck, den erhabenen Styl bei dem ersten Evangelisten an: der Erstere spricht von poetisirender Darstellung, der Andere merkt an: „die Darstellung ist einfach feierlich, wie auch aus dem vielmaligen *καί* fühlbar wird.“

Καὶ ἰδού, so hebt Matthäus seinen Bericht an. Er spannt nicht bloss die Erwartung, indem er eine ganz besondere Aufmerksamkeit fordert, sondern deutet, wie Olshausen ganz richtig sieht, darauf hin, dass diese Zeichen nicht lange auf sich warten liessen, sondern sofort, in demselben Momente also, in welchem Jesus seinen Geist aufgab, erfolgten. Matthäus sagt: *τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἄνωθεν ἕως κάτω*: hiermit stimmen Markus und Lukas und zwar so, dass Markus diese Worte, mit *καί* statt *καὶ ἰδού* angeführt, einfach wiederholt, Lukas hingegen mit einigen mehr oder weniger wichtigen Abweichungen: er schreibt nämlich: *ἐσχίσθη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον* und stellt diese Notiz zwischen die Verfinsterung der Sonne und das letzte Wort des sterbenden Erlösers. Bengel weiss von solchen Harmonisten, welche die Differenz hinsichtlich der Zeit so zu beseitigen unternehmen, dass jener Riss während der dreistündigen Finsterniss nur seinen Anfang genommen, aber erst nach dem Tode Christi bis zu seinem Ende gediehen sein soll. Sie suchten für ihre Annahme das *εἰς μέσον* bei Lukas auszubeuten, dieses soll von jenem *εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω* des Matthäus und Markus sich wesentlich unterscheiden. Ich kann das nicht glauben. Soll Lukas wirklich nur sagen wollen, dass mitten in dem Vorhange ein kleiner Riss entstanden sei, oder dass der herunterhängende Vorhang nicht von oben nach unten, also der Länge durch, sondern von rechts nach links oder umgekehrt, d. h. die Quere durch, gerissen sei? Soll jener Riss in der Mitte, wenn wir den ersten Fall setzen, eine so lange Zeit gebraucht haben, um nach oben und unten zu Ende zu kommen? Ist die Voraussetzung, dass Lukas den Riss mit der Finsterniss zeitlich zusammenfallen lasse, richtig? Das bezweifle ich. Er verbindet die Sätze *ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος* und *ἐσχίσθη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον* nur ganz einfach durch *καί* mit einander, wie er von diesem Satze wieder mit *καί* zu dem letzten Worte Christi überleitet, an welches er die Nachricht anhängt: *καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐξέπνευσε.* Hier werden, nachdem das Zerreissen des Vorhangs erwähnt ist, nicht simultane, sondern successive Ereignisse uns berichtet, wir haben also ganz entschieden den Kontext auf unserer Seite, wenn wir das *καί* zwischen der Finsterniss und dem Risse nicht von der Gleichzeitigkeit, sondern von der Zeitfolge verstehen. Nachdem die Finsterniss vorüber war, erfolgte Alles Schlag auf Schlag: der Löwe aus Juda hatte überwunden, nun war Alles vollendet, eine Verzögerung seines Endes hatte keinen Zweck mehr, wäre nur eine ganz unvernünftige, weil überflüssige, Grausamkeit gewesen. Lukas gestattet es uns also, was Bengel schon gesehen hat, das Zerreissen jenes Vorhangs in die unmittelbare Nähe des Todes Christi zu rücken: in einem und demselben Augenblicke fand Beides statt, der Tod des Versöhners und dieses Zeichen in dem Tempel. Es konnte dasselbe desshalb ebenso gut vor, als auch nach geordnet werden: Lukas zog die Vorordnung vor, weil er, wie wir uns schon mehrfach überzeugt haben, die sachliche Ordnung liebt. Da die Finsterniss vor dem Tode Jesu eintrat, so verknüpfte er mit ihr das andere Zei-

chen, das in der Natur geschah und hob sich die Zeichen in der Menschenwelt für später auf. Matthäus erzählt chronologisch und bringt desshalb alle Zeichen, die sich auf den Tod Christi beziehen, zuletzt.

Alle drei Synoptiker erzählen einmüthig, dass *τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ* in der Todesstunde Jesu Christi zerrissen sei. Es fragt sich, was wir unter diesem *καταπέτασμα* uns zu denken haben, denn in dem Tempel gab es nicht einen Vorhang, sondern ihrer zwei: einen nämlich, welcher das Heiligthum, das Tempelgebäude von dem Vorhofe, und einen zweiten, welcher das Allerheiligste von dem Heiligthume schied. Wir nennen jenen ersten Vorhang den äusseren und diesen zweiten den inneren. Den äusseren nehmen hier an Hieronymus, welcher zu Matthäus und in dem bekannten Briefe an die Hedibia sich dahin erklärt: *mihi videtur in passione domini illud velum fuisse conscissum, quod in tabernaculis et in templo foris positum fuerat et appellabatur exterius,* Calmet und neuerdings wieder Hug. Auch Origenes scheint diese Ansicht getheilt zu haben, sie passte ihm zu seinen allegorischen Tendenzen. Er schreibt *com. ser. 138: in passione domini salvatoris velum, quod erat a foris, conscissum est a summo usque deorsum.* Alle anderen Ausleger stimmen für den inneren Vorhang, welchen Lactantius *instit. 4, 19 (velum templi, quod separabat duo tabernacula, scissum est in duas partes)* schon annahm. Philo bezeugt, dass die Bezeichnung *καταπέτασμα* eigentlich nur dem inneren Vorhange zukam: er sagt in der *vita Mosis lib. III. Mang. 2, 148: ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν* (es ging voraus: *ὑακίνθῳ καὶ πορφύρᾳ καὶ κοκκίνῳ καὶ βύσσῳ*) *τό τε καταπέτασμα καὶ τὸ λεγόμενον κάλυμμα κατεσκευάζετο, τὸ μὲν εἴσω κατὰ τοὺς τέσσαρας κίονας, ἵν᾽ ἐπικρύπτηται τὸ ἄδυτον, τὸ δὲ ἔξω κατὰ τοὺς πέντε, ὡς μηδεὶς ἐξ ἀπόπτου δύναιτο τῶν μὴ ἱερωμένων καταθεᾶσθαι τὰ ἅγια;* und ebenda (Mang. 2, 150): *ἐν δὲ τῷ μεθορίῳ τῶν τεττάρων καὶ πέντε κιόνων, ὅπερ ἐστὶ εἰπεῖν πρόναον, εἰργόμενον δυσὶν ὑφάσμασι, τὸ μὲν ἔνδον ὂν καλεῖται καταπέτασμα, τὸ δ᾽ ἐκτὸς προαγορεύεται κάλυμμα.* An diesen Sprachgebrauch bindet sich aber der Alexandriner selbst nicht, gelegentlich nennt er auch den äusseren Vorhang, das *κάλυμμα*, kurzweg *καταπέτασμα*, wie z. B. *de victimis (Mang. 2, 246): ὅταν οὖν σφαγιασθῇ ὁ μόσχος, κελεύει τοῦ αἵματος ἐπιῤῥαίνειν ἑπτάκις τῷ δακτύλῳ, ἀντικρὺ τοῦ πρὸς τοῖς ἀδύτοις καταπετάσματος, ἐσωτέρω τοῦ προτέρου, καθ᾽ ὃν τόπον ἵδρυται τὰ ἱερώτατα σκεύη;* und *de gigant. (Mang. 1, 270): καὶ τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα τῆς δόξης.* Josephus nennt den äusseren Vorhang ebenfalls mehrfach *καταπέτασμα*, wie b. i. 5, 5, 4. Er erzählt uns hier: „von den zwei Abtheilungen des Tempelgebäudes nun war die zweite niedriger als die vordere. In sie führten fünf Ellen hohe und sechszehn Ellen breite Thüren. Vor diesen wallte ein gleich langer Vorhang (*καταπέτασμα*), ein babylonisches Gewebe, bunt aus Hyacinth, Byssus, Scharlach und Purpur, wundervoll angefertigt. Die Zusammenstellung der Stoffe war nicht ohne Sinn, er sollte ein Bild des Weltganzen sein. Scharlach sollte das Feuer, Byssus die Erde, Hyacinth die Luft, Purpur das Meer andeuten, zwei der vier Stoffe durch ihre Farbe, Byssus und Purpur durch ihren Ursprung, indem jenen die Erde, diesen das Meer erzeugt. Die Stickerei zeigte das ganze Bild des Himmels, mit Ausnahme der Thierkreisbilder." Ant. 8, 3, 3 sagt er wieder: *καταπέτασε δὲ καὶ ταύτας τὰς θύρας ὁμοίως τοῖς ἐνδοτέρω καταπετάσμασι.* Philo und Josephus konnten sich so ausdrücken, denn die 70 beobachtet selbst an mehr als einer Stelle jenen

strengen Unterschied zwischen *καταπέτασμα* und *κάλυμμα* gar nicht. Exod. 26, 37. 38, 18. Num. 3, 26 überträgt sie מָסָךְ, wie der äussere Vorhang heisst, schlankweg mit *καταπέτασμα* und 1 Macc. 4, 51 werden beide Vorhänge ohne Weiteres *τὰ καταπετάσματα* benannt. Auch in dem Hebräerbrief 9, 3 findet sich in dem *τὸ δεύτερον καταπέτασμα* eine Spur dieses abgeschliffenen, volksthümlichen Sprachgebrauchs. Aber mit Bleek, welcher diesen Punkt gewissenhaft in seiner Auslegung des Briefes an die Hebräer 2, 2, 273 f. untersucht hat, müssen wir trotz alledem doch sagen: „Aber das Herrschende im Sprachgebrauch der LXX ist dieses, dass, während der äussere Vorhang *κάλυμμα* oder *ἐπίσπαστρον* heisst, *καταπέτασμα* vorzugsweise von dem inneren gesetzt wird, z. B. Ex. 26, 31—35. Lev. 21, 23: *πλὴν πρὸς τὸ καταπέτασμα οὐ προςελεύσεται*, 24, 3. Num. 4, 5.“ In diesem prägnanten Sinne, wonach *καταπέτασμα* nur von dem inneren Vorhange gilt, begegnet es uns in der 70 häufig, so in den Formeln *εἰςπορεύεσθαι εἰς τὸ ἅγιον ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*, Lev. 16, 2; und *εἰςφέρειν ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*, Lev. 16, 12, 15. Ex. 26, 33. cf. Num. 18, 7. Hebräer 6, 19 und 10, 20 ist *καταπέτασμα* jedenfalls der innere Vorhang, welcher in dem Alten Testamente פָּרֹכֶת heisst. Von diesem *καταπέτασμα* in dem engeren Sinne, von diesem Vorhange, welcher das Allerheiligste von dem Heiligen schied, wird gesagt, dass er zerrissen sei. Diesen Umstand benutzen nun Calmet und Hug vor allen Dingen, um daraus für ihre Ansicht Kapital zu schlagen. Wer habe wissen können, dass jener Riss an dem inneren Vorhange in der Todesstunde entstanden sei, in dem Heiligen seien ja nicht fortwährend, sondern nur zu bestimmten Tagesstunden Priester gewesen? Und wenn Jemand auch gerade gegenwärtig gewesen sei, so sei dieser Jemand ein Priester gewesen, welcher sich wohl würde gehütet haben, das unerfreuliche, zu den böswilligsten Ausdeutungen Anlass gebende Ereigniss unter das Volk zu bringen. Allein, wenn wir auch nicht gerade der Ansicht Lightfoots, dass eben jetzt das Abendopfer auf dem Rauchopferaltare dargebracht worden sei und der amtirende Priester das in dem Heiligthume geschaute Wunder verstürzt dem draussen harrenden Volke mitgetheilt habe, beizupflichten vermögen, so könnte doch ein Priester zufällig an diesem hohen Festtage drinnen irgend etwas zu thun gehabt und, was er bemerkte, seinen Kollegen mitgetheilt haben. Wie leicht konnte das Geheimniss der Priester unter das Volk kommen, einer aus ihrer Mitte brauchte nur zu schwatzen: und wenn sie reinen Mund hielten, so könnte ein Rathsherr, denn diese wurden sicher auch in das Geheimniss eingeweiht, oder ein Priester, der sich nachher zu Christus bekehrte, recht gut die Quelle sein, aus welcher die Evangelisten schöpften. Lightfoot macht zu Matth. 27, 51 darauf aufmerksam, dass nach den Rabbinen zwischen dem Heiligen und dem Heiligthume ein leerer Raum von der Breite einer Elle gewesen sei, den man *τάραξις* genannt habe, cf. Middoth c. 4. hal. 7 und Maimonides in Beth habbechirah c. 4. Joma c. 5. hal. 1, und meint, dass somit zwei Vorhänge das Heilige von dem Allerheiligsten geschieden hätten, indem ein Vorhang am Anfang und ein anderer am Ende dieses Zwischenraumes befestigt gewesen sei. Die Evangelisten sollen, obgleich sie nur von einem Vorhange reden, doch das Zerreissen dieser beiden Vorhänge meinen. Ich kann auf jene rabbinische Notiz nichts geben: Philo und Joseph, sowie das Neue Testament wissen nur von einem Vorhange zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten. In seiner Schrift: *de-*

scriptio templi Hierosolymitani c. 15 sect. 2 trägt derselbe Gelehrte wieder seine Behauptung von diesen zwei Vorhängen vor, ohne aber aus den Rabbinen irgend eine Stelle als Beleg zu bieten.

Für dieses Zerreissen des Vorhangs, der das Allerheiligste, welches damals allerdings nicht mehr die Bundeslade enthielt, sondern, wie Josephus b. i. 5, 5, 5 ausdrücklich bezeugt, leer war, den Augen der Priester verhüllte, lassen sich aus den jüdischen Schriftstellern keine Zeugnisse beibringen. Man hat wohl an die Stelle in Josephs jüdischem Kriege erinnert, wo uns berichtet wird, dass ein Mal zu Ostern das östliche Thor des innern Vorhofs, welches ehern und so schwer war, dass es zwanzig Mann nur mit Mühe des Abends schliessen konnten, und dazu noch mit eisenbeschlagenen Querbalken und Riegeln versehen war, plötzlich um Mitternacht weit aufsprang und dass an dem darauf folgenden Pfingstfeste die Priester, als sie in der Nacht, wie es der Dienst mit sich brachte, in den Vorhof traten, zuerst ein Getümmel und Geräusch und hernach den vielstimmigen Ruf vernahmen: lasset uns von hinnen ziehen. Tacitus weiss davon auch, denn in der histor. 4, 13 erzählt er: *expassae repente delubri fores et audita maior humana vox: excedere Deos: simul ingens motus excedentium.* Allein jene wunderbaren Vorgänge ereigneten sich im Jahre 66 nach Christus. In dem Talmud findet sich allerdings Joma f. 39, 2 die Notiz, dass ein Tempelthor vierzig Jahre vor der Zerstörung desselben auf ein Mal plötzlich sich geöffnet habe: allein zwischen dem Auffahren eines Thores und dem Zerreissen des Vorhanges vor dem Allerheiligsten ist ein Unterschied und die Zahl vierzig wird vielfach als eine runde Zahl von den Rabbinen gebraucht. Der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerriss: die Evangelisten erzählen aber nicht dieses nackte Faktum, sondern bemerken, dass er mitten durch (*μέσον*), so Lukas, womit das *εἰς δύο* bei Matthäus und Markus stimmt, und zwar, wie die beiden Letzten noch ganz besonders angeben, von oben nach unten hin gerissen sei. Wir haben zu dem *εἰς δύο* nicht etwa *μέρη* zu ergänzen, wie Bos, Michaelis, Kühnöl u. A. meinen, dieses *εἰς δύο*, welches unserem Deutschen „entzwei“ konform gebildet ist, kommt bei guten Schriftstellern, wie Elsner zu Mark. 15, 38, Kypke zu Matth. 27, 51 und Fritzsche nachgewiesen haben — vgl. nur aus Lucianus *deor. dialog. 8, 1: διελέ μου τὴν κεφαλὴν εἰς δύο. Toxar. 54: τέλος εἰς δύο διεκόπη τὸ Σκυθικὸν ἅπαν* — häufig genug vor. Merkwürdig war bei diesem Riss, dass er gerade durch die Mitte dieses kunstvollen Teppichs ging und ihn in zwei vollständig gleiche Theile spaltete, und dass er, wie man an den Fasern des Risses wahrnehmen konnte, von oben ausgegangen war; beides gab Anlass zu absonderlichen Gedanken. Was in einer solchen Weise reisst, dass ein Theil dem andern gleicht, scheint mit Absicht gerissen worden zu sein und da von oben der Riss anfing, so lag es sehr nahe, ihn auf die Hand dessen, der da oben in dem Himmel wohnt, zurückzuführen.

Wie dieser Riss entstanden ist, hat man in alter und neuer Zeit mehrfach gefragt: in alter Zeit allerdings auch im Interesse, eine natürliche Erklärung zu finden, doch sollte dadurch die göttliche Kausalität nicht beseitigt werden. Kühnöl meint, der Vorhang sei vor Alter mürbe gewesen und so in der Mitte aus einander gebrochen: allein das ist kaum glaublich. Lightfoot berichtet in seiner Beschreibung des Tempels in der vorher schon angezogenen Stelle, dass alljährlich ein neuer Vorhang aufgezogen worden sei, aber es scheint, als sei diess nur eine Muthmassung des gelehrten

Herrn, denn sonst verabsäumt er es nicht, seine Gewährsmänner anzuführen. Der Teppich war so kostbar, so kunstvoll, dass unmöglich jedes neue Jahr ein solches Wunderwerk beschafft werden konnte. Die Einnahmen des Tempels waren allerdings sehr bedeutend, solche Ausgaben hätten ohne Gefahr geschehen können: waren sie aber nöthig? Der Vorhang hing so, dass seine Farben im Sonnenlichte nicht erblichen und nur ein Mal in dem Jahre ward er aus einander geschlagen! Was sollte man überdem mit dem abgenommenen machen? Zu profanen Zwecken durfte er doch auf keinen Fall verwendet werden? Geht Lightfoot nach unserem Dafürhalten offenbar zu weit, so verirrt sich aber auch Kühnöl. Auf keinen Fall liess man jenen Vorhang so lange hängen, bis dass er vor Alter seine Haltbarkeit und Schönheit verlor. Auf ein Naturereigniss greift schon der alte Hieronymus zurück. Er bemerkt zu der Matthäusstelle: *in evangelio, cuius saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus*, in dem Briefe an die Hedibia sagt er gar: *corruisse.* Versteht man unter dieser Oberschwelle den kolossalen Balken, welcher da, wo das Heilige mit dem Allerheiligsten zusammenstiess, in der Decke lag und so den Eingang in das Letztere überbrückte, so wäre nichts natürlicher, als dass, wenn er zerbrach und herabstürzte, auch der Vorhang, welcher oben an ihm befestigt war, zerriss. Neuere Ausleger haben diesen Balkenbruch, welcher, da er sonst nirgends erwähnt wird, als in jenem apokryphischen Evangelium, sehr verdächtig ist, mit dem Erdbeben in Verbindung gesetzt. Paulus lässt den Balkenbruch auf sich beruhen und hält sich nur an das Erdbeben. Nach ihm war der Vorhang nicht bloss oben, sondern auch unten auf dem Boden befestigt, er war stark angespannt und da nun die Erde erbebte, so zerplatzte er. Das ganz Natürliche ist hier wie so oft bei dem Vater der natürlichen Wundererklärung das Allerunnatürlichste. Liebt man es nicht, einen Vorhang in schweren, schönen Falten herunterhängen zu lassen? Und selbst, wenn die Priester des Heiligthums ihn nach den knappsten Massen bestellt hätten, sind die Stoffe, aus welchen er gewirkt war, so spröder, so wenig nachgebender Art, dass er reissen muss, wenn er ein Mal straffer gespannt wird? Baumgarten-Crusius u. A. suchen auch in dem Erdbeben den Grund zu diesem Risse, ohne sich aber genauer auszusprechen. Fritzsche und Meyer weisen das aber mit der kurzen Bemerkung ab, dass Matthäus das Erdbeben erst später berichte, es sei also der Vorhang schon zerrissen gewesen, als die Erde erbebte; de Wette hält jedoch diesen Einwand nicht für stichhaltig. Da aber der Evangelist das Erdbeben und das Bersten der Felsen und Aufgedecktwerden der Gräber in der richtigen chronologischen Folge uns wenigstens zu erzählen scheint, so sind wir wohl zu dem Schlusse berechtigt, dass er auch vorher die richtige Zeitfolge innehält. Wir erkennen also mit dem Evangelisten hier einen wunderbaren Vorfall an, der sich nicht aus natürlichen Ursachen erklären lässt, sondern auf einem besonderen Willen Gottes beruht.

Was war nun dieser Wille Gottes? Was wollte er durch dieses Zerreissen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten kundgeben? Die Alten schwanken bereits sehr: die Neueren nicht weniger. In den Clement. recogn. 1, 41 heisst es schon: *velum templi scissum est, velut lamentans excidium loco imminens.* Hieronymus deutet eben so. *Quod autem sublatum est superliminare et domus impleta est fumo, signum est templi iudaici de-*

struendi et incendendae universae Jerusalem (ep. ad Dam. 18). Theophylactus und Euthymius kennen auch diese Ausdeutung: der Letztere sagt unter Anderem: *τοῦ καταπετάσματος δὲ σχισθέντος ἐδήλωσεν ὁ θεός, ὅτι ἀπέστη λοιπὸν ἡ θεία χάρις ἀπὸ τοῦ ναοῦ καὶ ὅτι τὸ ἔνδον, ἤτοι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, πᾶσιν βατὰ καὶ θεατὰ καταστήσονται, ὃ καὶ γέγονε ὕστερον τῶν Ῥωμαίων εἰςελθόντων.* Das Allerheiligste in dem Tempel zu Jerusalem war unzugänglich: Gott wohnte gleichsam unter den Kindern Israel in einem Lichte, dazu Niemand kommen konnte. Der Priester selbst war nicht so geweiht, dass er in dasselbe hineingehen durfte; selbst dem Hohenpriester war der Eingang für gewöhnlich verwehrt, nur ein Mal im Jahre durfte er den Vorhang aus einander schlagen und das Allerheiligste schauen, und selbst dann war es ihm nicht gestattet, ohne Vorbereitung, ohne Sühnopfer vor Gott zu erscheinen. Profanirt wird das Mysterium, geschändet der Tempel, wenn das Allerheiligste enthüllt wird. Und dieses geschieht jetzt! Nicht Feinde brechen, wie in den Zeiten der Makkabäer, in den Tempel ein, betreten, was nur des Priesters Fuss betreten darf, schauen, was nur des Hohenpriesters Auge ein Mal alljährlich schauen darf, und entweihen so das Haus des Dreimalheiligen. Der Vorhang zerreisst ohne Zuthun der Menschen! Es ist, als ob Gottes Hand selbst herabgegriffen hätte, von oben fängt der Riss an, der die Decke des Allerheiligsten mitten durch bis unten zertheilt. Gott enthüllt das Allerheiligste, entweiht den Tempel, erklärt, dass er nicht länger mehr in demselben wohnen will! Gottes Handeln ist nie willkürlich: dieses von Gott vollzogene Zerreissen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten steht mit einem anderen Zerreissen, was Menschenhände vorgenommen haben, in einem kausalen Zusammenhange. Der Hohepriester hat sein Kleid zerrissen und seine Brust entblösst: Gott zerreisst nun in strengster Konsequenz den Vorhang des Allerheiligsten und entblösst es. Die Bauleute haben den Eckstein verworfen, und desshalb stürzt ihr Tempel zusammen: das Wort, welches die blasphemirenden Juden dem Gekreuzigten voll Hohn in das Gesicht geschleudert haben: der du den Tempel zerstörst und in drei Tagen ihn wieder aufbaust, hilf dir selber! fällt nach göttlicher Gerechtigkeit wie eine Last auf den stolzen Tempel, den die Lästerer für unvergänglich hielten, und zermalmt ihn sammt dem Volke, das darin aus- und eingeht. Innerlich ist der Tempel jetzt entweiht, die äussere Entweihung wird nicht mehr lange anstehen. Ein Gerichtszeichen ist also dieses Zerreissen des Vorhanges für die ungläubigen Juden: aber zweischneidig wie Gottes Wort ist, so ist auch dieses Gottes Werk doppelsinnig. Keim will diese Doppelsinnigkeit nicht zugestehen; er stellt nicht in Abrede, dass der Verfasser des Hebräerbriefes einen solchen Gedanken hätte hegen können, jedoch den Synoptikern soll er ganz fremd sein. Allein soll Matthäus nicht in der Auferweckung der Todten, welche er sofort erwähnt, ein Unterpfand erkannt haben für die Auferstehung der Todten am Ende der Welt? Wie nahe lag es ausserdem, dieses Zerreissen des Tempelvorhangs auch als ein erfreuliches Zeichen für die Gläubigen zu fassen und in ihm eine thatsächliche Auslegung des Rufes *τετέλεσται* zu finden! Kann Gott den Tempel zu Jerusalem dem Untergange weihen, kann er damit, denn der Tempel ist der Centralpunkt des alttestamentlichen Kultus, das Ende der Theokratie verkünden, wenn das, worauf dieser erste Gottesbund abzielte, noch nicht erreicht ist? Gott kann nichts von dem, was er gethan hat, gereuen: er kann also seine

Hände nicht eher von dem Volke Israel abziehen, bis dass er zu dem Ziele gekommen ist, welches er bei der Erwählung desselben sich vorgesetzt hatte. Israel sollte das Volk sein, aus welchem der Heiland der ganzen Welt hervorginge: die alttestamentliche Offenbarung sollte das Samenkorn sein, aus welchem die Frucht der absoluten Religion voll Gnade und Wahrheit seiner Zeit reife. Wir können daher nur den alten Vätern beipflichten, wenn sie diess Moment auch in das Auge fassen. Ambrosius sagt zu Lukas: *synagogae velamen aufertur, ut religionis interna mysteria revelata mentis cernamus obtutu;* Augustinus (welchem mit Unrecht von Steinmeyer, Keim u. A. das Wort zugeschrieben wird: *velum templi scinditur, quia synagoga honore nudatur: observatio antiqua dissolvitur: ecclesiae unitas praemonstratur*, denn jene Predigt 114 der alten Ausgabe ist von den Maurinern schon längst als unächt in den *appendix* zu Bd. 5, S. 190 verwiesen worden), *c. Faustum 12, 11: velum templi concissum est ut per Christi passionem revelarentur secreta sacramentorum fidelibus ad bibendum eius sanguinem ore aperto in confessione transeuntibus*; Leo in dem *sermo 10 de passione: velum, cuius obiectu includebantur sancta sanctorum a summo usque ad ima diruptum est et sacrum illud mysticumque secretum, quod solus summus pontifex iussus fuerat intrare, reseratum est, ut nihil iam esset discretionis, ubi nihil resederat sanctitatis. Repudiatos itaque vos (Judaei) debuistis agnoscere et omne ius sacerdotii perdidisse, quia verum erat, quod veritas vobis dixerat: si crederetis Mosi, crederetis et mihi;* und *sermo 17*: *denique adeo tunc a lege ad evangelium, a synagoga ad ecclesiam, a multis sacrificiis ad unam hostiam, quae Deus est, evidens est facta translatio: ut emittente spiritum domino velum illud mysticum, quod templi penetralia sanctumque secretum suo intercludebat obiectu, a summo usque ad imum ut subdita scinderetur. Quoniam figuras veritas auferebat et superfluerant nuncii sub praesentia nunciati.* Gewiss gebührte es sich, dass die Schatten jetzt sanken, nachdem der wahre Leib gekommen war, dass der typische Gottesdienst ein Ende nahm, nachdem die seligmachende Wahrheit erschienen war: aber ganz kann uns diese Ausdeutung noch nicht befriedigen. Jede Religion will dem Menschen einen Zugang zu Gott öffnen, der Hohepriester des Alten Testamentes schritt in das Allerheiligste hinein, um dort das vorbildliche Versöhnungsopfer darzubringen. Jetzt reisst der Vorhang vor dem Allerheiligsten, der Zugang zu dem Gnadenstuhle ist nun für Jedermann gebahnt, denn der wahrhaftige Hohepriester hat in diesem Augenblicke ein vollkommenes Versöhnungsopfer Gott dargebracht und eine ewige Erlösung erfunden. Jeder, der nun will, jeder, der einen so freudigen Glauben hat, dass er sich vor dem heiligen und gerechten Gott nicht mehr fürchtet, kann nun herzutreten, denn die Sünde, welche von Gott ihn schied, ist nun durch Christus gesühnt. Gut sagt Calvin: *nec vero consentaneum fuit, nisi peracto expiationis sacrificio velum scindi: quia tunc Christus verus et aeternus sacerdos, abolitis legalibus figuris, sanguine suo nobis ad coeleste sanctuarium viam patefecit, ut non stemus iam procul in atrio, sed libere in Dei conspectum prodeamus. Quam diu enim duravit umbratilis cultus, velum oppositum erat terreno sanctuario, quod inde non pedes modo populi, sed oculos etiam arceret: Christus autem deleto chirographo, quod nobis contrarium erat (Col. 2, 14); obstaculum omne abrupit, ut ipso mediatore freti simus omnes regale sacerdotium. Ideo veli scissura non modo caerimoniarum, quae sub lege vigebant, abrogatio fuit, sed quaedam coelorum apertio, ut nunc*

familiariter Deus filii sui membra ad se invitet. Die protestantischen Schriftausleger betonen aus leichtverständlichen Gründen in ganz anderer Weise als die katholischen dieses Moment: ich nenne Gerhard, Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Keil, Schleiermacher, Lange, Krabbe, Neander, Steinmeyer. Unter den älteren Auslegern hat keiner diese richtige Auffassung klarer erkannt als Euthymius: *τὸ δὲ χαριέστερον*, sagt er, *ἐπεὶ τὰ μὲν ἐντὸς τοῦ καταπετάσματος τύπος ἦσαν τοῦ οὐρανοῦ· τὰ δ᾽ ἐκτὸς τύπος τῆς γῆς· σχισθὲν ἤδη τὸ καταπέτασμα δεδήλωκεν, ὅτι ἐσχίσθη ἤδη τὸ μεσότοιχον τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ἤγουν, ἡ ἔχθρα ἡ μεταξὺ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων καί γέγονεν ὁ οὐρανὸς βατὸς τοῖς ἀνθρώποις, τοῦ Χριστοῦ λύσαντος τουτονὶ τὸν φραγμὸν καὶ τὴν τοιαύτην ἄνοδον ἡμῖν ἐγκαινίσαντος.*

War dieses Zerreissen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten ein Zeichen, welches nur Wenigen, vielleicht nur einem Einzigen, augenblicklich unmittelbar kund ward, und erst allmälig unter die Leute kam, so sprach Gott, der Herr Himmels und der Erde, durch ein anderes Zeichen auf der Stelle zu allem Volke, zu den Juden und Heiden. Matthäus berichtet uns: *καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν.* Wir verbinden diese beiden Angaben, denn sie stehen in einem ursächlichen Zusammenhange. Das Erdbeben war die Ursache von diesem Zerreissen der Felsen, welches so schön mit dem Zerreissen des Vorhangs harmonirt. Hatte die Erderschütterung aber die Folge, dass Felsen in's Wanken und Stürzen geriethen, zersprangen und zerborsten, so entnehmen wir daraus, dass dieser *σεισμὸς τῆς γῆς* kein leichtes, unbedeutendes Erzittern des Erdbodens, sondern ein starker Stoss, ein plötzliches Auffahren der Erde von ihren Grundfesten war. Wir verargen es desshalb den älteren Auslegern, wie z. B. Gerhard, nicht allzusehr, dass sie auf die Notizen des Thallus und Phlegon, welche ich bei der Finsterniss schon besprochen habe, zurückgreifen und dieses Erdbeben, welches man bei Jerusalem spürte, mit jenem furchtbaren kombinirte, welches eine Menge von Städten in Kleinasien, vor allen aber Nicäa, verwüstete. Wir können ihnen allerdings nicht folgen, sehen aber auch nicht den geringsten Grund ein, warum diess Erdbeben durchaus ein Mythus sein soll. Sind Erdbeben in dem heiligen Lande etwas ganz Unerhörtes: zeugt nicht das todte Meer, dessen vulkanischen Ursprung jetzt kein Mensch in Abrede stellt, für die Möglichkeit? Dass mit dem Abscheiden Jesu ein Erdbeben zusammenfiel, wie wenige Tage später wieder mit seiner Auferstehung von den Todten, ist allerdings sehr merkwürdig. Aber Einer, welcher beherzigt, dass Gott im Himmel alle Vorgänge und Erscheinungen in dem Leben der Natur nach seinem Rathe und seinen Gesetzen ordnet, und dass jetzt der Sohn dieses weltregierenden Gottes aus dieser Welt zum Vater geht, von welchem er in diese Welt gekommen war, nicht ohne dass ein Stern den neugeborenen König der Juden den Weisen im Morgenlande anmeldete und die Menge der himmlischen Heerschaaren, von der Klarheit des Herrn umflossen, den Hirten auf Bethlehems Fluren erschien, wird dieses Aussergewöhnliche ganz in der Ordnung und dieses Uebernatürliche ganz natürlich finden. Keil hat sich nicht entschliessen können, diesem Erdbeben eine selbstständige Bedeutung zuzuerkennen: er betrachtet es nur als ein Mittel zu der Aufdeckung der Gräber. Wir treten ihm nicht bei, dieses Erdbeben ist nicht bloss Mittel zum Zwecke, sondern selbst Zweck. In dem Alterthume leitete man das Erdbeben nicht

aus natürlichen Ursachen her, sondern sah darin ein Zeichen des Zornes der Götter. Virgilius lässt desshalb nach der Ermordung Cäsars den Zorn der Götter sich ausser der Verfinsterung der Sonne noch darin äussern (Georg. 1, 469 ff.):

Tempore quamquam illo tellus quoque et aequora ponti
Obscenique canes importunaeque volucres
Signa dabant. Quoties Cyclopum effervere in agros
Vidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam
Flammarumque globos liquefactaque volvere saxa,
Armorum sonitum toto Germania coelo
Audiit: insolitis tremuerunt motibus Alpes.

Gleicher Weise Lucanus in der Pharsalia 1, 552 ff.:

tum cardine tellus
Subsedit, veteremque, iugis nutantibus, Alpes
Discussere nivem.

Plinius erzählt in dem bekannten Briefe an Tacitus über den Untergang von Herkulanum und Pompeji *ep. 6, 20, 15: multi ad deos manus tollere, plures nusquam iam deos ullos, aeternamque illam et novissimam noctem mundo interpretabantur.* Die Israeliten glaubten, dass Gott durch die Erschütterung der Erde seine Gegenwart ankündige, Psalm 104, 32, sei es, um als den treuen Bundesgott sich in seiner Kraft und Stärke zu erweisen, Exod. 19, 18. 1 Reg. 19, 11. Psalm 68, 9. 114, 4 und 6. Jerem. 50, 34. Ezech. 3, 12. Hagg. 2, 7. Act. 4, 31. 16, 26, sei es, um sich als Richter der Welt in seinem gerechten Zorne zu offenbaren, 2 Sam. 22, 8. Psalm 18, 8. 77, 19. Jesaj. 5, 25. 13, 13. 24, 18. 29, 6. Jerem. 4, 24. 10, 10. 49, 21. Nah. 1, 5. Joel 2, 10. Hagg. 3, 6. Apoc. 6, 12. 8, 5. 11, 13 und 19. 16, 18. Sirac. 16, 17. Die Väter haben in diesem Erdbeben der Erde vielfach einen Protest derselben gefunden, entweder den Gekreuzigten in ihren Schoss aufzunehmen — so bemerkt Hilarius: *terra ad onus domini in ligno pendentis intremuit, eum, qui moriturus erat, intra se contestata non capere* —, oder die Kreuziger länger auf ihrem Boden zu tragen — so predigt Eusebius (cf. *appendix* zu *tom. V* der Werke Augustins S. 191, früher schrieb man ihm auch diese Predigt *[de tempore 120]* irrthümlich zu): *aperte rerum natura perspicitur commoveri, velut in vindictam auctoris sui velit armari. Terra ipsa concussa a fundamentis suis, quasi quae crucem domini vix sustineat, tamquam ad scelus proprium contremiscit.* Einige verweisen noch auf Sacharj. 14, 4 und die Tradition weiss wirklich, dass der Hügel Golgotha sich jetzt gespalten hat, obschon die drei Kreuze ruhig auf ihm stehen bleiben und die Wächter wie die Freundinnen Jesu nicht um das Leben kommen, ja nicht einmal erschrecken! Gottes Gegenwart kündet das Erdbeben an, den Gottlosen zum Gerichte und den Gläubigen zum Troste. Steinmeyer erinnert an das Wort Haggai 2, 7, welches in dem Hebräerbriefe 12, 26 aufgenommen wird, dass Gott nämlich noch ein Mal nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern will, und lässt die Erde sich der Gestalt bewegen, dass auch das Festeste, die Felsen, auf ihr wanken, zur symbolischen Darstellung der *μετάθεσις*, die im Himmel Platz greift, nachdem das Lamm Gottes den hohenpriesterlichen Thron bestiegen und die Herrschaft der *βασιλεία ἀσάλευτος* angetreten hat. Keil hat dagegen schon eingewandt, dass die Hinweisung auf Ebr. 12, 26 hier nicht passt, denn dort liege der Accent darauf, dass

Gott bei der ersten Bundschliessung bloss die Erde, bei der zweiten aber sammt der Erde auch den Himmel bewegt, und hier sei doch nur von einer Bewegung auf Erden die Rede. Viele denken mit Hengstenberg an eine Vorausdarstellung der Welterneuerung am Ende: auch das will sich nicht recht geziemen, denn die Weltverklärung geht der Todtenerweckung nicht vor, wie man dann nach der Aufeinanderfolge der Zeichen erwarten dürfte, sondern nach. Es wird sich daher mehr empfehlen, in diesem Erdbeben die alle Welt bewegende und erschütternde Kraftwirkung des Kreuzes Christi veranschaulicht zu denken. Ob das Zerreissen der Felsen für sich eine Bedeutung hat, oder nur dazu dient, die Gewalt dieses Erdstosses darzustellen: ist die Frage. Die alten Väter fassten dasselbe als ein selbstständiges Symbol. Die Verstocktheit Israels soll nach Ambrosius durch diesen Umstand in das rechte Licht gestellt werden: *o duriora saxis*, ruft er aus, *Judaeorum pectora, finduntur petrae, sed horum corda durantur, horum immobilis duritia manet orbe concusso.* Die Zerschmetterung der felsenharten Heidenherzen durch die Predigt von dem Kreuze findet hingegen Hieronymus, dem Theophylactus beistimmt, hier verheissen: *dura gentilium corda*, schreibt er der Hedibia auf ihre achte Frage, *mollitum iri et oracula prophetarum, qui et ipsi a petra Christo vocabulum Petri acceperunt, ita aperta fore, ut quicquid in eis duro velamine legis claudebatur, scissum pateret gentibus significatur.* Gerhard erkennt ein Zeichen der Sympathie: die Welt kondolirt dem, durch den sie geworden: *rupes crepabant mediae, quod conditoris sui caedem ferre non possent, ex se quidem inanimatae creaturae tale quid praestare non poterant, Dei igitur imperio et operatione id factum, ut summa imis permiscerentur ob innocentem Christi mortem.* Die Kondolenz der Natur ist in der dreistündigen Finsterniss schon geschehen, die Beziehung dieses Naturereignisses auf die Juden wie auf die Heiden ist nirgends angedeutet. Da ich auch der Meinung bin, dass dieses Zerreissen der Felsen nicht bloss eine rhetorische Amplifikation, eine poetische Ausmalung des Erdbebens ist, so betrachte ich die Felsen als Repräsentanten des menschlichen Herzens schlimmster Art, mit welchen die Propheten sie auch schon vergleichen, vgl. Jerem. 5, 3. Sacharj. 7, 12. Die in dem Erdbeben symbolisch dargestellte Welterschütterung, welche von dem Kreuze auf Golgotha ausgeht, ist eine so grossartige, tiefgreifende, unwiderstehliche, dass selbst verhärtete Herzen sich ihr zu entziehen nicht im Stande sind: das Kreuz Christi bricht und zermalmt das felsenhärteste Menschenherz, welches dem Hammer des Wortes Gottes bis dahin widerstanden hat. Die Zeichen bei dem Tode Christi bilden eine aufsteigende Linie: der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerreisst, der Zugang zu dem versöhnten Gotte steht jetzt offen: die Erde erbebt, das Werk der Versöhnung bringt alle Welt in Bewegung: die Felsen zerreissen, das Zeugniss von der Gnade des Versöhners, welcher mit seinem eigenen Blute unsere Missethat tilgt, überwältigt das härteste Menschenherz.

Das Zeichen, zu welchem Matthäus jetzt übergeht, bildet einen passenden Uebergang von den Zeichen in der todten Natur zu denen in der lebendigen Menschenwelt, denn es ist ein Zeichen an den Todten. Diese Passage hat Stroth in einer Abhandlung (Eichhorns Repertorium 9, 99 ff.) allerdings für ein Einschiebsel erklärt, allein er hat diess Niemandem glaubhaft gemacht: in dem ursprünglichen Matthäus haben diese beiden Verse schon gestanden. Sie lauten: *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώ-*

ματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν — so lesen wir statt des recipirten *ἠγέρθη* mit Lachmann und Tischendorf auf Grund des Sinaiticus, Vaticanus und Cantabrigiensis — *καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰςῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.* Wir finden gelegentlich bei griechischen und lateinischen Schriftstellern die entsetzlichen Verheerungen, welche ein Erdbeben anrichtete, so geschildert, dass wir eine Parallele zu den ersten Worten unserer Stelle gewinnen. So berichtet der Rhetor Aristides in Rhod. p. 544 von einem Erdbeben: *ἀνεῤῥίπτοντο οἰκίαι καὶ μνήματα ἀνεῤῥήγνυντο πύργοι δὲ πύργοις ἀνέπιπτον.* Allein zu Allem, was auf diese Blosslegung der Gräber folgt, fehlen alle Analogien, wir mögen uns in der profanen Litteratur umsehen, oder in der heiligen: denn dass man 2 König 13, 21 als Parallele anzog, wo erzählt wird, dass der todte Mann, welchen die Leichenträger aus Furcht vor den moabitischen Kriegsleuten kurzweg in das Grab des Elisa warfen, lebendig wurde und auf seine Füsse trat, sobald als er die Gebeine des Propheten anrührete, ist ein Wagniss erster Grösse. Ich möchte wissen, wo hier die Gleichung? Mit dem Herrn kommen ja diese Leiber der Heiligen in gar keine leibliche Berührung, ebenso wenig kehren sie in das alte Leibesleben zurück. Ganz einzig in ihrer Art steht die Geschichte da, welche Matthäus uns überliefert, auch in der Hinsicht einzig in ihrer Art, dass kein neutestamentlicher Schriftsteller — auch nicht Paulus 1 Kor. 15, wo es sehr nahe lag, — von ihr weiter redet. Die Aufdeckung der Gräber steht offenbar mit dem Erdbeben in einem kausalen Zusammenhange, wie ja auch nach Matth. 28, 2 der Engel während des Erdbebens den Stein von der Thüre des Grabes Christi abwälzt. Wir haben in dem Auge zu behalten, dass man in Jerusalem, wie wir sofort aus dem Begräbniss des Heilandes erfahren, die Todten nicht sowohl in die Erde bestattete, sondern ihnen in Kammern, welche in den Felsen gehauen waren, ihr Ruheplätzchen anwies: dieses Verfahren war, wie wir aus Matth. 23, 27 ersehen, überhaupt im ganzen Lande sehr beliebt. Als nun die Erde so stark erschüttert wurde, dass selbst Felsen aus einander rissen, musste auch mancher grosse Stein, welcher ein Grab verschloss, wegrollen. Der Evangelist erzählt mit den Worten: *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν* noch gar nichts ausserordentlich Wunderbares. Ein Wunder würden wir erst dann hier finden, wenn bei der allgemeinen Erschütterung nur Heiligengräber wären geöffnet worden, lagen diese Heiligen doch nicht an einem bestimmten Orte beisammen, sondern mitten unter den Ungerechten. Der Evangelist berichtet das aber nicht, er reiht an diesen Satz: *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν* den andern: *καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν*: hätte er sagen wollen, dass alle *σώματα*, welche in den geöffneten Felsengräbern ruhten, auferstanden seien, so hätte er schreiben müssen: *καὶ πάντα τὰ σώματα τῶν ἐκεῖ κειμένων κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν.* Wie die Worte hier lauten, haben wir also nicht an eine allgemeine Auferstehung der Todten in den blossgelegten Gräbern zu denken, sondern an eine Auswahl, welche der lebendige Gott vornahm. Er hielt nur die in den verschlossenen Gräbern ruhenden Leiber der Heiligen für würdig und reif, auferweckt zu werden. Jene Heiligen, welche bei Jerusalem ruhen — denn das Erdbeben ist sicher zu lokalisiren und demnach auch die damit zusammenhängende Aufdeckung der Gräber, — waren auf keinen Fall, was Kühnöl vermuthet, Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi; sollten in Jerusalem wirklich schon

viele Christgläubige damals gelebt haben? Nach Act. 1, 15 betrug die Zahl der dortigen Gläubigen, einschliesslich der Apostel und der gottseligen Weiber aus Galiläa, hundertundzwanzig Seelen. Und sollten aus diesem kleinen Gemeinlein schon Viele durch den Tod zu der höheren Gemeinde abgerufen worden sein? Lazarus ist der einzige Jünger Jesu, der, so weit wir wissen, während des Erdenwallens Christi starb. Mit Recht haben die Kirchenväter an alttestamentliche Heilige gedacht: so erklären sich bis auf Kühnöl denn auch alle neuern Exegeten. Vergebliche Mühe ist es, zu forschen, wer von den alttestamentlichen Frommen aus dem langen Todesschlafe sei erweckt worden: das *Evangelium Nicodemi*, sowie die *anaphora Pilati* theilen allerlei Namen mit. Nach der letzteren Schrift waren die drei Erzväter, die zwölf Stammväter, Moses und Hiob diese Auserwählten, es ist bekannt, dass die 70 zu Hiob 42, 17 hinzusetzt: *γέγραπται δέ, αὐτὸν (Ἰὼβ) πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν*: aber das sind apokryphische Nachrichten. Statt über die Namen zu grübeln, ist es besser, auf den Text zu achten. Matthäus sagt, dass viele *σώματα* auferweckt seien. Abzuweisen ist mit Bengel die Ansicht, als sei nur eine Belebung des leiblichen Organismus erfolgt; die Schrift kennt eine auf den Leib beschränkte Auferstehung der Todten nicht und kann von einer solchen somatischen Vivifikation schlechterdings nichts wissen, denn nach der Grundstelle Gen. 2, 7 hat der Leib kein Leben in sich, sondern empfängt dasselbe erst aus dem ihm eingehauchten Gottesodem, aus dem Geiste. Soll darum eine Auferstehung der Todten vor sich gehen, so muss das aus dem Leibe in der Todesstunde gefahrene Lebensprinzip, der lebendigmachende Geist, wieder zu dem Leibe kommen. Wenn hier nun von einem Auferwecktwerden vieler Leiber gesprochen wird, womit die Redeweise „Auferweckung der Todten“ analog ist, und nicht von einer „Auferweckung der Geister“, so hat das seinen Grund darin, dass in der Todesstunde nicht mit dem Leibe auch der Geist in den Tod dahinsinkt und seiner Auflösung entgegengeht; der Geist, welcher nicht ein Mal in einen schlafähnlichen Zustand hineingeräth, sondern sein persönliches, selbstbewusstes Leben weiter fortführt, kann gar nicht erweckt, sondern nur auf's Neue mit dem aus der Macht des Todes gerissenen Leibe verbunden werden. Die erweckten Leiber gehörten Heiligen an: gut bemerkt Bengel dazu: *sanctorum vocabulum aeque ad vivos atque ad defunctos pertinet: imo in mentione mortuorum additur, qui dormierant. Et tales sancti non ad humanum, sed ad divinum canonem aestimantur. Sanctorum, qui vel diu ante natum Christum vel non multo post obierant, sine dubio ex omnibus tribubus.* Dass diese Leiber nicht solchen angehörten, welche nur von Menschen als Heilige präkanonisirt wurden, sondern vor Gott selbst als solche galten, erhellt auch aus dem zu *ἁγίων* gesetzten Partizipe *κεκοιμημένων*. Das Zeitwort *κοιμᾶσθαι*, wenn es in dem Sinne von *ἀποθνήσκειν* steht, ist doch von demselben wesentlich verschieden: *ἀποθνήσκειν* bezeichnet nämlich weiter nichts, als das Abscheiden aus dieser Welt, wohingegen das *κοιμᾶσθαι* über die Art und Weise dieses Abscheidens sich ausspricht. Nur die Gerechten, die Kinder Gottes schlafen sanft und friedlich ein: das Absterben der Ungerechten kann kein *κοιμᾶσθαι* sein, denn sie legen sich, wenn ihr Stündlein gekommen ist, nicht stille hin und harren fröhlich in Hoffnung des Herrn, sondern wollen nicht sterben, wehren sich wider den Tod, da sie ahnen, dass sie durch ihn unweigerlich vor Gottes Gericht gefordert werden. Vgl.

Joh. 11, 11. Act. 7, 60. 13, 36. 1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6, 18, 20, 51. 1 Thess. 4, 13. 14, 15. 2 Petr. 3, 4 und meine Episteln 3, 471 f.

Wann hat nun diese Erweckung stattgefunden? Hieronymus sagt: *cum monumenta aperta sint, non tamen antea resurrexerunt, quam dominus resurgeret, ut esset primogenitus resurrectionis ex mortuis:* ihm folgen Luther und Calvin vor allen Dingen: der Letztere schreibt: *dubium tamen est, an haec sepulcrorum apertio contigerit ante resurrectionem: nam sanctorum resurrectio, quae paulo post subiicitur, meo iudicio ipsam Christi resurrectionem secuta est. Absurdum enim est, quod interpretes quidam divinant, vivos et spirantes triduo latuisse in sepulcris. Mihi quidem probabile videtur, Christo mortuo fuisse statim aperta sepulcra: quum autem resurrexerit, quosdam piorum recepto spiritu egressos esse et in urbe fuisse conspectos. Nam ideo primogenitus ex mortuis et primitiae resurgentium vocatur Christus (1 Cor. 15, 20. Col. 1, 18), quia morte sua inchoavit novam vitam, resurrectione vero perfecit: non quod mortui ipso moriente protinus revixerint, sed quia mors eius vitae origo fuit et initium.* Beza, Gerhard *(ideo autem evangelista narrans sepulchrorum apertionem addidit resuscitationem mortuorum, quia illa fuit huius quoddam praesagium ac praeludium, cumprimis vero propterea, quia resuscitatio illorum sanctorum fuit effectus et fructus mortis Christi, per quam mors nostra devicta et prostrata est)*, Bengel *(hoc incisum [μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ] spectat ad verbum ἠγέρθη, excitata sunt, cui verbale ἔγερσις, alias in N. T. non obvium, hoc loco aptatur: et tamen hoc idem incisum inter egressum sanctorum ex monumentis et inter egressum eorum in urbem ponitur. Synchysis verborum, rebus pulcre respondet. Statim sub mortem Jesu Christi discissum est velum, terra mota, petrae scissae: atque cum his portentis reliqua contexit Matthaeus. Unde colligere licet, unum eumque continuum fuisse, a morte domini ad resurrectionem usque, motum, qui primum vivos v. 54, deinde mortuos commoverit. Inter excitationem corporum sanctorum et inter egressum eorum e monumentis, non potest notabile intervallum statui. Primus e mortuis surrexit, non moriturus, Christus: habuit autem comites. Post excitationem ipsius etiam excitatio sanctorum facta est: sed egressus eorum ex monumentis et ingressus in urbem sanctam, post ipsius excitationem factus memoratur, quia multi illi, quibus sancti excitati apparuere, tempus ingressus et apparitionis norant, sed ipsam eorum excitationem non viderant)*, Hengstenberg, Keil, welcher sehr diktatorisch spricht: „da sie erst nach Christi Auferweckung aus den Gräbern hervorgingen und erschienen, so sind sie auch erst nach derselben auferweckt worden, da Jesus der Erstling der aus dem Tode Erstandenen ist. 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18." Dass diese beiden Stellen nicht die Auslegung unserer Stelle beeinflussen können, erhellt schon daraus, dass wir über die ἔγερσις der Leiber dieser Heiligen gar nicht näher unterrichtet sind: in jenen epistolischen Stellen ist offenbar von einer Wiederbelebung der Todten für immer die Rede, ob aber die Wiederbelebung der Heiligen hier nicht bloss eine *ad hoc*, zu Behuf der Erscheinungen in Jerusalem war, ist sehr die Frage. Wir sind lediglich auf unseren Text angewiesen: er allein kann den Entscheid geben. Wenn der Evangelist da nun in einem Athem erzählt, dass die Erde erbebt, die Felsen zerrissen, die Gräber abgedeckt und viele Heiligenleiber erweckt seien, so ist der erste Gedanke jedes unbefangenen Lesers, dass alles Erzählte in eine Zeit hineinfalle, und je länger wir über diesen wunderbaren Vorgang nachdenken, desto mehr überzeugen wir uns

von der Richtigkeit unserer ersten Auffassung. Wenn die Belebung erst an dem Ostertage erfolgt wäre, so hätte *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* unbedingt vor *ἠγέρθησαν* gehört. Wie es jetzt steht — und da keine Varianten vorhanden sind, so hat Matthäus so und nicht anders geschrieben — ist es lediglich Zeitbestimmung des Satzes, dem es einverleibt ist. Bengel, der Mann, welcher sonst auf die *ordo temporum* so hohe Stücke hält und hier eine *synchysis verborum* annimmt, sieht sich, um seine Auffassung vor seinem eigenen Gewissen zu rechtfertigen, genöthigt, das Erdbeben ununterbrochen drei Tage dauern zu lassen: was schlechterdings nicht angeht. Der Evangelist berichtet mit *ἡ γῆ ἐσείσθη* ein vorübergehendes Naturereigniss, wie 28, 2 mit *καὶ ἰδού, σεισμὸς ἐγένετο μέγας* ein Beben, welches nicht das letzte Auszittern der mächtig erregten Erde, sondern ein Stoss war, welcher ohne Vorzeichen urplötzlich erfolgte. Ich halte es desshalb für ganz unmöglich, die Erweckung jener entschlafenen alttestamentlichen Heiligen auf den Ostertag zu verlegen, sie kann dem Charfreitag auf keinerlei Weise abgesprochen werden: was eine stattliche Anzahl von Auslegern — Fritzsche, Olshausen, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer, Steinmeyer, v. Hofmann — ebenfalls behauptet. Diese Wolke von Zeugen zertheilt sich aber sofort, wie man die Frage aufwirft: gehört das in dem folgenden Satz eingeschobene *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*, welches Fritzsche verkehrt mit *postquam eos Jesus in vitam restituerat* erklärt, während es, was bis auf Ewald, der einen uralten Schreibfehler in dem *αὐτοῦ* statt *αὐτῶν* wittert, alle Andern richtig mit *postquam Jesus in vitam revocatus est* umschreiben, zu *εἰςῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* allein, oder auch zu *ἐξελθόντες*? Wird die Zeitbestimmung zu dem Partizipe und dem *verbum finitum*, also zu dem ganzen Satze genommen, so haben sich die Auferweckten in ihrem Grabe noch so lange verhalten, als Jesus in dem seinigen, und demnach vom Charfreitag Nachmittag bis Ostern und wohl über Ostern noch etwas hinaus sich lebend in dem Grabe befunden. So Olshausen, de Wette, v. Hofmann in dem Schriftbeweise 2, 1, 492 (in Weissagung und Erfüllung 2, 155 ist er anderer Ansicht), Steinmeyer. Wird die Zeitbestimmung nur mit *εἰςῆλθον* in Verbindung gebracht, so sind die Auferweckten sogleich nach ihrer Auferweckung aus den Gräbern hervorgegangen, haben sich aber noch etliche Zeit irgendwo ausserhalb aufgehalten, um erst nach Jesu Auferstehung in der heiligen Stadt zu erscheinen. Origenes und die Peschito ziehen schon diese Verknüpfung vor: später trat Daniel Heinsius für sie wieder ein, ihm folgten Bynaeus, Hammond, Kühnöl, Meyer, Bleek, auch v. Hofmann in Weissagung und Erfüllung. Wenn Einige von diesen Letzteren damit ihre Auffassung empfehlen wollen, dass die Erweckten in den aufgedeckten Gräbern nicht gut noch längere Zeit hätten verweilen können, weil Schakale und anderes Gethier sie in ihren Grabkammern gefährdet hätten, so haben sie übersehen, erstens, dass jene reissende Thiere durch die Menge der Osterfestgäste wohl aus der Nähe Jerusalems gescheucht waren, und zweitens, dass die auferweckten Heiligen sich wohl selber gegen sie hätten vertheidigen können, wenn Gott der Herr sie vor jenen nicht gnädig behütet hätte. Meyer lässt die erweckten Heiligen sich inzwischen irgendwo verborgen halten und findet die Vorstellung, dass sie lebendig noch bis zum dritten Tage in ihren Grüften geblieben seien, „wunderlich". Ich weiss nicht, ob es nicht noch viel wunderlicher ist, dass die Erweckten das Grab verlassen, um sich hernach draussen sofort irgendwo zu verstecken; bot doch

das Grab ihnen unbedingt die beste Stätte zum Verbergen dar! Sollen sie sich etwa vor dem Grabe gescheut haben und solche wunderliche Heilige sein, dass sie diesen Ort, da der Herr an ihnen ein Wunder gethan hat, für unrein halten? Jene Kammern, in denen sie dem Leibe nach geruht hatten, verwandelten sich nun in Kammern, in denen sie mit ihrem Geiste ruhten in Anbetung des lebendigen Gottes. Ich ziehe unbedingt die Verbindung des *μετὰ τὴν ἔργεσιν* mit dem ganzen Satze vor: es ist das Natürlichste und Einfachste. Der Evangelist, welcher hier in feierlicher Weise die einzelnen Sätze durch *καί* an einander reiht, hätte doch wohl, wenn das *ἐξελθεῖν* von dem *ἐμφανίζεσθαι* zeitlich so bedeutend getrennt war, dann fortgefahren: *καὶ ἐξῆλθον ἐκ τῶν μνημείων καὶ μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰςῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.* Dass unter der *ἁγία πόλις* Jerusalem zu verstehen ist, bestreitet Niemand: dieselbe Bezeichnung begegnet uns wieder Matth. 4, 5, wo die Parallelstelle Luk. 4, 9 den profanen Namen setzt. Die Hedibia fand es seltsam, dass Jerusalem, diese Stadt voll Sünder, die heilige Stadt genannt werde, und begehrte desshalb von ihrem Gewissensrathe, dem Hieronymus, Aufschluss. Er antwortete ihr: *sanctam civitatem Hierosolymam debemus accipere ad distinctionem omnium civitatum, quae idolis tunc serviebant, in hac enim sola fuit templum et vera religio.* Schon im Alten Testamente trägt Jerusalem diesen Ehrennamen, Jesaj. 48, 2. 52, 1. Nehem. 11, 1: sie heisst mit Recht so, denn Gott der Herr hat sie dadurch geheiligt, dass er sie zu der Stätte seines Tempels und damit zu dem religiösen Centralpunkte des alttestamentlichen Kultus erwählte. Vgl. meine Evang. Perikopen, 2, 111. Gut sagt Calvin: *quod Hierosolymam Matthaeus honorifice sanctam urbem nominet, non civium meritis tribuit hoc elogium (scimus enim tunc omnibus scelerum inquinamentis fuisse refertam, ut spelunca potius latronum esset); sed quum divinitus electa esset, donec palam fieret eius reprobatio, nullis hominum corruptelis deleri potuit, quae in Dei adoptione fundata erat, sanctitas.* Die in die heilige Stadt hineingegangenen Heiligen *ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.* Das gewählte Zeitwort sagt nicht, welcher Art diese Erscheinungen waren. Johannes bezeichnet damit ohne allen Zweifel ein innerliches Sichkundgeben und Bezeugen: Joh, 14, 21 und 22. Act. 23, 15 und 22. 24, 1. Doch 25, 2, 15 ist es offenbar ein sinnliches Erscheinen. Es wird hier wohl auch so zu nehmen sein: denn, wenn jene Heiligen bloss in einer Vision den Leuten in Jerusalem sich offenbaren wollten, was z. B. Steudel in seiner Glaubenslehre S. 455, Krabbe, Lange, Bleek, Hug u. A. mehr glauben, so ist nicht abzusehen, warum sie leiblich zu diesem Zwecke erweckt wurden, denn in den Horizont der Vision treten doch nicht ausschliesslich leibliche Dinge hinein: ebenso wenig kann man denken, dass es bei diesen Erscheinungen nur darauf sei abgesehen gewesen, den Glauben an die Fortdauer des Geistes zu befestigen. Die Unsterblichkeit des Geistes stand den Israeliten ausser allem Zweifel: auf den Glauben an eine Auferweckung des Leibes söllte eingewirkt werden.

Was mit jenen erweckten Heiligen geschah, nachdem sie ihren Dienst verrichtet hatten, haben die Kirchenväter schön gefragt. Sie sollen gerade so lange wie Christus, der Auferstandene von den Todten, noch auf Erden geweilt haben und dann mit ihm gen Himmel gefahren sein: so Origenes *(sequuntur eum, qui resurrexerunt, et in novitate vitae ambulant cum eo)*, Ambrosius, Epiphanius, Luther, Gerhard, Calov u. A. Sehr besonnen spricht Calvin sich so aus: *quaestio difficilior, quid postea factum sit istis sanctis?*

nam absurdum videtur, ex quo semel in consortium novae vitae a Christo admissi fuerant, rursus in pulverem reversos. Verum sicuti non facilis est nec prompta solutio, ita anxie laborare nihil attinet in re cognitu non necessaria. Diu in hominum coetu fuisse versatos verisimile non est: quia tantum ad breve tempus conspici oportuit, ut in illo speculo vel imagine manifesta esset Christi virtus. Quum autem Deus apud vivos spem coelestis vitae confirmare voluerit in illorum persona, nihil absurdi erit, si dicamus eos, hoc officio defunctos, iterum quievisse in suis sepulcris. Verisimilius tamen est, vitam, qua donati sunt, non fuisse deinde illis ademptam: nam si mortalis fuisset, solidae resurrectionis documentum esse non poterat. Den letzten Grund finde ich nicht stichhaltig: denn ebenso gut liesse sich dann fordern, dass diese Auferweckten unaufhörlich erscheinen: wie konnte man sich denn sonst überzeugen, dass sie nicht wieder schlafen gegangen waren. Mir scheint diese Auferweckung nur eine vorläufige, zeitweilige gewesen zu sein, was Theophylactus und Euthymius schon behauptet haben: die ganze heilige Schrift Neuen Testamentes stellt es so dar, dass der Herr am Ende ausser den Engeln auch mit den vollendeten Gerechten wiederkommt, aber diese Gerechten kommen als *πνεύματα* und nicht als solche, welche den verklärten Leib schon empfangen haben, mit ihm, der da alle Gerechten ohne irgendwelche Ausnahme aus ihren Gräbern herausruft, d. h. sie mit verklärten Leibern ausstattet.

Haben wir es nun hier mit Rhetorik oder gar mit einem Mythus zu thun; ist diese Todtenerweckung wirklich eine Thatsache? Eine rhetorische Leistung des Evangelisten erkennen hier Paulus, Baumgarten-Crusius, Bleek, Schleiermacher u. A. an. In höherem, israelitisch-jüdischem Style, in poetisirender Darstellung soll Matthäus seine Meisterschaft zeigen: dem Aristides, von dem ich vorher ein Pröbchen mitgetheilt habe, und dem Ovidius, der Metamorph. 7, 204 die Medea sagen lässt:

Vivaque saxa sua, convulsaque robora terra
Et silvas moveo: iubeoque tremiscere montes:
Et mugire solum, manesque exire sepulcris.

soll der heilige Mann nicht ohne Glück nacheifern! Man beruft sich auf die Bezeichnung Jerusalems als *ἡ ἁγία πόλις*, um den feierlichen, erhabenen Ton zu belegen: wie aber diese theokratische Benennung den Beweis liefern soll, sehe ich nicht ein. Die Schreibweise des Evangelisten ist von aller Rhetorik weit entfernt. Also ein Mythus? Eichhorn, Strauss, Scholten, Keim sagen unbedenklich: ja, so ist es: selbst Männer wie Olshausen, Neander, Krabbe sind nicht abgeneigt, einen apokryphischen Ansatz hier zuzugeben. Meyer entscheidet sich dahin, dass die Gräber allerdings durch das Erdbeben aufgedeckt worden seien; die auf der Hand liegende Bedeutung des göttlichen Zeichens habe sich in die weitere Geschichte verwandelt: *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη κτλ.*, eine sagenhafte Verkörperung jener Idee liege hier vor. Mit Recht hat Steinmeyer hiergegen eingewandt S. 226: „die Eröffnung der Gräber für sich allein wäre eine unverständliche Symbolik gewesen; erst durch den nachfolgenden Zug trat die Bedeutung derselben in das Licht.“ Konnte der Mythus, wenn er ein Mal in die evangelische Geschichte eindrang, sich nicht eine bessere Stätte aussuchen? Der Mythus will das Haupt des Herrn mit einem Strahlenkranze schmücken: brachte er aber das gefeierte Haupt nicht dadurch in die allerbedenklichste Lage, dass er Heilige vor ihm und zumal ohne

seinen Auferweckungsruf aus ihren Grüften hervorgehen hiess! Wie viel passender und ungefährlicher wäre es nicht gewesen, wenn er das grosse Erdbeben an dem Ostermorgen mit seinen Silberfäden umsponnen hätte? Wie prächtig wäre es nicht, wenn den Erstling von denen, die da aus dem Todesschlaf erwachen, eine Schaar erweckter Heiliger auf seinem Triumphzuge begleitete? Eine Thatsache will nach meinem Dafürhalten Matthäus uns berichten, eine Thatsache, welche nicht auf Träumen und Visionen zum Theil beruht; sondern, wie die Eröffnung der Gräber ein objektiver, wirklicher Vorgang war, so war das Erwachen und Erscheinen der alttestamentlichen Heiligen auch eine objektive, äussere Thatsache. Wie Christus von den Todten auferstanden und den Seinen leibhaftig erschienen ist, so erschienen auch diese durch seinen Tod aus der Macht des Todes erlösten Heiligen leibhaftig, als *σώματα* habend, Vielen, unter welchen wir natürlich nicht ungläubige Juden, sondern Fromme, Gottesfürchtige zu denken haben. Wie der auferstandene Herr sich nicht seinen Feinden zeigte, sondern nur den Seinen, so hielten es auch diese, seine Diener. Der Tod ist der Sünde Sold und unser Hoherpriester wird durch dieses von Gott gewirkte Zeichen als der wahrhaftige, vollkommene Hohepriester legitimirt, denn diese letzte, am Längsten andauernde Folge der Sünde, den Tod, verschlingt er auch in den Sieg. Die Sünde ist nicht bloss mit ihrer Schuld, sondern auch mit ihrer Strafe getilgt. Das Werk der Versöhnung ist also vollständig ausgeführt: aus dem Tode der Sünde ist die Menschheit wiedergebracht in das wahrhaftige Leben!

Den Eindruck, welchen der Tod Jesu mit jenen Zeichen auf die Menschen, welche zugegen waren, machte, stellen die Synoptiker dar, Johannes schweigt darüber. Matthäus und Markus sagen nur, was der römische Hauptmann mit seinen Leuten, welche die Kreuzigung vollzogen hatten, empfanden und erkannten, Lukas vergisst aber nicht von der Bewegung zu berichten, welche das zuschauende Judenvolk ergriff. Diese tiefen Eindrücke sind auch in hohem Grade bedeutsam, sie sind auch Gott gewirkte Zeichen: diese Zeichen aus der Welt der Menschen, welche auf die Zeichen aus dem Reiche der Natur folgten, weissagen von der Wirkung des Kreuzes Christi auf das Menschenherz. Sie stellen ein sehr günstiges Prognostikon und berechtigen zu den grössten, seligsten Hoffnungen. Das Werk Jesu Christi macht den tiefsten Eindruck, zwingt den Menschen zu dem Bekenntnisse der Unschuld und Gottessohnschaft Jesu Christi und zu dem Geständnisse der eignen Sünde und Schuld.

In Betreff des römischen Hauptmanns besteht unter den drei Berichterstattern eine schöne Harmonie im Grossen und Ganzen. Das Bekenntniss, welches er über den Gekreuzigten ablegt, ist bei Matthäus und Markus ganz gleich, bei Lukas schwingt es sich nicht zu dieser Höhe des Glaubens auf. Ueber das, was den Mann zu diesem Bekenntnisse trieb, gehen sie mehr aus einander: natürlich, denn über die Motive konnten sie doch nur muthmassen, da eine authentische Erklärung des Betreffenden selbst nicht vorlag. Matthäus schreibt: *ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν, ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα* (so lesen wir mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Weiss auf Grund des Vaticanus und Cantabrigiensis statt *γενόμενα*, wofür allerdings der Sinaiticus, Alexandrinus und Ephraemi eintreten) *ἐφοβήθησαν σφόδρα λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.* Lukas nennt unsren Mann auch *ἑκατόνταρχος*, Markus

hingegen führt ihn mit seinem römischen Titel als ὁ κεντυρίων an: sein Name wird uns nicht verrathen, die Tradition, welche schon auf die Akten des Pilatus sich berufen kann, hat ihn Longinus benamst, wahrscheinlich von der λόγχη, welche nach Joh. 19, 34 Einer seiner Leute dem Erlöser in die Seite stösst. Dass römische Soldaten die Hinrichtung Jesu übernahmen, haben wir bereits früher gehört: jetzt erfahren wir, dass diese Kriegsknechte von keinem Geringeren als einem *Centurio* befehligt wurden. Das Kommando, welches zu der Execution nothwendig war, bestand wahrscheinlich nur aus 12 Mann, denn vier Mann waren, vgl. Joh. 19, 23, für jedes Kreuz erforderlich: was soll bei so wenigen Leuten ein Höherer? Dass Pilatus eine grössere Schaar als Reserve zu diesem Akte abordnete, ist auch nicht glaublich: wusste er auch, dass Jesus Anhänger habe, so befürchtete er von diesen doch keinen kühnen Handstreich, um den Meister zu befreien, er hätte sich wahrscheinlich nur gefreut, wenn ein glücklicher Rettungsversuch wäre unternommen worden, hatte er ja nur mit dem grössten Widerstreben den Unschuldigen Preis gegeben. Oder dachte er an die beiden Räuber, welche mit Jesus gekreuzigt wurden: diese könnten möglicher Weise wie Barabbas auch bei einem Aufruhre betheiligt gewesen sein, und wer bürgte, dass Genossen ihres Frevels nicht in grösserer Menge jetzt in Jerusalem sich aufhielten? Es scheint aber Sitte gewesen zu sein, dass man die Mannschaften, welche eine Execution vorzunehmen hatten, einem höheren Befehlshaber unterstellte: es entstehen bei solchen traurigen Schauspielen, zu denen das Volk sich herzudrängt, zu leicht Unordnungen und Schwierigkeiten, sodass es sehr gut ist, wenn ein Mann von Ansehen Alles in seiner Hand hat. Wir hören aus Tacitus ann. 3, 14, dass gelegentlich selbst Tribunen die Oberleitung übernehmen mussten, hier war nur ein *Centurio* zur Stelle, was das Ueblichste war. Seneca wenigstens schreibt dialog. 3 (de ira I.), 18, 4 (18 und nicht 16, wie meist, da Einer von dem Andern abgeschrieben hat, angegeben wird): *tunc centurio supplicio praepositus, condere gladium speculatorem iubet, damnatum ad Pisonem reducit, redditurus Pisoni innocentiam.* Dieser Centurio nahm es mit seinem Auftrage sehr ernst: er war ein sehr gewissenhafter Mann. Jesus, das wusste er, war die Hauptperson bei dieser Hinrichtung, darum erwählte er sich seinen Platz auf der Schädelstätte so, dass er ihn fortwährend im Auge hatte und nichts ihm entgehen konnte. Markus theilt diesen bedeutsamen Umstand uns noch mit: ὁ κεντυρίων, ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ. Also vis-à-vis von dem Kreuz Christi hatte er seinen Standpunkt genommen und sicher befanden sich in seiner nächsten Nähe seine Leute, welche Jesum und die beiden andern Gekreuzigten zu behüten hatten, dass Alles fein ordentlich zugehe. Gewiss hatte dieser Hauptmann schon Manchen an dem Kreuze sterben sehen, aber eine solche Hinrichtung hatte er noch nicht geleitet. Sie war interessant, spannend, merk- und denkwürdig in jeder Hinsicht. Die Obersten des Volkes wohnten ihr selbst bei, höhnten den Gekreuzigten als einen Wunderthäter, der sich selbst in dem entscheidenden Augenblicke nicht helfen könne, als den Messias, der ein Reich habe aufrichten wollen, als den Sohn Gottes, der in das Fleisch gekommen sei. Ein ganz besonderer Mensch musste dieser Jesus sein! Und er sah ihn all diesen Spott und Hohn so geduldig, so sanftmüthig, so versöhnlich tragen, sah ihn nach den schwersten Todesmartern so friedlich sterben! Er hörte seinen letzten Aufschrei und die

Zeichensprache der Natur! Was war das für ein Mensch? Diese Frage beschäftigte je länger desto mehr seine Seele. Lukas berichtet nur ganz summarisch: *ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατόνταρχος τὸ γενόμενον ἐδόξασε τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.* Matthäus sagt uns wie auch Markus genauer, was auf unsren Mann einen so tiefen Eindruck machte. Der Hauptmann und seine Leute *ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα*, schreibt der erste; der zweite Evangelist aber, der sich eben so wenig wie Lukas um die dem Hauptmann unterstellten Leute kümmert — dieselben waren wohl auch nur das gehorsame Echo ihres Kommandanten —: *ἰδών, ὅτι οὕτω κράξας* (dieses Particip fehlt allerdings im Codex Sinaiticus und Vaticanus und ist desshalb von Lachmann und Tischendorf gelöscht worden, es ist aber wohl besser mit Meyer, Keil u. A. beizubehalten, da die Vermuthung so sehr nahe liegt, dass ein Abschreiber, Anstoss daran nahm, und der Evangelist sonst rathen liesse, worauf *οὕτω* sich bezieht), *ἐξέπνευσεν.* Nach Matthäus machte das Erdbeben einen ganz überwältigenden Eindruck auf die Römer und das, was dem Erdbeben, nicht voranging, denn das Particip des Präsens kann nicht über dasselbe hinausgreifen, sondern noch folgte und in die Gegenwart noch hereingriff. Wir verstehen desshalb unter *τὰ γινόμενα* die den Tod Jesu Christi begleitenden Zeichen: das Zerreissen des Tempelvorhangs ist selbstverständlich ausgeschlossen, wie hätte man auf Golgotha von diesem Ereignisse schon Kunde haben können, auch war dieses Zeichen der Gestalt, dass die Heiden nicht augenblicklich die rechte Bedeutung finden konnten. Das Erdbeben also mit seinen ganz natürlichen Folgen, dem Erkrachen und Zerbersten der Felsen, dem Wegrollen von mächtigen Grabsteinen und deren Stürzen in die Tiefe der Schluchten, machte den Hauptmann bedenklich und ängstlich. Alles vereinigte sich, um ihm Furcht und Schrecken einzujagen. Ich bezweifle, dass Keil dieses *ἐφοβήθησαν σφόδρα* richtig auslegt, wenn er an Ehrfurcht, an heilige Scheu hier denkt, ich trete Gerhard vollständig bei, nach dem sie sich fürchten, den Zorn der Gottheit durch das Werk ihrer Hände gereizt zu haben. Wir wissen, dass die Alten in dem Erdbeben ein göttliches Zornzeichen, eine Ankündigung des Gerichtes, welches die ganze Welt in ewige Nacht versenkt, erkannten: warum soll der Hauptmann mit seinen Leuten nicht diesen allgemeinen Volksglauben theilen und befürchten, dass er sammt den Seinen schwere Strafe leiden müsse, weil sie das Blut dieses Menschen vergossen haben. Haben sie es auch nicht vergossen aus eigner Willkür, sondern auf Befehl, so spricht sie das doch nicht von aller Schuld los: sie haben sich ja persönlich durch allerlei Neckereien und grausame Scherze an dem vergangen, der von keinem Widersacher einer Ungerechtigkeit geziehen werden konnte und für Gottes Sohn sich ausgegeben hat! Sollen sie sich jetzt, da Gott der Herr durch das furchtbare Erdbeben sich in seiner Majestät offenbart, nicht fürchten, wie sich die Hirten Bethlehems einst fürchteten, da dieser, der jetzt stirbt, geboren wurde? Gott zürnt, sollen sie nicht zittern, wie der Boden unter ihren Füssen? Markus weist nicht auf die Naturereignisse, welche das Verscheiden Christi auszeichneten, hin, sondern auf die Art und Weise, wie er starb: *ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν.* Origenes lässt nicht sowohl die gewaltige Stimme, welche der Heiland noch in dem letzten Augenblicke entwickelte, sondern vielmehr das, was er mit solcher lauten Stimme sprach, das Herz des Hauptmanns bewegen und erschüttern:

miratus est in his, bemerkt er com. ser. 140, *quae dicta fuerant ab eo ad Deum cum clamore et magnitudine sensuum, secundum quod capiebat intelligere.* Calvin pflichtet ihm bei: *quia Marcus dicit, centurionem sic locutum, quod Christus magno clamore emisso exspiravisset, putant quidem interpretes notari insolitum vigorem, qui ad mortem usque integer perstiterat: et sane quum fere exsangue esset Christi corpus, hoc humano more accidere non potuit, ut laterum et arteriae vis ad sonorum clamorem suppeteret. Ego tamen potius constantem in Dei nomine invocando perseverantiam a Centurione laudatam esse puto.* Allein Origenes und Calvin haben sicher den Wortlaut nicht für sich: Gerhard sagt ganz richtig: *sed verba Marci notanter intensionem clamoris mortem immediate antegressi exprimunt, quam cumprimis Centurionem fuisse in Christo admiratum significant.* Wie konnte aber dieser laute, durchdringende, gewaltige Schrei solche Wirkung haben? Origenes findet in dieser grossen Stimme ein Zeichen der ungebrochenen Lebenskraft, welche in dem Heilande noch vorhanden ist: der Tod erfolgte unmittelbar darauf. Christus ist also nicht der Abnahme seiner Kräfte erlegen, sondern durch eine ganz besondere Freundlichkeit Gottes aus seinen Schmerzen erlöst worden. Nach Michaelis, Kühnöl, Fritzsche, de Wette, Keim u. A. zieht aus dem so aussergewöhnlich schnell erfolgten Tode Jesu der Hauptmann den Schluss, dass dieser aus seinem Leiden so überraschend schnell Erlöste ein ganz besonderer Liebling der Götter gewesen ist. Aber diese Auslegung ist in den Text hineingetragen: der Evangelist lässt den Hauptmann nicht über die Beschleunigung des Todes Christi, sondern über seine starke und kräftige Stimme sich verwundern. Dieser laute Todesschrei überzeugt den Heiden, dass der Verstorbene Gottes Sohn sei. Wie kann er das? Baur erinnert daran, dass die Dämonen nur mit Geschrei aus dem Unglücklichen ausfahren, welchen sie besessen haben (vgl. Mark. 1, 26. 5, 6. 9, 26), und der Geist Christi, welcher jetzt aus dem Leibe fährt, soll durch dieses Geschrei als einen höheren Geist, als einen Dämon sich kundgeben. Hier schliesst aber ein Römer, ein Heide, welcher von solchen Vorgängen mit Dämonischen nichts weiss, aus dem lauten Geschrei auf die höhere Würde des also Sterbenden. Früher habe ich schon darauf hingewiesen, dass die heidnischen Dichter den Göttern, welche sich in Menschengestalt darstellen, eine Riesenstimme zuschreiben, durch welche sie sich verrathen: wenn sie verwundet werden, irgend welchen Schmerz erleiden, so brüllen sie wie zehntausend Menschen. An diese specifisch heidnische Vorstellung wird man hier besser anknüpfen: die Alten haben das schon gethan. Theophylactus schreibt zu unsrer Stelle: *ὅτι οὕτω δεσποτικῶς ἐξέπνευσε* und Victor Antiochenus: *μετ' ἐξουσίας ἀπέθανε — μηδὲν φέρουσαν θανάτου σημεῖον.* Meyer, Keil u. A. sind auch dieser Ansicht. Der tiefe Eindruck, welchen der Hauptmann empfangen, lässt ihn nicht schweigen, macht ihn zum Bekenner. Lukas schreibt: *ἐδόξασεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως, ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.* Die Absicht des Redenden war es auf keinen Fall, Gott in dem Himmel zu preisen, dass Jesus Tod mit solchen Zeichen begleitet war, wodurch die Gerechtigkeit Christi über allen Zweifel erhoben wurde: er ist ja ein Heide, der nicht weiss, dass wer den Sohn Gottes lobt, damit den wahren Gott verherrlicht. Objektiv betrachtet ist aber sein Bekenntniss, dass dieser Jesus ein gerechter sei, ein Preis Gottes, denn durch sein Wort bezeugt er, dass jene Zeichen, welche Gott wirkte, ihren Zweck erreichten. Er gab dem Gott, der für

Jesus zeugte, Lob und Ehre, dadurch, dass er dieses Zeugniss im Glauben annahm und was in seinem Vermögen stand, that, um dieses Gotteszeugniss zu bekräftigen und zu verbreiten. Dass diese Zeichensprache nicht den beiden andern Gekreuzigten, sondern nur dem Erlöser gilt, weiss dieser Heide: nicht bloss Pilatus und das Volk der Juden bezeichnen ihn als die Hauptperson, der unbussfertige Schächer kennzeichnet sich selbst als einen, für welchen Gott nicht eintreten kann, und der andre huldigt dem Manne in ihrer Mitten als dem Herrn in dem Reiche der Herrlichkeit. Was durch diese äusseren Indicien schon klargelegt wurde, drängte sich als unwidersprechliche Wahrheit jedem unbefangenen Beobachter auf. Jesus zeigte sich in einer solchen sittlichen Grösse und göttlichen Erhabenheit, dass das, was da geschah, nur auf ihn bezogen werden konnte. Der Hauptmann zeigte sich in der Wahl seines Standpunktes als einen gewissenhaften Mann: wir dürfen annehmen, dass er die Frage, ob der Heiland schuldig oder unschuldig leide, ernstlich bei sich erwog. Sie drängte sich ihm auf. Er braucht nicht schon in der Stadt erfahren zu haben, dass sein Gebieter keine Schuld an ihm fand; jene Verhandlungen können ihm ganz unbekannt geblieben sein: Alles, was er hier draussen auf Golgotha gesehen und gehört hat, die Hohnreden der Juden und das über alles menschliche Mass erhabene Verhalten Jesu, Alles war dazu angethan, die Frage schuldig oder unschuldig? in seine Seele hineinzuwerfen. Er kommt unter den lautredenden Zeichen aus seinem Hin- und Herschwanken heraus: mir dünkt, dass man aus dem *ὄντως*, womit er bei Lukas sein Wort einleitet, noch heraushört, wie er sich freut, endlich mit seinen Erwägungen des *pro* und *contra* zum Schlusse gelangt zu sein. Ein Mensch, für welchen Himmel und Erde Partei ergreift, für welchen Gott selbst als Entlastungszeuge und Rächer in voller Majestät auf den Platz tritt, kann kein todeswürdiger Verbrecher sein, muss in seinem Leben gerecht gewandelt und unschuldig zum Tode verdammt sein. Pontius Pilatus überzeugt sich durch das Verhör von Christi vollkommner Unschuld: dieser Hauptmann kommt durch den Eindruck, welchen das Verhalten des Herrn im Leiden und Sterben und das Verhalten der Natur zu seinem Leiden und Sterben zu derselben Ueberzeugung. Das Zeugniss seiner Gerechtigkeit folgt dem Hohenpriester nach, der zu Gott hingeht: einen solchen Hohenpriester mussten wir aber haben, dem alle Welt bezeugt, dass er *δίκαιος* ist. Steht dieses von Lukas uns aufbewahrte Wort des Römers schon hoch und herrlich da, so wird es durch das Wort, welches er nach Matthäus und Markus redet, noch weit übertroffen. Bestehen diese beiden Bekenntnisse aber neben einander? Ich kann keinen Grund einsehen, warum der Hauptmann nicht in zwei Worten den tiefen Eindruck, welchen der Herr auf ihn gemacht hatte, aussprechen soll. Der Eindruck ist so tief, dass er davon so schnell nicht loskommen kann. Und zum Andern: gewissenhaft ist dieser Mann in Allem, was er thut: er will mit seinem Urtheile über den Mann, der seine ganze Seele beschäftigt, vollkommen zum Abschluss kommen. Genügt es, wenn er sich dahin entscheidet, dass er gerecht gewesen sei in seinem Leben? Hat dieser Mensch nicht mehr sein wollen als ein gerechter Mensch? Hat er nicht gehört, dass er für den Sohn Gottes sich ausgegeben hat? Die Juden, welche den Herrn am Kreuze verhöhnten, haben nicht bloss als *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* ihn bezeichnet (Luk. 23, 35), sondern ihm ausdrücklich vorgehalten, dass er gesprochen habe: *ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός*.

Ja, als den Sohn Gottes hat er sich vor den Ohren dieses Mannes selbst ganz bestimmt bezeugt; hat er denn nicht Gott zwei Mal, in seinem ersten und in seinem letzten Worte, als seinen Vater angeredet? Ist das bei Juden und Heiden Sitte? Ist es nicht ganz unerhört, dass ein Mensch zu dem grossen Gotte Himmels und der Erde Vater sagt? Weist das nicht auf ein ganz intimes, wesentliches Verhältniss zu Gott hin? Ein gerechter Mensch kann Jesus nicht sein, wenn er sich eine Würde angemasst hat, welche ihm nicht gebührt. Gottes Sohn hat er sein wollen, ist er es? Der gewissenhafte Mann kann mit dem Worte, welches Lukas mittheilt, nicht abschliessen, er muss der Sache noch weiter nachgehen. Er kommt zu einem Resultate: der sterbende Heiland hat einen überwältigenden Eindruck auf sein Herz gemacht, die Zeichensprache der Natur ist zu deutlich: er vermuthet nicht, er ahnt nicht, nein, er spricht seine feste Ueberzeugung dahin aus: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος*, so Matthäus, oder *ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ*, so Markus. Es ist ihm eine Freude, dass er mit sich in's Reine gekommen ist, er versiegelt sich und denen, die ihn hören sein Bekenntniss, mit dem *ἀληθῶς*. Gottes Sohn hat der Hauptmann erkannt. Was heisst das? Will er mit seinem *θεοῦ υἱός* sagen *filius Dei cuiusdam,* oder schlechthin *filius Dei?* Grotius, Paulus, Kühnöl, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Weisse, Meyer u. A. mehr behaupten, dieses Wort in dem Munde des Heiden könne nur in dem heidnischen Sinne gemeint sein, Christus sei diesem Manne als ein Göttersohn, ein Halbgott, ein Heros erschienen. Kann sich der Heide nicht über seinen Standpunkt erheben, geht nicht durch alle vielgötterischen Religionen die Ahnung der *anima naturaliter christiana*, dass über den vielen Göttern doch ein höchster, der wahrhaftige, lebendige Gott stehe? Gerhard, Bengel, Hengstenberg, Steinmeyer, Keil weisen diese laxe Auffassung ab: selbst Bleek und de Wette versichern, das Wort könne einen monotheistischen, specifisch-christlichen Sinn haben. Gerhard beruft sich auf *ἐδόξασε τὸν θεόν* und sagt, dass das kein Loben und Preisen Gottes gewesen wäre, wenn er den eingebornen Sohn für den Sohn irgend eines falschen Heidengottes erklärt hätte: die Instanz zieht aber nicht, denn jene Worte leiten das Bekenntniss von dem gerechten Menschen und nicht das von dem Sohne Gottes ein. Die Evangelisten, das hat, so viel ich sehe, noch kein Ausleger in Abrede gestellt, fassen das Wort des Hauptmanns als ein Zeugniss für Christus, als den Sohn des lebendigen Gottes: haben sie dem Bekenntnisse des Heiden *in maiorem Dei gloriam* einen falschen, viel höheren Sinn untergeschoben? Das kann ich nicht glauben. In welchem Sinne Jesus sein Selbstzeugniss gemeint hat, konnte dem heidnischen Hauptmanne nicht verborgen sein, denn er wusste, dass die Juden nur einen Gott anbeteten. Sein Bekenntniss greift auf das Zeugniss Christi zurück, es ist die Antwort auf dessen Selbstzeugniss: wir haben daher — es würde ja sonst das *ἀληθῶς* ganz in der Luft schweben, — hier zu Gerhard uns zu stellen. Calvin legt im Ganzen diesem Bekenntnisse des Hauptmanns keinen grossen Werth bei: der Eindruck soll bei ihm doch nicht so tief gegangen sein, eine augenblickliche fromme Gemüthsbewegung war es, welche ohne alle Folgen blieb. *Caeterum quod Deum timuisse dicitur, non ita exponi debet, quasi penitus resipuerit. Tantum subitus et evanidus impetus fuit, ut saepe contingit vanos homines et mundo deditos percelli Dei timore, dum formidabilem suam potentiam exserit: sed quia non subest viva*

radix, protinus securitatem obducere, quae sensum illum exstinguat. Non fuit igitur mutatus Centurio, ut se Deo in reliquum vitae tempus addiceret, sed tantum deitatis Christi momentaneus praeco fuit. Gerhard tritt ganz entschieden dem Calvin entgegen: auch wir glauben nicht, dass er hier als Herzenskundiger geredet hat. Viel wahrscheinlicher ist es uns, dass Golgotha die Geburtsstätte seines neuen Menschen war. Die Tradition ist auch der Meinung, sie lässt diesen Kriegsmann seine Waffen vor dem Gekreuzigten niederlegen, den Hirtenstab als Bischof in Kappadocien führen und den Märtyrertod sterben. Wir lehnen jede Verantwortung für sie ab, erkennen aber darin einen Kern der Wahrheit, dass dieser Hauptmann in Folge des tiefen Eindrucks des Kreuzes Christi ein Christ wurde. Wir haben uns bemüht, psychologische Fingerweise zu seiner Sinnesänderung zu geben, unterschreiben aber gern Steinmeyers Wort, dass keine Psychologie diese Bekehrung als eine zwingende Nothwendigkeit erweisen kann. Dass dieser Mann solche Betrachtungen unter dem Kreuze Christi anstellte und seine Sinne und Gedanken den richtigen Weg einschlugen und zu diesem heilsamen Spiele gelangten, das ist von dem Herrn geschehen, welcher seinem Sohne, dem er als Leidenden in dem Schächer schon einen Lohn für seine blutigen Wunden gegeben hatte, nun, da er gestorben war, in diesem Hauptmann den Erstling der grossen Siegesbeute zuführte. Das ist ein Wunder vor unsren Augen!

Doch auf diesen Hauptmann und in abgeschwächter Weise auf seine Mannschaft beschränkt sich nicht die Wirkung des Todes Jesu: Lukas berichtet, dass auch das Volk, welches anwesend war, nicht gleichgültig blieb. *Καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες* (so lesen wir auf Grund der besten Handschriften mit Lachmann und Tischendorf statt des recipirten *θεωροῦντες*) *τὰ γενόμενα, τύπτοντες* (*ἑαυτῶν* schiebt der *textus receptus* ein, welchen Lachmann noch aufrecht hält, allein das Pronomen ist, da es in allen Hauptcodices fehlt, unbedenklich zu streichen) *τὰ στήθη ὑπέστρεφον.* Wenn Gerhard meint, dass diese *ὄχλοι* sowohl aus Juden als auch aus Heiden bestanden hätten, befindet er sich im Irrthum: sollen ausser der römischen Besatzung in Jerusalem viele Römer und Griechen sich aufgehalten haben? Josephus weiss nichts davon: jeder andre Ort in Palästina müsste sie mehr anziehen als dieser, wo sich der Jude so recht als Jude, als Genosse des von Gott erwählten Volkes fühlte. Dieser *ὄχλοι*, die nur Juden in sich befassten, waren viele zur Stelle: das Kreuz Jesu Christi hatte das Volk massenhaft herbeigelockt. Wir wissen, wie sich jetzt noch das Volk zu allen Hinrichtungen hinzudrängt, wie es sich nicht satt sieht: kann es uns Wunder nehmen, wenn immer neue Massen nach Golgotha sich hinwälzten, wenn sie wie festgewurzelt an den Boden dort stehen blieben? Man bedenke nur ein Zwiefaches! Es war Ostern, wo das Volk nicht zu tausend und aber tausenden, sondern zu zehntausend und hunderttausenden nach der heiligen Stadt wallfahrtete, und der Mann, welcher dort an dem Kreuze hing, war der, dessen Gerücht das ganze Land erfüllt hatte. Nicht Sympathie hatte diese *ὄχλοι* hieher gezogen und hier festgehalten, sie waren gekommen *ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην.* Das Wort *θεωρία* begegnet uns hier das einzige Mal in dem Neuen Testamente, es ist bei den Griechen sehr gebräuchlich, es bedeutet ein Schaustück, ein Schauspiel. *Panes et circenses*, so dachten die gemeinen Römer, das arme Volk: diese *ὄχλοι*, zu

denen ja auch nicht die herrschenden Geschlechter gehören, hegen denselben Wunsch. Brot fehlt ihnen nicht, die ungesäuerten Brote des Osterfestes sind vorhanden: sie möchten aber eine Zukost dazu haben, ein Schauspiel und hier auf Golgotha bietet sich ihnen ein solches, wie in der ganzen Weltgeschichte ein zweites nicht wieder über die Bretter geht. Ja ein rechtes Festschauspiel — waren doch gerade die Feste bei den Griechen und Römern mit Schauspielen ausgezeichnet — geniessen sie: aber, sagt Bengel schön, *spectationem quaesitam spectatio nec opinata comitabatur.* Dieses Schauspiel nimmt ein unerwartetes Ende: Gott hat seine Hand im Spiele und gibt ein wundervolles Finale, ein Nachspiel, so grossartig, so erschütternd, dass er auch auf diese Haufen seiner Wirkung sicher ist. Als sie jene ganz ausserordentlichen Naturereignisse wahrnahmen, *τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον.* Sie schlugen sich also auf die Brust. Bei grossem Schmerze schlägt, ja zerschlägt der Mensch seinen Leib: die Hüften sowohl, wie wir aus Jerem. 31, 19 (nachdem ich mich bekehrt, thue ich Busse, und nachdem ich gewitzigt bin, schlage ich mich auf die Hüfte) erfahren, als auch die Brust, vgl. Nahum 2, 8 (bestimmt ist es, und Ninive wird aufgedeckt, weggeführt, ja ihre Mägde seufzen wie Tauben, schlagen ihre Brust) und Luk. 18, 13. Einige Ausleger sind der Ansicht, dass diese Volkshaufen sich aus Aerger auf die Brust schlagen: es soll ihnen wehethun, dass Gott den Tod dieses Verfluchten durch solche Zeichen der Natur ehrt. Allein mit Recht will kein neuerer Exeget davon noch etwas wissen. Diese *ὄχλοι* haben nichts gemein mit den Hohenpriestern und Obersten und den Vorüberziehenden, welche den Herrn am Kreuze verhöhnten. Lukas lässt überhaupt nur *οἱ ἄρχοντες* (V. 35) mit dem Gekreuzigten ihren Muthwillen treiben und von jenen *παραπορευόμενοι* des Matthäus (V. 39) und des Markus (V. 29) unterscheiden sich diese *ὄχλοι*, denn sie gehen nicht vorüber und räumen die Schädelstätte, nachdem sie gehöhnt haben, sondern stehen da und schauen zu. Jene Schaaren waren Akteure bei dem Schauspiele, welches diese Leute genossen. An ihre Brust schlagen diese indifferenten, schaulustigen, gaffenden Menschenhaufen: mit einem Male werden sie ernst, die Ahnung dämmert in ihren Seelen auf, dass sie ein grosses Unrecht begangen haben, als sie von den Hohenpriestern verführt, das Kreuzige, Kreuzige über diesen Mann vor dem Richterstuhle des Pilatus riefen. Sie missverstehen die Zeichensprache, welche Gott zu ihnen redet, durchaus nicht: stehen sie auch nicht wie der Zöllner in dem Tempel mit völlig zerknirschtem und zerschlagenem Herzen, so beschleicht sie doch der Gedanke, dass sie an dem gerechten Gotte sich schwer versündigt haben und seiner Gnade in dem höchsten Grade bedürftig sind: eine arme Zöllnerstimmung beginnt sich in ihren Herzen zu regen. Sie verliessen Golgotha, *ὑπέστρεφον*, begaben sich, tief erschüttert, in ihre Wohnungen. War es eine Rührung, welche so schnell, als sie kam, wieder ging? Eine Herzensbewegung, welche, sobald als sie diesen Ort geräumt hatten, wieder verschwand? Calvin sieht hier nur das letzte Aufflackern des Lichtes: es wird Nacht nach ihm wieder in den Herzen dieser Haufen. *Quod ad turbas spectat, pectora tundendo, piaculi reatum deprecatae sunt, quod sentirent piaculum iniusta et nefanda caede publice contractum esse. Sed quia non ultra progressae sunt, nihil illis profuit suus planctus: nisi forte quibusdam melioris poenitentiae initium vel praeparatio fuit. Sed quia tantum lamentatio nobis describitur, quam Deus*

in filii sui gloriam extorsit, discamus hoc exemplo, parum aut nihil esse, si quis ex praesenti potentia horrorem concipiat, donec sedata consternatione in corde tranquillo resideat Dei timor. Ich kann nicht so schwarz sehen und trete lieber Gerhard, Grotius, Bengel, Meyer, Godet, Keil bei, welche hier die Morgenröthe im Aufgange erblicken und jetzt eine Busse beginnen sehen, welche an dem Tage der Pfingsten in das Wort ausbricht: ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir thun? (Act. 2, 37). Wie Viele von denen, welche jetzt ihre Brust schlugen, unter jenen zu finden sind, welche zu Pfingsten zu der Gemeinde hinzugethan wurden, können wir nicht bestimmen: aber dass von ihnen welche darunter waren, steht uns fest. Beda macht darauf aufmerksam, dass sich die Wirkung des Kreuzes Christi bei den Heiden und bei diesen Juden verschieden herausstellt: *notanda distantia gentis et gentis. Gentiles quippe moriente Christo Deum timentes apertae confessionis voce glorificant, Judaei percutientes solum pectora, silentes domum redeunt.* Wir finden eine Weissagung in diesem Vorgange. Die Predigt von dem Kreuze Christi, das Zeugniss von der Gerechtigkeit und der Gottessohnschaft des Gekreuzigten wird durch den Mund der Heiden, und nicht durch den Mund der Israeliten in dieser Welt laut werden. Die Heiden werden fortan die Träger des Evangeliums. Nachdem der heidnische Hauptmann sich zu dem Erlöser bekannt hat, schlagen die Juden an ihre Brust: auch diess hat eine reichsgeschichtliche Bedeutung. Die Menge der Heiden muss sich erst zu dem Manne der Schmerzen bekennen, erst muss die Fülle der Heiden eingegangen sein, ehe Israel in Bewegung geräth und in Masse Busse thut. Doch Hauptsache wird immer bleiben, dass diese Scene uns vor die Augen malt, welche überwältigende Kraft dem Kreuze Christi inne wohnt: das Menschenherz kann sich eines tiefen Eindrucks nicht erwehren. *Fructus igitur mortis Christi*, sagt Gerhard, *est conversio hominum et collectio ecclesiae, sicut hoc loco in cruce mortuus statim incipit etiam in medio hostium blasphemantium et crucifigentium sibi ecclesiam colligere, ut efficaciam et fructum mortis suae ostendat. Voluit Deus ingentes ramos ex hac arbore vitae Christo producere, voluit ecclesiam aedificare et vivificare: accepit igitur opus a vita alienum, quod est mors Christi, et ex ipsa ecclesiam vivificavit, sicut granum in terra mortuum copiosius postea fructificat.*

Joh. 19, 31—37.

(31) Die Juden aber, dieweil es der Rüsttag war, dass nicht die Leichname am Kreuze blieben den Sabbath über, denn der Tag jenes Sabbathes war gross, baten den Pilatus, dass ihre Beine gebrochen und sie abgenommen würden. (32) Da kamen die Kriegsknechte und brachen dem Ersten die Beine und dem Andern, der mit ihm gekreuzigt war. (33) Als sie aber zu Jesu kamen und sahen, dass er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht, (34) sondern der Kriegsknechte einer stiess mit einem Speere in seine Seite und alsbald ging Blut und Wasser heraus. (35) Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt und sein Zeugniss ist wahrhaftig: und derselbige weiss, dass er die Wahrheit sagt, auf dass auch ihr glaubet. (36) Denn solches ist geschehen, auf dass die Schrift erfüllet würde: ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen. (37) Und abermal spricht eine andre Schrift: sie werden sehen auf den, in welchen sie gestochen haben.

Unter den Ἰουδαῖοι, welche sich zu Pilatus begeben, haben wir natürlich nicht diese oder jene aus dem Volke oder ganze Volksmassen zu verstehen, sondern die, welche Jesum aus seiner Hand genommen und nach

Golgotha hinausgeführt hatten (V. 16), also die Hohenpriester, die Obersten des Volkes. Sie begaben sich auch schwerlich *in pleno* zu dem Römer, sondern entsandten an ihn eine Deputation. Meyer legt das *οὖν* so aus: „also, da Jesus bereits todt war. Ihr Ziel war schon erreicht, so sollte nun auch der Sabbath noch sein Recht haben“: wie ich glaube, ganz falsch. Der Evangelist will, was Gerhard schon richtig erinnert, auf keinen Fall sagen. dass die Juden, nachdem sie mit ihren eignen Augen gesehen hatten, dass Jesus gestorben sei, diese Bitte vortragen: sondern dass, als sie ihr Gesuch stellten, der Heiland bereits vollendet hatte, was ihnen unbekannt war, denn sie hatten Golgotha schon seit längerer Zeit verlassen, und glaubten, dass der Gehasste sich, wie es sonst meist war, noch lange mit dem Tode quälen müsste. Sie hätten früher kommen müssen, wenn sie dem Gekreuzigten noch bittere Schmerzen bereiten wollten, er war durch Gottes Fügung ihren Händen bereits entrissen. Sie baten den Pilatus, *ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν*. Die Form *κατεαγῶσιν* ist unregelmässig, sie ist, wenn *κατέαξαν* in dem folgenden Verse schon inkorrekt ist, weil hier ein *augmentum syllabicum* bei einem mit einem Vokale anfangenden Zeitworte (*κατάγνυμι*) steht, dadurch noch absonderlicher, dass das irreguläre Augmentum in dem Conjunktive auch beibehalten wird. Bei klassischen Schriftstellern übrigens kommt dasselbe hin und wieder auch vor, cf. Thucydides 3, 89. Aristoteles anim. 9, 43. Plato, Cratyl. 389 b und c. Siehe Wiener S. 66. Auf die *σκελοκοπία*, auf das sogenannte *crurifragium* trugen sie also an. Diese Zerschmetterung der Gebeine haben die Römer nicht erst von den Juden angenommen, was Gerhard und Lipsius meinten, nach welchen die Israeliten schon in den ältesten Zeiten diese Beschleunigung des Todes bei den Gehenkten ersonnen haben. Es findet sich jedoch im ganzen Alten Testamente keine Spur. Bei den Römern aber war diese schreckliche Strafe wohlbekannt. Plautus lässt in der Asinaria 2, 4, 68 jemanden drohen: *crura hercle diffringentur.* Seneca erinnert (dial. 4, 18, 1): *M. Mario, cui vicatim populus statuas posuerat, cui ture ac vino supplicabat, L. Sulla perfringi crura, erui oculos, amputari manus iussit,* und stellt vor (dial. 4, 32, 1): *magnam rem sine dubio fecerimus, si servulum infelicem in ergastulum miserimus. Quid properamus verberare statim, crura protinus frangere.* Suetonius erzählt von Augustus (c. 67): *Thallo a manu, quod pro epistola prodita denarios quingentos accepisset, crura effregit,* und von Tiberius (c. 44): *atque utrique mox, quod mutuo flagitium exprobrarant, cura fregisse.* Dieses *crurifragium* hatte nicht immer den Tod zur Folge, was wir aus Polybius 1, 80, 13 (*κολοβώσαντες δὲ καὶ συντρίψαντες τὰ σκέλη, ἔτι ζῶντας ἔῤῥιψαν εἴς τινα τάφρον*) und Ammianus Marcellinus 14, 9, 8: *fractis cruribus occiduntur,* ersehen: es war auch nicht immer mit der Kreuzigung verbunden. Lactantius schreibt allerdings inst. 4, 26: *suffixus itaque cum spiritum deposuisset, necessarium carnifices non putaverunt, ossa eius suffringere (sicut mos eorum ferebat), sed tantummodo latus eius perforaverunt.* Aber er befindet sich in einem grossen Irrthum: es ist möglich, dass in den Zeiten des Kirchenvaters die Kreuzigung in dieser Weise hin und wieder vollzogen wurde, früher war es aber nicht der Fall, unsre Stelle zeugt auch ganz entschieden von einer andern Praxis. Wie sollten die Juden um etwas gebeten haben, was so wie so geschehen musste? Zu dem *crurifragium* trat die *perforatio*, die *percussio sub alas*, von welcher Origenes

(com. ser. 140) redet, auf welche Quintilianus (decl. 6, 9) in den Worten: *cruces succiduntur, percussos sepelire carnifex non vetat*, anspielt, hinzu, damit der Zerschlagene nicht mit dem Leben davonkäme. Jenen Gnadenstoss, welcher mit einem Male dem Leben ein Ende machte, gönnten die Juden dem Herrn nicht: sie wollten, er solle schnell an dem Kreuze sein Leben beschliessen, aber die Verkürzung seiner Todesleiden an dem Kreuze sich durch eine sehr empfindsame Vermehrung seiner Martern gleichsam erkaufen. Schenken wollten ihm diese grausamen Menschen durchaus nichts. Eine Art Compensation soll stattfinden, so auch Bynaeus, Grotius, Hengstenberg u. A. Die Zerschmetterten sollen aber nicht an dem Kreuze hängen bleiben, sondern abgenommen werden. Michaelis fasst dieses *ἀρθῶσιν* ganz sprachwidrig, dass sie getödtet werden sollen; *αἴρειν* heisst wohl auch aus dem Mittel thun, es wird hier aber in V. 38 erläutert als abnehmen von dem Kreuze. Die Juden hüten sich, da sie des Landpflegers Gesinnung kennen, ihm die Wahrheit zu sagen und zu gestehen, dass sie Jesu noch die empfindlichsten Schmerzen bereiten wollen, sie motiviren als anständige, scheinheilige Leute ihre Bitte in geschicktester Weise also: *ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν*. Bei den Griechen und Römern war es Sitte, die Leiber der Gekreuzigten an dem Kreuze verwesen zu lassen; später gestattete man es den Angehörigen, die Entseelten zu begraben. Die alte Sitte bestätigt Valerius Maximus 6, 9, 5, nach welchem Polycrates, der Tyrann von Samos, auf dem Festlande, der Insel gegenüber, an dem Kreuze verfaulte *(ex qua putres eius artus et tabido cruore manantia membra atque illam laevam, cui Neptunus annulum piscatoris manu restituerat, situ marcidam Samos, amara servitute aliquamdiu pressa, liberis ac laetis oculis adspexit. Horatius epist. 1, 16, 48: non pasces in cruce corvos. Lucanus 6, 543 f. Cicero Tuscul. 1, 43, 102: cui (Cyrenaeo Theodoro) cum Lysimachus rex crucem minaretur: istis, quaeso, inquit, ista horribilia minitare purpuratis tuis: Theodori quidem nihil interest, humine an sublime putrescat. Petronius sat. 111: quum interim imperator provinciae latrones iussit crucibus adfigi, secundum illam eandem casulam, in qua recens cadaver matrona deflebat. Proxima ergo nocte, quum miles, qui cruces servabat, ne quis ad sepulturam corpora detraheret, notasset etc.)* Bei den Juden war es ein Gräul, was bei den Römern Gebrauch war. Deuteron. 21, 22 f. steht geschrieben: „so auf jemand eine Sünde des Todes würdig ist und er wird getödtet, und du hangst ihn an einen Baum: so soll sein Leichnam nicht über Nacht bleiben am Baum, sondern begraben sollst du ihn am selbigen Tage: denn ein Fluch Gottes ist ein Gehenkter und du sollst nicht dein Land verunreinigen, welches Jehova, dein Gott, dir gibt zur Besitzung.“ Wenn es auch wahr ist, dass die Israeliten selbst die Kreuzesstrafe nicht gekannt haben, so irren sich doch die, welche mit Langen annehmen, dass diese gesetzliche Bestimmung auf die Kreuzesstrafe nicht ausgedehnt werden könne. Der Talmud bezeichnet ein Mal bekanntlich den Herrn nicht als den Gekreuzigten, sondern als den Gehenkten, weil er keinen specifischen Unterschied zwischen der Henkung und Kreuzigung erkannte, was so unrecht nicht ist, denn wer auf die eine oder auf die andere Weise stirbt, endet an der *arbor infelix*, an dem Holze des Fluches. Und zum Andern muss ja auch zugestanden werden, dass ein Gekreuzigter das Land nicht minder verunreinigt, weil er nicht unter die Erde kommt, als ein

Gehenkter. Zum Ueberfluss sagt Joseph. b. i. 4, 5, 2: *προῆλθον* (die Idumäer) *δὲ εἰς τοσοῦτον ἀσεβείας ωστε καὶ ἀτάφους ῥῖψαι* (die von ihnen in Jerusalem Ermordeten), *καίτοι τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν πεποιημένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθαιρεῖν τε καὶ θάπτειν.* Die Juden motivirten aber ihre Bitte nicht mit diesem Abscheu vor Gekreuzigten, sondern mit der bevorstehenden Festzeit. Sie wollten nicht, dass der Sabbath, welcher nach wenigen Stunden anbreche, diese drei auf Golgotha am Kreuz erblicke. Was für jeden gewöhnlichen Tag schon ein Gräul war, musste das erst recht an dem Sabbathe, dem heiligen Tage, sein, und dieses jetzt um so mehr, weil der Tag der Kreuzigung nicht die *παρασκευή*, nicht der Rüsttag, der Freitag auf einen alle sieben Tage wiederkehrenden Sabbath war, sondern der Vortag eines Sabbathes, welcher eine ganz besondere Weihe und Grösse hatte: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.* Was war es, das diesen auf die Kreuzigung Jesu folgenden Sabbath zu einem so grossen Tage stempelte? Diejenigen Ausleger, welche des Glaubens sind, dass nach Johannes der Heiland an dem Vortage des Passafestes sterbe, antworten triumphirend: der Tag, welcher jetzt bevorstand, war so gross, weil mit seinem Anbruche von den ganzen Volke das Passalamm genossen wurde, weil in jenem Jahre auf einen Sabbathstag der erste Tag des Passafestes fiel. Ein Sabbath in doppelter Potenz soll dieser grosse Tag gewesen sein, weil der erste Passatag nach Lev. 23, 7, 15 den Charakter eines Sabbathes besass. Ich kann dieser Auffassung nur widersprechen: sie hat nicht ein Mal scheinbar den Text für sich. Was verleiht dem nächsten Tage denn eine solche eminente Würde? Der Evangelist lässt das Passafest ganz ausser Rechnung. Der Sabbath und nicht der erste Passatag ist das Moment, welches den Ausschlag gibt. „Es wird ja nicht gesagt,“ spricht Hengstenberg sehr wahr, „dass der Tag als F e s t t a g gross gewesen; er trat nur aus der Reihe der übrigen Sabbate heraus, weil zu seiner Heiligkeit als Sabbat noch ein Zuwachs dadurch kam, dass er zugleich Festtag war, wenn auch keiner der heiligsten Tage des Festes. Die Stelle beweist aber vielmehr grade das Gegentheil. Der Tag, von dem hier die Rede, k a n n gar nicht der erste Festtag sein. Denn bei diesem als dem wichtigsten Tage des ganzen Jahres, würde die Qualität als Festtag die Qualität als Sabbat überwiegen, während hier umgekehrt die Qualität als Sabbat die vorzüglichste ist, der Charakter als Festtag nur als ein herzutretender erscheint. Nur in einem Punkte, in Bezug auf die Ruhe überwog allerdings der Sabbat auch den ersten Festtag. Aber dieser Punkt kommt hier gar nicht in Betracht. Hier handelt es sich nur um die Heiligkeit und Festlichkeit des Tages. Grade im Interesse der höheren Festlichkeit wurde es mit der Ruhe am ersten Passatage nicht so strenge genommen. Das Passa ist die Wurzel aller Feste, und wurde deshalb vor dem Sabbat, ja vor der Bundschliessung am Sinai eingesetzt. Das also steht unwiderleglich fest: wenn der folgende Tag der erste Festtag war, so würde er als solcher, nicht als Sabbat bezeichnet worden sein.“ Lampe, Wieseler, Luthardt leiten die Grösse dieses Tages davon ab, dass der zweite Tag des Passafestes das Garbenfest, *τὸ δράγμα* war, wo die Erstlingsgarbe von der Ernte Gott dargebracht wurde. Lev. 23, 9 ff. V. 11 heisst es hier: „und er (der Priester) webe die Garbe vor Jehova zum Wohlgefallen für euch: am andern Tag nach dem Sabbath soll sie der

Priester weben.“ Der Sabbath, von dem hier die Rede ist, kann nur nach V. 8 der erste Passatag sein. Aber an das Garbenfest denken die Juden schwerlich, wir erfahren auch nirgends, dass sie dasselbe sehr hoch gehalten hätten: fortwährend wird die Sabbathlichkeit des nächsten Tages betont. War der erste Passatag an und für sich schon heilig und gab er an allen Passafesttagen von seinem Wesen ab, so müsste diesem demnächst beginnenden Tage eine höhere Weihe noch zufallen, denn es kam zu dem Charakter des Festes noch der des Sabbaths, dieser Sabbath war einer in doppelter Potenz. Die Juden hofften durch diese Begründung ihre Bitte, die Zerschmetterung und Herabnahme der drei Gekreuzigten zu erreichen, denn es war allgemeine Sitte, die Kreuze vor hohen Festtagen zu entfernen. Wir erfahren diess aus Philo, der in Flaccum (Mang. 2, 529) schreibt: *τοῖς γὰρ ὀρθῶς πολιτευομένοις τῶν ἀρχόντων καὶ μὴ προσποιουμένοις τολμᾶν, ἀλλ' ὄντως τιμῶσιν εὐεργέτας, ἔθος ἐστὶ μηδένα κολάζειν τῶν κατακρίτων, ἄχρις ἂν αἱ ἐπιφανεῖς γενέθλιοι καὶ πανηγύρεις αὗται τῶν ἐπιφανῶν σεβαστῶν διεξέλθωσιν.* In welchem Lichte erscheinen diese Juden, diese *magnifici honoratores Dei*, *cum in conscientia mala reposuissent sanguinem iusti*, wie Rupert sie nennt. *Judaei*, bemerkt Calvin, *ut solent hypocritae, rebus minutis tantum intenti sine ullo scrupulo maxima scelera praetereunt. Nam ut sabbatum suum religiose celebrent, de externa pollutione anxii sunt. Interea non reputant, quam nefandum fuerit scelus, vita privare hominem innoxium.*

Pilatus geht auf das Gesuch der Juden ein: *ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῷ.* Nach Storr, Kühnöl, Olshausen, Maier, Lange, entsandte nun der Landpfleger zu diesem Geschäfte eine besondere Schaar: *ἦλθον* soll das sowohl fordern, als auch *ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα.* Allein *ἦλθον* ist hier nur malerisch, es schildert bloss das Herbeitreten der Kriegsknechte, welche bis dahin dem Kreuze gegenüber ruhig gesessen hatten als treue Wächter, so Lücke, de Wette, Meyer, Godet u. A. Auch *ὡς εἶδον* macht keine anderen Leute nothwendig: sie haben allerdings auch nach Johannes gesehen, wie Jesus sein Haupt neigte und starb, allein jenes Neigen des Hauptes konnte bloss ein Zeichen der Schwäche gewesen sein, er konnte immer noch leise athmen: hier, wo ein bestimmter Befehl vorlag, galt es genau zuzusehen, ob man recht gesehen und geschlossen habe. Auch der seltsame Umstand, dass die Kriegsknechte bei dem Zerschmettern der Gebeine, welches auf keinen Fall so vorgenommen wurde, dass die Kreuze aus dem Boden gerissen und hingelegt wurden, sodass auf ihnen wie auf Ambossen mit eisernen Keulen und Hämmern die Knochen zerschlagen wurden, was Lampe noch für möglich hält, sondern so, dass man die Kreuze ruhig stehen liess und nach oben hin wuchtige Schläge führte, was Salmasius, Kühnöl behaupten, nicht bei dem Manne in der Mitte den Anfang machen, sondern die Missethäter zu seiner Rechten und Linken erst vom Leben zum Tode befördern, ist wohl ein Beweis, dass diese *στρατιῶται*, vor welchen der bestimmte Artikel zudem noch steht und sie so als die uns schon bekannten Soldaten signalisirt, den Heiland kennen und nicht gern an seinem Leibe sich vergreifen mögen. Die Alten lassen mit Chrysostomus den Juden zu Gefallen diese Henkersknechte zuletzt zu dem Herrn kommen, er soll durch den furchtbaren Anblick der Leiden seiner Todesgenossen recht absichtlich noch gemartert werden: allein waren diese

Menschen so niederträchtig, so hätten sie den todten Leib Christi erst recht zerschlagen, um sich wegen der ihnen entgangenen Freude zu rächen. Fein bemerkt Bengel: *etiam conversis saepe restant dolores et par cum impiis miseria corporis externa.* Ja, der begnadigte Schächer muss, ehe er in das Paradies gelangt, noch durch dieses finstere Thal wandern: der Tod hat ihn vor dieser neuen Marter nicht verschont. Er ist auch ein Märtyrer Christi. Wie die bethlehemitischen Kindlein für den neugebornen König der Juden sterben mussten, auf welchen der König Herodes es einzig und allein hatte abgesehen, so musste dieser Schächer für den Herrn leiden, denn nur Christi wegen hatten die Juden das *crurifragium* ausgewirkt bei Pilatus. Ob Bengel das Richtige getroffen hat, wenn er weiter sagt: *ἄλλος, alius dicitur, non secundus: ex quo colligi posse videtur, primum, qui celerius a doloribus sit liberatus, conversum illum dici:* wage ich nicht zu entscheiden: ἄλλος kommt bei Klassikern auch im Sinne von δεύτερος vor. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass die Zerschmetterung bei jenen beiden Missethätern zu gleicher Zeit in Angriff genommen wurde, denn vier Mann reichten völlig aus, um bei jedem Einzelnen das Geschäft zu besorgen, und die vier Mann, welche noch übrig blieben, genügten auch, um die Stätte zu behüten. Als die Kriegsleute nun an das Kreuz Christi herantraten, so sahen sie, dass sie sich vorher nicht getäuscht hatten, er war wirklich schon gestorben: die Zerschmetterung der Gebeine, welche nur mit grosser Kraftanwendung geschehen konnte, war also ganz überflüssig: sie konnten kürzer und leichter zu ihrem Ziele gelangen. Meyer meint, dass die andern Missethäter keinen Stich empfangen hätten: das ist nicht glaublich, denn das Zerschmettern der Gebeine tödtete nicht auf der Stelle, sondern vielfach trat der Tod dann erst ein, wenn die zerschlagenen Glieder in Brand gerathen waren, und sterben sollten diese doch, um noch vor dem hochheiligen Abend begraben zu werden. Auf die Zerschmetterung folgte der Gnadenstoss, welcher allein davor sicherte, dass die Zerschlagenen durch Aerzte und Pfleger nicht wieder in's Leben, wenn auch nur als Krüppel, zurückgeführt werden. Jener Gnadenstoss war hier genug: *εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε.* Diese Kriegsknechte wollten nicht probiren, was der alte Cyrillus schon lange vor Schleiermacher und Lücke gemeint hat, ob Jesus wirklich gestorben sei, sondern, was Lange, Meyer, Godet, Luthardt, Hengstenberg schon behaupten, da sie für den Tod der Gekreuzigten zu sorgen und einzustehen hatten, Alles thun, um, wenn noch ein Funke des Lebens in ihm sein sollte, ihn völlig zu tödten. Ein Mensch, dem eine *λόγχη*, das scharfe und breite Eisen einer Lanze in die Seite gestochen war, konnte nicht mehr leben, war ein Mann des Todes. Paulus wollte *νύσσειν* nur als ritzen verstehen: allein alle neueren Ausleger sind wider ihn aufgetreten. Homer drückt das zu Tode Stechen am Liebsten mit diesem Worte aus, wie Meyer richtig bemerkt. Ein Ritzen war überhaupt hier nicht an der Stelle, denn durch den Stich der Lanze sollte der Leib des Herrn auf alle Fälle lebensunfähig gemacht werden, wie Lücke schon zu bedenken gibt. In *τὴν πλευράν* ward gestossen. Der Evangelist sagt nicht, in welche? Die Alten lassen die Lanze meist in die rechte Seite eindringen, so die äthiopische Uebersetzung, das Evangelium des Nikodemus (Thilo, cod. apocr. 1, 587), das Ev. der Kindheit Christi Kap. 35; Langen entscheidet sich auch hierfür. In der neueren Zeit sieht man die Lanze in die linke Seite fahren, so

Kühnöl, de Wette, Meyer, Lange, Friedlieb, wahrscheinlich finden das auch Bengel und Lücke. Bynaeus u. A. erklären, es bleibe ungewiss. Allerdings lässt sich mit apodiktischer Gewissheit darüber nichts entscheiden, dennoch ist es das Wahrscheinlichste, dass auf die linke Seite gezielt wurde. Dieselbe war dem vor dem Kreuze stehenden Kriegsmanne, wenn er nicht die Linke statt der Rechten zu gebrauchen pflegte, am Bequemsten. Der Stoss ward mit Kraft geführt, die Lanzenspitze riss eine tiefe Wunde, welche den augenblicklichen Tod zur Folge gehabt hätte, wenn der Herr noch nicht wäre gestorben gewesen. Ueber die Grösse und Tiefe der Wunde verliert Johannes hier freilich kein Wort: allein er bringt 20, 25 und 27 die Nachricht, dass diese Seitenwunde so weit geklafft habe, dass Thomas seine Hand habe hineinlegen können. Meyer lässt einen rohen Kriegsmann so zustossen und scheint eine Rohheit in dem gewaltigen, tiefeindringenden Stosse zu finden: ich glaube, er täuscht sich. Wollte der Soldat seiner Pflicht genügen, so galt es so zu stossen, dass er bis zu dem Sitze des Lebens mit seiner Lanze drang und als den Sitz des Lebens betrachteten die Alten schon ganz allgemein das Herz, wie wir aus Galenus (*ὅτι μὲν οὖν ἡ τῆς καρδίας τρῶσις ἐπιφέρει θάνατον ἐξ ἀνάγκης, ἕν τι τῶν ὁμολογουμένων ἐστί*) und Sextus Empiricus (*ἡ τῆς καρδίας τρῶσις αἴτιόν ἐστι θανάτου*) erfahren. Der Tod, so müssen wir Meyern, der vergessen zu haben scheint, was er selbst als Zweck bei dem Lanzenstiche angab, erinnern, sollte ja herbeigeführt werden, wenn er noch nicht eingetreten war. Die lieben Alten thun des Guten wohl zu viel, wenn sie die Lanze in die eine Seite hinein und aus der andern wieder herausdringen lassen, wie der Bischof Eustathius von Antiochien (Theodoreti dialog. 1 (*τὰς τετρωμένας πλευράς*). Prudentius, der Cathemer. 9, 85 singt:

O novum caedes stupenda vulneris miraculum!
Hinc cruoris fluxit unda, lympha parte ex altera

und Peristeph.

Ipse loci est dominus, laterum cui vulnere utroque
Hinc cruor effusus fluxit et inde latex.

Lampe behauptet, dass der Evangelist nicht von der *πλευρά* habe reden können, wenn edle Theile des Leibes verletzt worden seien: aber mit Unrecht. In die *πλευρά* drang die Lanze ein, dort war der Ort der Verwundung, mehr will er nicht sagen: was sie dort Alles traf, gibt er nicht an. Aus der geöffneten Seite *ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ*. Mehrere Ausleger sind der Meinung Gerhard's und Steinmeyer's, dass dieses *ἐξῆλθεν* nur dann zu seinem Rechte gelange, wenn das Blut und Wasser wie ein Strom hervorgebrochen sei: allein das liegt gar nicht in dem Worte, es lässt ganz unbestimmt, ob Blut und Wasser tropfenweise, oder in starkem Flusse herauskam. Ebenso willkürlich ist es, daraus dass geschrieben ist *αἷμα καὶ ὕδωρ*, zu erschliessen, dass zuerst Blut und, nachdem das Blut vollständig ausgelaufen war, Wasser herauskam, was z. B. Nonnus, Lampe, Bengel, welcher allerdings zuerst anmerkt: *utrumque statim, uno tempore et tamen distincte*, später aber: *post sanguinem aqua fluxisse dicitur, ut salvator se totum effudisse agnosceretur,* v. Hofmann und Hengstenberg behaupten. Auch das, was Prudentius, Gerhard, Godet, Steinmeyer annehmen, dass Blut und Wasser gesondert zu gleicher Zeit herausgeflossen sei, ist nicht aus dem Text zu erweisen, wie Meyer schon erinnert. Nichts

anders steht hier, als dass Blut und Wasser εὐθύς, auf der Stelle also, aus der Wunde hervorgekommen sei: ob in Tropfen, ob im Flusse, ob zugleich oder eins nach dem andern, bleibt dahingestellt. Wie kann Blut und Wasser aus einer Wunde hervorgehen: geht das mit rechten Dingen zu oder liegt hier eine Abnormität, ein Wunder vor?

Eine Blutzersetzung hat nach Hase, Krabbe, de Wette u. A. stattgefunden, das Blut soll sich in dem Leibe des Herrn *in serum* (Blutwasser) und *placentum* (Blutkuchen) geschieden und so geschieden sich ergossen haben. Diess erklären aber Anatomen, deren Stimme entscheidend in die Wagschale fällt, für unmöglich bei frischen Leichen. Nicht erst die beiden Aerzte Gruner stellen die Ansicht auf, dass die Lanze durch das Perikardium, welches wie ein umgestülpter Sack mit doppelten Hüllen das Herz umgibt, in diesen Lebenssitz mit seinen Blutkammern eingedrungen sei: Calvin, Gerhard, Lampe u. A. haben schon lange zuvor daran gedacht. Nur die Autorität dieser beiden Männer (wenn man noch von zweien reden darf, denn ein offenes Geheimniss ist, dass die betreffende [1, 253 schon citirte] Abhandlung nur von dem alten Gruner herrührt und dass sein Sohn gar nicht das Zeug dazu hatte, dergleichen etwas zu schreiben) hat diese alte Meinung auf's Neue in Aufnahme gebracht. *Apud anatomicos,* heisst es hier S. 74, *πλευρὰ dicitur membrana pectus intus et utrinque circumcingens (hinc dolor lateris acutus, pleuritis et morbus lateralis) communi loquendi usu, quem etiam Johannes sequitur, intelliguntur partes sub pectore sitae i. e. pulmones, cor cum pericardio, vasa magna rel. Haec quidem vitae sustinendae continuandaeque instrumenta sunt, nec sine vitae discrimine vel ferro acuto laedi, vel acie hastae subtili pertundi possunt. Sine dubio lancea militis suffixa haesit in latere sinistro. Johanne teste post illam νύσιν vel κέντησιν, post ictum et inflictam lateri plagam, illico profluxit sanguis et aqua. Tale profluvium vix fieri potuit, nisi a latere sinistro, sub quo praeter pulmonem est et pericardium aquae plenum, si quis post anxietatem summam mortuus est, et cor cum arcu aortae copulatum.* Weiterhin p. 80 bemerkt er: *pulmo leviter ictus quidem poterat parum sanguinis profundere, aquam minime, probabilis ergo prae ceteris et medicinae forensi magis consentanea ea coniectura est, qua fons sanguinis profusi in cordis ventriculo, aquae in pericardio quaeritur.* Aber Gruner, welcher mit seiner Abhandlung gegen Paulus auftrat und einen Scheintod für ganz unstatthaft erklärte *(nam ea syncope, quam ipsi iterum iterumque appellant, ad rei probabilitatem inveniendam, non est historice probata, sed coniecturalis, eaque, si vere suberat, per praecepta medica ipsa mors censenda est, neque ea sine miraculo, quod ipsi negant, e corpore hominis profligatur, nec Christus, si talis in sepulcro per biduum iacuit, sponte sua reviviscere vel amica Essenorum opera, ut ipsi putant, brevi tempore restitui potuit),* weicht selbst darin von dem Berichte des Johannes ab, dass er das Blut und Wasser nicht aus dem todten, sondern aus dem noch lebendigen Leibe Jesu hervorfliessen lässt. *Ex vulnere,* schreibt er p. 47, *profluxit cum impetu, ut videtur, sanguis et aqua simul, neque hoc mortui, sed viventis est, ergo Christus, dum cruci affixus a milite fodiebatur, vivebat quidem vitam aliquam, sed praedebilem proximeque casuram, at vero, vulnere pectoris illato, e vita subito ac vere excessisse putandus est. Ex hoc enim vitalem fontem exhauriri, atque vim vitae perexiguam omnino tolli oportuit.* Wir können uns dieser Auffassung nicht anschliessen, der Tod

Christi war unbedingt schon eingetreten; ist es möglich, dass Blut und Wasser aus einem todten Körper abfliesst? Calvin antwortet frischweg mit Ja: *hallucinati sunt quidam*, sagt er, *miraculum hic fingentes. Naturale enim est, dum coagulatur sanguis, amisso rubore fieri aquae similem. Notum enim est in membrana praecordiis vicina aquam contineri. Decepti autem sunt illi, quod tam sedulo evangelista inculcat aquam fluxisse cum sanguine, acsi aliquid insolitum et praeter naturae ordinem referret.* Wir können die Auslegung des Reformators nicht gutheissen: dieselbe kommt schliesslich auf ein *ἓν διὰ δυοῖν*, welches Paulus hier auch fand, hinaus? Das Blut soll seine Farbe verloren haben und so wässerig erschienen sein. Der Evangelist weiss davon nichts, weder eine röthliche Lymphe, wie Paulus glaubt, noch Blutwasser, wie Calvin will, kam aus der Wunde, sondern Blut und Wasser unvermischt, entweder neben oder nach einander. Beza, Grotius, Wetstein, Lampe, Winer, Tholuck, Ebrard, Langen, Stroud, v. Hofmann u. A. erklären, dass aus dem todten Leibe Christi Blut und Wasser auf ganz natürliche Weise herausgekommen sei: während v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 1, 190) aber annimmt, dass durch dieses Blut und Wasser die Verblutung des Todten als eine vollständige bis auf den letzten Tropfen beschrieben werde, finden die Andern in dem Heraustreten des Blutes und des Wassers ein Symptom, dass die Lanze in dem Leibe des Herrn allerlei Verheerungen angerichtet habe. Die Meisten von ihnen begnügen sich damit, dass der Herzbeutel mit seiner wässerigen Flüssigkeit, welche durch die langen, durchdringenden Kreuzesmartern und Seelenschmerzen, wie Gruner schon ausgeführt hat, sich bedeutend vermehrt haben musste, und das Herz mit seinen grossen Blutgefässen durchbohrt wurde: Andere lassen mit Stroud, wie früher schon bemerkt wurde, einen Herzbruch den Herzbeutel mit Wasser füllen, und Andere wieder mit Ebrard durch die Verrenkung und widernatürliche Ausdehnung der Muskeln allerlei Sugillationen und Extravasaten entstehen, welche ausser Herz und Herzbeutel getroffen wurden. Will man mit Nonnus darauf bestehen, dass zuerst Blut und hernach Wasser hervorgekommen sei, so kann man ohne Ebrards Annahme nicht gewähren, denn der Herzbeutel mit seinem Wasser musste erst durchbohrt werden, damit das Herz sein Blut vergiesse, wenn man nicht v. Hofmann's Gedanken einer völligen Entleerung des Leibes Christi von allen feuchten Substanzen gut heissen will.

Die Alten weisen jede natürliche Erklärung des hervorquellenden Blutes und Wassers ganz entschieden ab: sie behaupten vielfach, Gott habe durch einen Machtakt erst das Wasser in den Leib Jesu hineingeschafft, so z. B. Augustinus, Beda, auch noch Gerhard, und gehen sogar so weit, dass sie für eine pure Unmöglichkeit jeden Ausfluss aus einer Leiche halten. Origenes versichert uns (contr. Cels. 2, 36): *τῶν ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τὸ αἷμα πήγνυται καὶ ὕδωρ καθαρὸν οὐκ ἀποῤῥεῖ;* Ambrosius ebenfalls: *in corporibus nostris sanguis post mortem congelascit, sed hoc loco adhuc fluidus est*, und Euthymius schliesslich: *ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα.* Wir weisen diese Instanz nicht mit dem Lange'schen Satze, dass der Leib Christi während seines Lebens in einem ununterbrochenen Verwandlungsprozesse begriffen war, in welchem der grobmaterielle Leib in einen geistlichen Leib umgesetzt und verklärt wurde, muthig zurück, denn dieser Satz ist eine Hypothese, welcher alle Unterlagen aus der h. Schrift fehlen, sondern be-

rufen uns auf das Zeugniss der Männer von Fach: diese bezeugen, dass, was sich ja eigentlich von selbst versteht, noch eine Stunde nach dem Tode das Blut und Wasser in dem Leibe flüssig sei. Ein Wunder, wie die Alten wollen, ist also dieses Herausfliessen aus dem Leichname Christi nicht, denn die Oeffnung der Seite wird bald nach dem Ableben erfolgt sein. Wir haben zu bedenken, dass die Finsterniss von der sechsten bis zu der neunten Stunde andauerte und dass drei Stunden später der hochheilige Sabbath schon anbrach. Zur Zerschmetterung der Gebeine und zur Beerdigung derselben war doch wohl eine und eine halbe Stunde erforderlich: zwischen der zehnten und elften Stunde musste also dieses Werk schon begonnen werden. Nehmen wir an, dass der Heiland eine halbe Stunde nach der Finsterniss verschied, so würde gerade eine Stunde nach seinem Tode das Blut und Wasser aus seinem Leibe geflossen sein. Eine nicht geringe Anzahl neuerer Ausleger will von dieser natürlichen Erklärung nichts wissen, weil Johannes in diesem Hervorgange von Blut und Wasser offenbar ein *σημεῖον*, ein bedeutsames Wunder anerkenne: ich nenne Hengstenberg, Lange, Luthardt, Godet, Steinmeyer, Meyer u. A. Ich kann ihnen aber nicht Recht geben und stelle mich auf Calvins Seite. Dass der Evangelist diesen Hervorgang von Blut und Wasser für hochbedeutsam hält, darf nicht geleugnet werden, aber ein *σημεῖον* nennt er selbst dieses Ereigniss nicht. Das Ausserordentliche kann recht gut darin bestanden haben, dass die Lanze so eindrang, dass sie jene Gefässe traf, und dass der Lanzenstich geschah, als das Blut und Wasser in dem Herzen und seinem Beutel noch nicht starr und steif geworden war. Auf diesem Blut und Wasser ruhen des Evangelisten Augen und sehr irren sich Baumgarten-Crusius, Lücke, Ebrard, Brückner, wenn sie darin nur einen Nebenumstand entdecken. Zu diesem Gedanken kann das Folgende verführen, wo auf dieses Blut und Wasser kein Bezug mehr genommen und nur die Unversehrtheit der Gebeine Christi und der Lanzenstich als Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen dargestellt werden. Allein dass der Apostel seine Betheuerung, ein wahrhaftiger Zeuge zu sein, an diese Mittheilung anknüpft, spricht dafür, dass er dieses Blut und Wasser als die Hauptsache ansieht. Hengstenberg sagt trefflich: „der Grund dieses Fehlens kann nicht darin liegen, dass der Apostel auf diese Thatsache weniger Gewicht legte. Der Grund ist vielmehr darin zu suchen, dass der Evangelist die Bedeutung dieser Thatsache als offen zu Tage liegend betrachtet, so dass er es dem Leser überlassen kann, sie aufzufinden, wie denn auch die christliche Kirche aller Zeiten sie ohne Schwierigkeit aufgefunden hat.“ So ganz ohne Schwierigkeit ist es aber doch nicht zu allen Zeiten in der christlichen Kirche hergegangen: eine Einstimmigkeit der Auffassung ist nie erreicht worden. Die Alten deuten Blut und Wein entweder christologisch oder soteriologisch. In dem ersteren Sinne sagt Euthymius: *ὑπερφυὲς τὸ πρᾶγμα καὶ τρανῶς διδάσκον, ὅτι ὑπὲρ ἄνθρωπον ὁ νυγείς*, in dem andern Sinne sieht Claudius Apollinaris den Brunnquell zweier Kräfte der Reinigung in dem Gekreuzigten (*ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα*); Augustinus, Chrysostomus, Theophylactus, Euthymius aber den Stifter der Taufe und des h. Abendmahles (Augustinus tr. 120 in Joa.: *ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam, quae vera vita est, non intratur. Ille sanguis in remissionem*

fusus est peccatorum: aqua illa salutare temperat poculum: haec et lavacrum praestat et potum. Später lässt man diese Nebenbeziehung auf das Wasser, womit der Wein des Abendmahles gemischt wurde, fallen); Tertullianus, Euthymius endlich den Vollzieher der Blut- und Wassertaufe. (Der Letztere schreibt: *βλύζει δὲ αἷμα καὶ ὕδωρ, δύο βαπτίσματα καινουργῶν, τὸ δι' αἵματος, μαρτυρίου, καὶ τὸ δι' ὕδατος, ἀναγεννήσεως, καὶ τῇ ῥοῇ τούτων τὴν ῥοὴν τῆς ἁμαρτίας κατακλύζει.*) Auch die Exegeten unserer Zeit gehen noch sehr aus einander.

Christologisch deutet v. Hofmann, welchem Godet sich angeschlossen hat, dieses Blut und Wasser: „die Verblutung des Todten, welche so vollständig war, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser floss, bewies dem Apostel, dass Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginnt, also der zerstörenden Macht des Todes entnommen geblieben ist." Hiergegen aber bemerkt Luthardt, dass schwerlich dem Apostel bekannt gewesen sei, die Verblutung sei vollständig, wenn schliesslich Wasser heraustrete; und fragen möchte ich noch, ob nicht auch das Fleisch, welches vom Blute entleert ist, verwest? Baur, welcher diesem Hervorgange von Blut und Wasser natürlich die geschichtliche Wahrheit abspricht, behauptet, die Idee des aus dem Herrn in reicher Fülle über die Welt ausströmenden Lebens werde durch diese Dichtung veranschaulicht. Strauss folgt nach. In dem Blut und Wasser erkennen Calvin (*peccatorum remissio et iustitia animaeque puritas duobus istis symbolis in lege praefigurabantur, sacrificiis et ablutionibus. — Eodem spectant quae Christus ecclesiae suae reliquit sacramenta. Nam in baptismo purgatio et animae puritas, quae vitae novitate constat, nobis ostenditur: coena autem peractae expiationis est pignus*), Gerhard, und neuerdings wieder Weisse, Hilgenfeld, Hase die Zeichen des h. Abendmahles und der Taufe, der beiden Sakramente. Luther sagt: „unsre Erlösung ist in dem Wunderwerk verborgen" und sieht also die erlösende Wirksamkeit Christi darin abgebildet. Lampe, Bengel, Luthardt, Hengstenberg, Meyer geben ihm Recht. Hengstenberg bemerkt: „Blut und Wasser aus der Seite des am Kreuz gestorbenen Heilandes, was das zu bedeuten hat, darüber kann kein Christenherz im Zweifel sein. Das Blut ist das Blut der Versöhnung, das schon in Jesaj. 53 als der Mittelpunkt des Erlösungswerkes hingestellt worden war. Das Wasser bedeutet schon in der Symbolik des Alten Testamentes die Sündenvergebung, die durch das Vorangehen des Blutes hier als in der Versöhnung wurzelnd bezeichnet wird." Meyer sieht ganz ähnlich im Blut und Wasser die sprechenden Symbole der specifischen Wirksamkeit Christi, „sofern er nämlich durch Blut das Erlösungswerk vollbracht hat, und mittelst des Wassers (d. h. mittelst der durch die Taufe geschehenden Geburt von oben, 3, 5) es zueignet." Der Herr, welcher nach dem ersten Briefe des Apostels 5, 6 mit Wasser und Blut kommt, kommt zu seiner Gemeinde, indem er sie durch sein Blut mit Gott versöhnt und durch das Wasserbad im Worte sie lebendig macht. Steinmeyer will dem Wasser neben dem Blute keine besondere Bedeutung zugestehen und fasst dieses Zeichen als die symbolische Versiegelung des Todes Jesu als eines Opfertodes für die Sünde der Welt wie für jede Sünde jedes Einzelnen: das Blut ist richtig ausgelegt, aber das Wasser fordert auch sein Recht, warum flösse es sonst für sich besonders?

Was der Evangelist uns erzählt hat von dem, was mit dem Leibe des

Herrn geschah, hat für ihn eine solche Wichtigkeit, dass er seinen Bericht nicht ausgehen lassen kann in die Gemeinde, ohne ihm gleichsam ein Siegel anzuhängen. Versiegelt das Wort 21, 24 das ganze Evangelium, so dieses Wort: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ* (so schreiben wir auf Grund des Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cantabrigiensis mit Lachmann, Tischendorf, Meyer u. A., der *textus receptus*, welcher *καί* nicht hat, wird nur durch geringe Autoritäten geschützt) *ὑμεῖς πιστεύσητε*, wie der Alexandrinus und Cantabrigiensis, oder *πιστεύητε*, wie der Sinaiticus und Vaticanus lesen. Van Hengel macht hier eine grosse Parenthese von *καὶ ἀληθινὴ* bis *λέγει*, David Schulz ist bescheidener und gibt sich mit einer, welche von *καὶ ἀλ.* bis zu *οἶδεν* reicht, zufrieden: wir mögen von solchen Einschachtelungen nichts wissen und behaupten mit Meyer, Lücke, de Wette u. A., dass die Rede einfach und ohne Unterbrechung mit *καί* sich fortbaut. Nicht einen fremden Mann meint der Evangelist mit *ὁ ἑωρακώς*, was Weisse, Schweizer, Köstlin, Hilgenfeld, Weizsäcker, Tobler u. A. behaupten, welchen der Umstand, dass der Berichterstatter von sich in der dritten Person spricht, höchst auffallend ist, sondern der *ἑωρακώς* ist Niemand anders als er selbst. Er redet aus Neigung nicht von sich in der ersten Person, und dann, wenn er doch ein Mal von sich reden muss, versteckt er sich unter die Bezeichnung des andern Jünger, welchen Jesus lieb hatte; hier aber vereinigt sich mit der Neigung noch eine ganz bestimmte Absicht. Nicht auffallend weitschweifig, sondern feierlich will Johannes reden, was auch daraus hervorleuchtet, dass, wie Hengstenberg scharfsinnig bemerkt, die Versicherung in der Dreizahl sich vollendet. Nachdrucksvoll steht *ὁ ἑωρακώς* voran, der Accent liegt darauf: nicht Einer, der von Andern dieses Bedeutsame in Erfahrung gebracht, sondern Einer, der mit seinen eigenen Augen den wunderbaren Hervorgang des Blutes und des Wassers, überhaupt — denn V. 36 und 37 nöthigen, noch weiter zurückzugehen, — den ganzen beziehungsreichen Vorgang geschaut hat, redet hier. Als Augenzeuge *μεμαρτύρηκε*, das Perfekt ist auffällig: der Zeuge hat ja nicht vor langer Zeit seine Aussagen niedergelegt, sondern thut es eben erst. Hengstenberg will dieses *μεμαρτύρηκε* wie 1, 34 so fassen, dass das apostolische Bezeugen mit dem Momente des Schauens seinen Anfang genommen hat und jetzt nur zur schriftlichen Fixirung gelangt. Godet findet darin die Ueberzeugung ausgesprochen, dass was er jetzt niederschreibt, für alle Zeiten geschrieben ist. Man wird es aber wohl mit Lücke und de Wette auch so verstehen können: ich will es hiermit bezeugt haben. Die Sache ist aber dem Evangelisten so wichtig, dass er der Versicherung, dass er als Augenzeuge redet, die weitere Bekräftigung sofort nachsendet: *καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία.* Die früheren Ausleger haben übersehen, dass in dem johanneischen Sprachgebrauche *ἀληθής* und *ἀληθινός* nicht identisch sind: einige neuere Ausleger wie de Wette, Kühnöl, Baumgarten-Crusius verfallen noch in denselben Fehler. Der Apostel versichert nicht, dass sein Zeugniss wahr ist, sondern dass sein Zeugniss alles das besitzt, was zu einem Zeugniss erforderlich ist, dass alle wesentlichen Momente eines Zeugnisses seiner Aussage zukommen. So Lücke, Luthardt, Godet, Meyer. Er kann von jenen Vorgängen zeugen, denn er ist gegenwärtig gewesen, und wir erhalten hier einen leisen Fingerweis, dass jene Wegführung der Maria und Aufnahme

in sein Haus nicht so gemeint ist, als hätte er sich mit der Mutter des Herrn sogleich nach Jerusalem gewendet. Und er sagt die Wahrheit mit vollstem Bewusstsein, mit der innersten Ueberzeugung: *κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει*. Nicht Alles, was man sieht, mit seinen eigenen Augen aus unmittelbarer Nähe gesehen hat, kann man mit der freudigsten Gewissheit mittheilen, sich nicht zu irren. Es gibt Sinnentäuschungen. *Certus, in spiritu quoque, non modo in sensu*, wie Bengel sagt, schreibt Johannes. Ewald lässt hier den Mann, welchem der alte Johannes sein Evangelium diktirte, diese Bemerkung einfügen: was nicht bloss eine unanständige Dreistigkeit dieses Schreibers gewesen wäre, sondern gegen den johanneischen Sprachgebrauch auch verstösst: da haben gewisse Leute zu Gerhard's Zeiten besser das *κἀκεῖνος* auf Jesus bezogen. Das Pronomen *ἐκεῖνος* wird in dem vierten Evangelium mit Vorliebe gesetzt: es dient zur Hervorhebung der betreffenden Person oder Sache, im Sinne von eben der, *is idem*. Er weiss, dass er sich nicht getäuscht hat bei seinem Sehen, dass er nur redet, was wirklich, in Wahrheit sich zugetragen hat. Er redet davon, *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε*. Es ist die Frage, womit dieses *ἵνα* zu verbinden ist: mit *μεμαρτύρηκε* verknüpfen es Bengel, Lücke, Baumgarten-Crusius, Tholuck; mit *λέγει* Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Godet; de Wette meint, es könne auch absolut stehen: und darum sollt ihr glauben. Da wir von keinerlei Parenthesen etwas wissen mögen, so lehnen wir die Beziehung des *ἵνα* auf *μεμαρτύρηκα* ab, es ist viel zu weit entfernt; *λέγει* thut vollkommen seine Schuldigkeit. Der Apostel sagt, was er bezeugt, in der Absicht, dass, wie er durch diese geheimnissvollen Thatsachen nicht zum Glauben gekommen, wohl aber in seinem Glauben gestärkt worden ist, auch sie in ihrem Glaubensleben gefördert werden. Nach Beza, Grotius, Semler, Less, Kaiser, Rosenmüller, Kühnöl, Neander, Krabbe, Strauss sollen seine Leser in dem Glauben fest werden, dass Jesus wirklich gestorben ist: mit Recht ist hiergegen erinnert worden, dass in den Zeiten, in welchen der Apostel sein Evangelium verfasste, kein Mensch bezweifelte, dass Jesus wirklich gestorben sei. Hammond, Wetstein, Schuster, Paulus, Olshausen, Maier, Ammon, Bunsen finden hier eine Zurückweisung der doketischen Denkweise. Wir können nicht in Abrede stellen, dass Doketen zu des Apostels Zeiten schon die Gemüther der Gläubigen verwirrten, müssen aber gestehen, dass der besorgte Mann die Verwahrung der frommen Herzen sehr verkehrt angegriffen hätte, denn die ganze alte Kirche, welche hier ein Wunder fand, tritt ja dafür ein, dass aus diesem Blut- und Wasserverluste des am Kreuze gestorbenen Heilandes auf Alles eher, als auf seine vollkommen menschliche Natur geschlossen werden kann. Beide Auffassungen sind zu verwerfen. Absolut ist hier *πιστεύειν* zu nehmen, nicht diess oder jenes sollen wir glauben auf das Zeugniss des Apostels hin, sondern vielmehr das Eine, was Noth ist und das der Apostel mit allem Nachdruck in seinem ganzen Evangelium treibt, dass Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. So mit Recht Bengel, de Wette, Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Godet u. A.

Und dieses *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε* hat einen guten Grund. Sehr irrthümlich wollte Kühnöl *γάρ* als blosse Uebergangspartikel verstehen; es behält seine gewöhnliche Bedeutung. Glauben sie der Schrift, so müssen sie glauben an Jesus als an den Christus und Sohn Gottes: denn was mit ihm geschehen ist, erfüllt auf die wunderbarste Weise die Weissagung des

Alten Testamentes. Jesus, welcher sich selbst als den Herrn Christus, als den Sohn Gottes dadurch erweist, dass er Blut und Wasser aus seinem heiligen Leibe hervorquellen lässt, wird dadurch als der Verheissene legitimirt, dass erstens seine Gebeine nicht zerschlagen wurden und dass zweitens in ihn gestochen ward. Beides weissagte die Schrift. Die Beinzerschmetterung unterblieb, *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*, statt dessen der Sinaiticus *ἀπ' αὐτοῦ* liest. Grotius, Bengel, Brückner sagen, der Evangelist habe zwei alttestamentliche Stellen zusammengearbeitet, nämlich Exod. 12, 46: *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ* und Ps. 34, 20: *φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται. Cum Mose congruit Johannes*, bemerkt Bengel, *quod ὀστοῦν singulari numero ponit: cum psalmo, quod καὶ particulam praetermittit, non praetermissurus, si Mosaicum* ועצם *respiceret, coll. 6, 45: καὶ ἔσονται et quod οὐ συντριβήσεται dicit. Itaque psalmus Mosen, Johannes psalmum, necnon Mosen respicit.* Hiergegen erklären sich aber mit Recht die andern Ausleger, wie de Wette und Luthardt, die aber noch mit Bengel Num. 9, 12, *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψουσιν* zur Wahl stellen, Lücke, Meyer, Tholuck, Godet, v. Hofmann u. A., den Fusstapfen Luther's, Calvin's, Lampe's folgend. Hengstenberg macht ganz richtig darauf aufmerksam, dass in jenem Psalme von den Beinen des lebenden Gerechten die Rede sei, dass dort nicht *ὀστοῦν* stehe und *αὐτοῦ* ganz fehle. Dem Passalamme durfte kein Bein gebrochen werden. Warum nicht? Bähr und Keil antworten, weil durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes die ungetheilte Einheit und Gottesgemeinschaft der Essenden dargestellt werden sollte. Das ist aber sehr gesucht und sehr entlegen. Näher liegt, mit Ewald, Meyer, Hengstenberg, Luthardt, Steinmeyer, v. Hofmann den Grund darin zu finden, dass das Passalamm seinem wesentlichen Bestande nach ganz unzerstört Gott geopfert werden sollte, dass menschliche Willkür darüber nicht schalten und walten könnte. Der Profanation des Osterlammes sollte vorgebeugt werden. Gut sagt Hengstenberg: „es soll an ihm keine Rohheit verübt werden, nichts wodurch der Unterschied zerstört wird zwischen dem hochheiligen Opfer des Herrn und einem gewöhnlichen Schlachtthier. Micha 3, 3 wird die Gier derjenigen geschildert, welche nicht zufrieden das Fleisch zu fressen, auch die Knochen noch aus einander brechen, ob sich dort noch etwas Essbares vorfinde. Solche Gier soll von dem heiligen Mahle ausgeschlossen sein. Auf solchen Grund der Bestimmung führt 2. Mos. 12, 46, wo dem »ein Bein sollt ihr nicht zerbrechen an ihm,« vorangeht »in einem Hause soll es gegessen werden, ihr sollt nicht herausbringen von dem Fleische nach aussen.« Beides steht unter demselben Gesetze: das Lamm soll mit heiliger Scheu und nicht wie ein gewöhnliches Schlachtthier behandelt werden. Auch in 4. Mos. 9, 12: »nicht sollen sie übrig lassen von ihm auf den Morgen, und ein Bein sollen sie nicht zerbrechen an ihm« führt das parallele Glied auf diesen Grund der Bestimmung. Blieb etwas von dem heiligen Lamm übrig, so durfte es nicht zu einer gemeinen Mahlzeit verwandt, auch keinen andern Personen gegeben, es musste verbrannt werden." Gottes wunderbare Fügung bewahrte auch den heiligen Leib des Erlösers vor aller menschlichen Willkür, Rohheit und Profanation: er blieb, obwohl das Absehen der Feinde des Evangeliums darauf gerichtet war, ihm die Knochen zu zerschlagen, unangetastet, unversehrt, vollständig ganz und heil. Das

Osterlamm war ein Typus auf den Herrn: wir lassen uns Kühnöl's Protest, ebenso wenig wie Schleiermacher's Einsprache anfechten: der Typus wäre nicht zu seiner klaren Ausprägung in dem Antitypus gelangt, wenn die Kriegsknechte die befohlene Beinzertrümmerung an ihm vollzogen hätten. Gott wachte über dem todten Leibe seines Sohnes, brachte den Typus des Passalammes auch in diesem Punkte an ihm zur Wahrheit und stellte ihn so aller Welt, wenn sie nur Augen zu sehen hat, als das wahrhaftige Osterlamm dar, als *τὸ πάσχα ὑπὲρ ἡμῶν* (1. Cor. 5, 7).

Die Bewahrung des Herrn vor der Zerschmetterung der Gebeine, welche ihn als das wahrhaftige Osterlamm und somit als den verheissenen Messias erwiess, hatte zur Folge, dass er als der Sohn Gottes bezeugt wurde. Weil man ihm nämlich die Gebeine nicht zerschlug, stach man ihm mit der Lanze in die Seite und so erfüllte sich das Wort des Propheten, denn die *ἑτέρα γραφή* ist Sacharja 12, 10, wo Jehova spricht: und ich giesse aus über das Haus Davids und über den Wohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadeflehens, und sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben, und sie wehklagen über ihn, wie das Wehklagen über den Einzigen, und trauern über ihn, wie die Trauer über den Erstgeborenen (Hengstenberg). Johannes citirt aus diesem Verse nur einige Worte, und zwar entlehnt er diese nicht aus der Septuaginta, welche die betreffende Passage wiedergibt mit *ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*, sondern er übersetzt, wie Gerhard schon bemerkt hat, frei nach dem Originale. Diese freie Uebersetzung ist aber richtig, was wir von der Septuaginta nicht sagen können, diese stiess sich an dem דָּקָרוּ des Grundtextes; die Alexandriner konnten nicht begreifen, wie es menschenmöglich sei, in Gott zu stechen, und legten desshalb diesem Worte die Bedeutung von רָקָדוּ bei. Die neueren Schriftausleger und Lexikographen, ich nenne Gesenius, Umbreit, Hitzig, Ewald, Neumann, Köhler, Keil stimmen alle mit Hengstenberg, welcher in seiner Christologie 3, 1, 493 ff. gründlich den Sprachgebrauch untersucht hat. Calvins Meinung wird jetzt ganz allgemein verworfen, obgleich nicht mit so heftigen Ausdrücken, wie Gerhard seiner Zeit es gethan hat. *Locum hunc*, sagt er, *qui secundum litteram de Christo exponere conantur, nimis violenter torquent. Nec vero in hunc finem ab Evangelista citatur: sed potius ut ostendat, Christum esse Deum illum, qui olim conquestus fuit per Zachariam sibi pectus a Judaeis perfodi. Illic autem Deus hominum more loquitur, significans perinde se vulnerari populi sceleribus ac praesertim obstinato verbi sui contemptu, ut letale est in homine mortali vulnus, cui cor est transfixum: sicut alibi dicit, spiritum suum moerore affectum esse.* Matth. 26, 38. Der Evangelist fasst durchaus nicht, was der Prophet bildlich gemeint hat, buchstäblich; er bleibt vielmehr strenge bei dem ursprünglichen Sinne und hütet sich vor der falschen Bahn der Septuaginta. Nun und nimmermehr bedeutet דָּקַר jemanden schadenfroh, höhnisch, übermüthig behandeln, insultiren und dergleichen, was *κατορχεῖσθαι* besagt, sondern in jemanden stossen, *ἐκκεντεῖν*, wie auch Aquila, Theodotion und Symmachus ganz richtig übersetzen. *Ἐκκεντεῖν* wird nicht mit *εἴς τινα* konstruirt, sondern mit dem blossen Akkusativ, vgl. Jud. 9, 54. 1. Chron. 10, 4. Jesaj. 14, 19. 2. Macc. 12, 6. Polyb. 5, 56, 12. 15, 33, 4. 25, 8, 6, wie Meyer, Luthardt, Grimm in dem Lexikon u. A. nachweisen. Daher ist die Uebersetzung der Vulgata: *videbunt in quem transfixerunt*, die Luther adoptirt hat (sie werden

sehen, in wen sie gestochen haben) und welche Baur noch gutheisst, nicht richtig: sie werden auf den sehen, welchen sie erstochen haben, so muss mit Bengel, de Wette, Meyer, Luthardt, Hengstenberg, Godet u. s. w. übertragen werden. Es kann eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, worauf bei diesem Citate der Apostel den Accent legt. Er hat berichtet, dass Jesus mit einer Lanze durchbohrt sei, und so liegt es auf der Hand, dass er diese Stelle des Propheten um desswillen hier beibringt, weil darin von einer Durchbohrung Jehovas die Rede ist, welche in der Zukunft, wann er sich seines Volkes annimmt, ein Mal geschehen soll. Dieses Gestochenwerden ist, was hier in Betracht kommt. Geht man aber der Geschichte der Auslegung auch nur etwas nach, so bemerkt man, dass die Gelehrten den Schwerpunkt verlegt haben. Der Lanzenstich in Jesu Seite wird ohne Umstände zur Nebensache, und das Hinsehen derer, die da losgestochen haben, auf den Zerstochenen zur Hauptsache gemacht. Bengel hat schon das Alleinrichtige gesehen, er sagt: *punctio facta est in cruce: visus vel cum luctu poenitentiali, vel cum terrore coniunctus, aliis temporibus fiet. Punctionis ergo causa hoc allegat Johannes.* Hengstenberg vertritt unter den neueren Auslegern entschieden diese Ansicht. Das Stechen hat stattgefunden, das Sehen wird folgen. Gestochen haben allerdings die Heiden, aber dennoch beziehen alle Ausleger von den ältesten Zeiten an bis auf ganz verschwindende Sonderlinge das Stechen und Sehen auf die Juden: ganz gewiss ist es so richtig. Schon mehr wie ein Mal habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Evangelisten den Tod des Heilandes nicht den Heiden zur Last legen, sondern die Juden als die Hinrichter und Mörder bezeichnen. Auf den Gestochenen werden die Israeliten hinschauen: welcher Art dieses ist, ob ein Hinsehen mit Furcht und Zittern, oder ein Hinsehen mit Sehnsucht und Hoffnung kann aus dem *ὁρᾶν εἴς τινα* nicht erschlossen werden. Die älteren Ausleger denken sowohl an das Hinschauen auf den Zerstochenen, welcher Blut und Wasser von sich ausgehen lässt, dass wir dadurch uns rein waschen von unsren Sünden, als auch an das Hinschauen auf den Zerstochenen, welcher kommt, um zu richten. Die neueren Ausleger nehmen gelegentlich mit Gerhard und Bengel diesen Doppelsinn an, weisen aber des Euthymius Auslegung (*ὄψονται αὐτόν, ἐξ οὐρανοῦ κατερχόμενον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*), welche in Grotius einen Vertreter gefunden hat, meist kurzer Hand ab und finden hier eine grossartige Bekehrung des Volkes Israel geweissagt, von welcher die Bekehrung jener 3000 an dem Tage der Pfingsten ein Vorspiel und Unterpfand ist. Johannes spricht in der Offenbarung 1, 7, dass den, der in den Wolken kommt, alle Augen sehen werden und *οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*. Die, welche den Herrn gestochen haben, sehen ihn hier allerdings sich zum Gericht: wenn wir aber auf die Grundstelle achten, welche der Evangelist vor Augen hatte, so werden wir Lücke, Tholuck, Meyer, Hengstenberg, Godet, Steinmeyer beipflichten müssen, welche dieses Hinsehen auf Jesus als ein bussfertiges, heilsbegieriges deuten. Die Augen sollen dem Volke Israel zu seiner Zeit aufgehen und es wird erkennen, dass es, indem es in den Jesus, den Sohn Josephs, den Nazarener stach, in Jehova, den treuen Bundesgott selbst, in den Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens, in den eingeborenen Sohn vom Vater gestochen hat. „Als Johannes sein Evangelium schrieb,“ sagt Lücke, „hatte sich bereits

aus der Welt eine Menge solcher gesammelt, welche nach dem Durchstochenen schauten, als auf ihr Heil, vgl. Ag. 2, 23, 37. In diesem Sinn war das *ὄψονται* bereits in Erfüllung gegangen." Der Talmud (Sukkah 52, 1) erzählt, dass der Messias, der Sohn Josephs, ein Mann von grosser Tapferkeit, in dem Kampfe gegen die Heiden fallen werde, Abarbanel bezieht hierauf dieses Wort Sacharjas: die Israeliten werden aber erkennen, dass sie selbst durch die Hände der Ungerechten den Heiligen Gottes erschlagen haben, und Busse thun in Sack und Asche.

Wir beneiden die moderne Kritik nicht um die Resultate, welche sie durch Baur, Strauss, Keim u. A. gezogen hat: darnach sind alle diese Zeichen, welche in der Natur und in der Menschenwelt, wie an dem Leibe des Erlösers geschehen sind, nichts anders als Mythen. Wir weisen diese Annahme ab und wollen nur darauf zum Schluss hinweisen, dass der auch für einen Mythus erklärte Lanzenstich in dem Neuen Testamente ausdrücklich bezeugt ist, nämlich in der schon angezogenen Stelle der Offenbarung 1, 7. Das sollte die schnellfertigen Herrn Kritiker doch etwas bedenklich machen.

31. Das Begräbniss.

Matth. 27, 55—61.	Mark. 15, 40—47.	Luk. 23, 49—56.	Joh. 19, 38—42.
(55) Es waren aber viel Weiber da, die von ferne zusahen, die da Jesu waren nachgefolgt aus Galiläa und ihm dienten, (56) unter welchen war Maria Magdalena, und Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, und die Mutter der Söhne Zebedäi.	(40) Es waren aber auch Weiber da, die von ferne zusahen, unter welchen waren Maria Magdalena und Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, und Salome, (41) die ihm, da er in Galiläa war, nachfolgten und ihm dienten, und viele andere, die mit ihm hinauf gen Jerusalem gegangen waren.	(49) Es standen aber alle seine Verwandten von ferne und die Weiber, die ihm aus Galiläa waren nachgefolgt und sahen das.	

An Leidtragenden fehlt es dem Heilande nicht: er war nicht ganz von den Seinen verlassen. Dass sie von Anfang an auf Golgotha anwesend gewesen sind, möchte ich bezweifeln, nur einige Wenige mögen von ferne nachgeschlichen sein, zu diesen Wenigen sammelten sich aber je länger desto Mehrere. Lukas ist am Kürzesten und doch bei aller Kürze am Ausführlichsten. Matthäus und Markus führen nur Frauen an, wie auch Johannes 19, 26, ausser diesen nur noch den Jünger, welchen der Herr lieb hatte, namhaft macht, Lukas aber weiss von mehr Männern, welche dem Tode Christi beiwohnten. Er schreibt ausdrücklich: *εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ μακρόθεν.* Er will damit nicht sagen, dass überhaupt Alle, welche zu seinen *γνωστοί*, d. h. zu seinen Bekannten und Verwandten gehörten, dort standen: wie viele hätten sich da befinden sollen?

Er will nur angeben, dass von all seinen Bekannten, welche damals in Jerusalem zu dem Osterfeste verweilten, keiner auf der Richtstätte fehlte. Wir werden die Apostel von diesen *γνωστοί* Jesu ausschliessen müssen, wie auch seine Brüder, denn die Ansicht der Kirchenväter und Reformatoren, dass die Apostel unter dem Kreuze gefehlt hätten, hat das Wort Christi Matth. 26, 31 und Mark. 14, 27 für sich, und dass die Geschwister damals schon glaubten, lässt sich nicht feststellen. Namen lassen sich ausser dem des Johannes mit diplomatischer Zuverlässigkeit nicht angeben; aus den Worten des Matthäus V. 57 scheint aber hervorzugehen, dass Joseph von Arimathia wenigstens zu guterletzt sich noch bei dem Kreuze einfand. Das Eine glaube ich aber mit aller Bestimmtheit vertreten zu können, dass nämlich die Zahl dieser *γνωστοί* keine so sehr geringe war, denn wenn nur Wenige zugegen waren, hätte der Evangelist unmöglich geschrieben: *πάντες οἱ γνωστοί.* Von ferne standen diese: Gerhard hat ganz Recht daran gethan, dass er den Schluss, weil diese so ferne gestanden hätten, so sei auch ihr Herz noch ferne von dem Gekreuzigten gewesen, abweist. Eine gewisse Furcht verräth sich allerdings in diesem Stehen von ferne: wir sprechen in Uebereinstimmung mit Euthymius diese *γνωστοί* davon nicht frei und gewinnen hier eine Parallele zu der aus Furcht vor den Juden vorgenommenen Verschliessung der Thüren an dem Osterabend. Sie können aber theilweise auch von den römischen Soldaten gezwungen worden sein, in einer gewissen Entfernung zu bleiben, da jene die Stätte der Hinrichtung von Allen, welche nichts darauf zu suchen hatten, der Ordnung wegen frei zu halten hatten. Bei diesen Männern standen Weiber, und zwar, wie Matthäus ausdrücklich hervorhebt, *πολλαί, ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι*, wie die beiden ersten Synoptiker sagen, *ὁρῶσαι ταῦτα*, wie der dritte sich ausdrückt. Nicht zu einer *θεωρία* waren sie wie die *ὄχλοι, θεωροῦντες τὰ γενόμενα*, Luk. 23, 48 hierher gekommen; die innigste Theilnahme hatte sie hierhergezogen und hier festgehalten, trotzdem das Herz ihnen zerrissen ward. Sie sind treu bis an das Ende. Sie stammen sämmtlich aus Galiläa; von dort sind sie, wie wir aus Lukas erfahren, mit dem Heiland zu diesem Osterfeste hinaufgezogen gen Jerusalem. Markus ist am Genausten: er unterscheidet zwischen diesen gottseligen Galiläerinnen; da sind solche, *αἳ καί, ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ*, und wieder solche in grosser Anzahl, welche erst, seitdem Jesus aus Galiläa aufbrach, welches geschah, um den Lazarus zu erwecken, sich in seinem Gefolge befinden, denn *καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα*, vergisst er nicht zu bemerken. Jene Freundinnen des Heilandes, welche die erste Klasse bilden, sind die ersten christlichen Diakonissinnen gewesen; was die späteren an den Aermsten thun um des Herrn willen, das haben diese Bevorzugten an dem armen Herrn selbst thun dürfen: sie durften ihm dienen, wie Matthäus und Markus ganz bestimmt melden. In welcher Weise sie ihm dienten, wird hier nicht angegeben, Lukas sagt es uns 8, 3, *διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς*, sie hatten ihm also, wenn nicht ausschliesslich, so doch hauptsächlich, das dargereicht von dem, womit der liebe Gott sie gesegnet hatte, was er zu seines Leibes Nahrung und Nothdurft und zu dem Unterhalte seiner Zwölfe gebrauchte. Matthäus und Markus nennen die Namhaftesten unter diesen dienenden Frauen: ihr Verzeichniss stimmt

nicht ganz mit dem an der angezogenen Stelle von Lukas aufgestellten. Es fehlt jetzt Johanna, das Weib des Chusa, und die nicht genauer signalisirte Susanna; dagegen erscheinen hier ausser der dort von Lukas auch an erster Stelle gesetzten Maria Magdalena als neue Diakonissinnen Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, und Salome. Wir haben bei Gelegenheit des Testamentswortes Christi zwei von diesen Genannten schon kennen gelernt, die Maria Magdalena, und die Maria, die Mutter des Jakobus, welchen Markus noch durch den Zusatz τοῦ μικροῦ näher kennzeichnet, und des Joses. Was jener Zusatz besagen will, ist nicht ganz klar: Meyer will das Wort buchstäblich fassen, dieser Jakobus soll von dem andern Jakobus, dem Bruder des Johannes, sich durch seine kleine Statur unterschieden haben; die gewöhnliche Ansicht, welche auch Bleek billigt, bezieht das Wort auf das Alter. Dieser Jakobus war bedeutend jünger als jener grosse Apostel, welcher jedenfalls auch älter war als sein Bruder Johannes, denn sonst liesse sich nicht erklären, warum Johannes, der in der apostolischen Kirche eine so hervorragende Stelle einnahm, regelmässig ihm nachgeordnet wird. Ich möchte auch der gewöhnlichen Ansicht den Vorzug geben, denn Meyers Einrede wird durch die Bemerkung hinfällig, dass, weil der Jüngere eine Zeit lang der Kleinere ist, es sich so leicht in den Sprachgebrauch einbürgert, den Jüngeren, auch wenn er den Aelteren längst überholt hat, noch den Kleineren zu heissen. Dass Matthäus diesen Jakobus nicht näher kennzeichnet, hat darin seinen Grund, weil er dadurch, dass sein Bruder Joses namhaft gemacht ist, schon zur Genüge von jenem ersten Jakobus unterschieden wird. Wir können jenen Auslegern nicht beitreten, welche unter dieser Maria, der Mutter des Jakobus und Joses, Maria, die Mutter des Herrn verstehen. Chrysostomus und Theophylaktus machen die gebenedeiete Jungfrau zur Stiefmutter jener beiden Männer, was nicht angeht: wie sollte sie nach ihren Stiefkindern benannt sein, wo ihr leiblicher Sohn zur Stelle ist? Fritzsche mag von der Stiefmutter nichts wissen, er gibt der Mutter Jesu auch den Jakobus und Joses zu leiblichen Söhnen: allein räthselhaft bleibt es auch so, wie die Evangelisten das charakteristischste Verhältniss der Maria hier zur Seite schieben können; Maria stand doch nicht als die Mutter jener beiden Jünger, sondern als die leibliche Mutter Jesu unter seinem Kreuze. Diese Maria ist auf keinen Fall die Mutter des Herrn, sie ist sicher mit jener Maria zu identificiren, welche Johannes 19, 25 als ἡ τοῦ Κλωπᾶ kenntlich macht: sie hatte von diesem ihrem Manne Klopas oder Alphaeus zum Wenigsten diese beiden Söhne, welche in der Urgemeinde wohl bekannt waren. Ewald's Meinung, dass die Mutter des Jakobus nicht auch die Mutter des Joses gewesen sei, ist, wie Meyer schon nachgewiesen hat, nicht aus dem Texte zu begründen, es hätte dann heissen müssen: καὶ ἡ τοῦ Ἰωσῆ. Markus führt noch eine dritte Dienerin Jesu an, die Salome: Matthäus nennt sie nicht mit Namen, bringt sie aber auch bei, nämlich als ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου. Diese Salome hat Johannes weder genannt noch angedeutet: aus Unkindlichkeit ist das sicher nicht von ihm verschwiegen worden, sondern aus Zurückhaltung und Demuth. Wir wissen, dass er so höchst ungern von sich selbst redet und damit hängt es zusammen, dass er auch von der treuen Anhänglichkeit seiner Mutter kein Redens macht. Der jungfräuliche Apostel ist in

seinem Greisenalter noch verschämt, blöde und keusch. Salome, welche erst vor kurzer Zeit mit der Bitte an den Heiland herangetreten war, dass er den Einen von ihren Söhnen zu seiner Rechten und den Andern zur Linken wolle sitzen lassen, hat es nun erkannt, was es mit dem Kelche und der Taufe auf sich hatte, von welcher die Antwort gehandelt hatte! Die Mutter Jesu wird von Matthäus und Markus nicht mit unter den Frauen aufgeführt, welche dem Tode Christi beiwohnten: die alten Väter konnten das so wenig begreifen, dass sie den unglücklichen Versuch machten, sie in der Mutter des Jakobus und Joses zur Stelle zu schaffen. Euthymius sucht sich damit aus der Klemme zu ziehen, dass er sie, von den entsetzlichsten Seelenschmerzen ergriffen, ruhelos umhergehen sieht und hin und wieder dicht am Kreuze findet und darauf aufmerksam macht, dass nach Lukas diese Weiber stehen, stille dastehen. Besser ist es jedenfalls mit Meyer, Keil, Lange u. A. darauf hinzuweisen, dass die Evangelisten hier nur von den dienenden Frauen sprechen; zu diesen gehörte Maria, die Mutter Jesu, nicht, denn sie war arm, wie ihr Sohn arm war, und wurde, wie es eben jenes Vermächtniss an Johannes bestätigt, von ihrem Sohne unterhalten. Er diente ihr mit dem, damit jene gottseligen Frauen ihm dienten. Er bewies, dass er durch seine Armuth reich macht, auch in dieser Hinsicht: er hatte Nichts und dennoch hatte er Alles, er war reich, so dass er mittheilen und wohlthun konnte, in all seiner drückenden Armuth, denn ihm gehörte, was die besassen an Hab und Gut, die ihm nachfolgten.

Matth. 27.

(57) Als es aber Abend wurde, kam ein reicher Mann von Arimathia, der hiess Joseph, welcher auch ein Jünger Jesu war. (58) Der ging zu Pilatus und bat ihn um den Leib Jesu. Da befahl Pilatus, den Leib ihm zu geben. (59) Und Joseph nahm den Leib und wickelte ihn in reine Leinwand, (60) und legte ihn in sein neues Grab, welches er in einen Felsen gehauen hatte, wälzte einen grossen Stein vor die Thür des Grabes und ging davon. (61) Es war aber allda Maria Magdalena und die andere Maria, die sassen dem Grabe gegenüber.

Mark. 15.

(42) Und da es schon Abend ward, dieweil es der Rüsttag war, welcher ist der Vorsabbath, (43) kam Joseph von Arimathia, ein ehrbarer Rathsherr, welcher auch auf das Reich Gottes wartete, wagte es und ging hinein zu Pilatus und bat ihn um den Leib Jesu. (44) Pilatus aber verwunderte sich, dass er schon todt war, und rief den Hauptmann herbei und fragte ihn, ob er längst gestorben wäre. (45) Und als er es von dem Hauptmann erkundet hatte, schenkte er den Leib dem Joseph. (46) Und er kaufte Leinwand und nahm ihn ab und wickelte ihn in die Leinwand und legte

Luk. 23.

(50) Und siehe ein Mann mit Namen Joseph, ein Rathsmann, ein guter und gerechter Mann, (51) dieser hatte nicht gewilligt in ihren Rath und Handel, von Arimathia, der Stadt der Juden, der auch auf das Reich selbst wartete, (52) dieser ging zu Pilatus und bat um den Leib Jesu. (53) Und nahm ihn ab und wickelte ihn in Leinwand und legte ihn in ein gehauenes Grab, wo noch nie einer gelegen. (54) Und es war der Rüsttag und der Sabbath brach an. (55) Es folgten aber die Weiber nach, die mit ihm gekommen waren aus Galiläa, und beschauten das Grab und wie sein Leib gelegt

Joh. 19.

(38) Darnach bat den Pilatus Joseph von Arimathia, der ein Jünger Jesu war, doch heimlich aus Furcht vor den Juden, dass er den Leib Jesu abnehmen möge. Pilatus aber erlaubte es. Er kam desshalb und nahm den Leib Jesu ab. (39) Es kam aber auch Nikodemus, der zuerst bei der Nacht zu Jesu gekommen war, und brachte Myrrhen und Aloen bei einander, hundert Pfund. (40) Da nahmen sie den Leib Jesu und banden ihn in leinene Tücher mit Specereien, wie die Juden pflegen zu begraben. (41) Es war aber bei der Stätte, da er gekreuzigt ward, ein Garten und im Garten ein neu Grab, in

Matth. 27.	Mark. 15.	Luk. 23.	Joh. 19.
	ihn in ein Grab, das war in einen Felsen gehauen, und wälzte einen Stein vor des Grabes Thür. (47) Aber Maria Magdalena und Maria Joses schauten zu, wo er hingelegt wird.	ward. (56) Sie kehrten aber um und bereiteten Specerei und Salben, und den Sabbath waren sie still nach dem Gesetz.	welches nie jemand gelegt war. (42) Dort nun legten sie Jesum hin um des Rüsttags der Juden willen, weil das Grab nahe war.

Jam initia honoris, so bemerkt Bengel zu Matth. 27, 59 ganz richtig. Calvin hatte das bereits lange vorher schon herausgefunden: *subiicitur nunc Christi sepultura*, schreibt er, *quasi medius transitus ab ignominia crucis ad resurrectionis gloriam. Voluit quidem Deus alia etiam causa filium suum sepeliri, ut ita melius testatum fieret, vera morte pro nobis esse defunctum. Sed hic interim finis praecipue spectandus est, quod hoc modo aboleri coeperit maledictio, quam ad breve tempus susceperat: neque enim vulgari more proiectum fuit eius cadaver in foveam, sed in sepulcro exciso honorifice conditum. Quanquam autem tunc adhuc ante oculos versata est carnis infirmitas, nec divina virtus spiritus ante resurrectionem lucide conspecta est: voluit tamen Deus hoc quasi praeludio adumbrare, quod paulo post facturus erat, ut filium suum mortis victorem magnifice supra coelos eveheret.*

Die schönste Uebereinstimmung besteht unter den vier Evangelisten in dem Punkte, dass, nachdem Jesus gestorben war, Joseph von Arimathia sich von Pilatus den Leib des Gekreuzigten erbittet. Mit *μετὰ ταῦτα* fährt Johannes fort: wir haben also anzunehmen, dass er erst bat, nachdem die Seite Christi durch die Lanze geöffnet war. Die Synoptiker geben die Zeit etwas genauer an: *ὀψίας δὲ γενομένης* sagt Matthäus, *ἤδη ὀψίας γενομένης* Markus, *καὶ σάββατον ἐπέφωσκε* Lukas. Die Israeliten nannten die späteren Nachmittagsstunden, von der neunten Stunde bis zum Schlusse, also nach unserer Rechnung die Zeit von drei Uhr Nachmittags bis Abends sechs Uhr, *ὀψία*, denn der neue Tag begann für sie ja nicht wie für uns, wenn die Sonne sich wieder des Morgens früh erhob, sondern mit dem Augenblicke, da sie unterging. Der natürliche, physische Tag fiel bei ihnen durchaus nicht zusammen mit dem gesetzlichen Tage. Die Phrase bei Lukas: *σάββατον ἐπιφώσκει* ist auch nicht dahin zu verstehen, dass das Licht, welches den Sabbath aufführt, das Licht der aufgehenden Sonne ist. Der Sabbath geht mit seinem Lichte auf, der Sabbath bricht mit seinem Scheine an, leuchtet auf und glänzt schon des Abends, wenn die Sonne untergeht und die Schatten der Nacht herabsinken. Einige Ausleger bringen das *ἐπιφώσκειν* mit dem Lampenanstecken in Verbindung, welches mit besonderer Feierlichkeit und in reicherer Fülle an dem heiligen Abende vorgenommen wird; aber mit Recht erklärt Lightfoot sich dagegen. Die Phraseologie des natürlichen Tages ist, wie dieser darstellt, einfach auf diesen aussernatürlichen, gesetzlichen Tag übertragen worden. Das Licht des Sabbaths bricht des Abends, nach unserer Anschauungsweise am Abende des Freitags, den frommen Israeliten heut zu Tage noch an. War der Sabbath im Aufgange begriffen, so ist der Tag, an welchem Jesus am Kreuze hing, ein Freitag (bestimmter der Vor- und Nachmittag eines Freitags) gewesen.

Lukas bemerkt dieses mit den Worten: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή (V. 54), Johannes bestätigt es später V. 42. Markus gibt es auch an, aber nicht als blosse Zeitbestimmung, sondern zur Erklärung, warum Joseph nicht länger anstand, mit seiner Bitte an den Landpfleger heranzutreten. Weil es παρασκευή war, ὅ ἐστι προσάββατον, kam jener. Der *terminus technicus* παρασκευή, welcher den heiden-christlichen Lesern ganz fremd war, wird authentisch ausgelegt, so wird der Tag vor dem Sabbath genannt. Es ist verkehrt, προσάββατον ausmerzen und schreiben zu wollen πρὸς σάββατον: auch sonst, wie z. B. Judith 8, 6, begegnet uns die beanstandete Bezeichnung. Meyer macht die Bemerkung zu der Markusstelle: „hier also keine Spur, dass jener Freitag selbst schon ein Feiertag gewesen, obgleich er es nach dem sonstigen Berichte der Synoptiker wirklich war — auch ein Ueberbleibsel der ursprünglichen (Johanneischen) Vorstellung vom Todestage Jesu." Es wäre in dem höchsten Grade auffallend, wenn ein und derselbe Evangelist über den Todestag des Erlösers mit sich selbst in Widerspruch geriethe: die Vermuthung liegt viel näher, dass der Kritiker sich gründlich versehen hat. Meyer ist hier offenbar im Irrthum: er hätte sich besser unterrichten sollen, wie es mit der Heilighaltung der hohen Festtage im Vergleich mit der Beobachtung des Sabbathes steht, ehe er den Evangelisten eines Widerspruchs bezichtigte. Die hohen Festtage wurden bei den Israeliten durchaus nicht so streng gefeiert wie der Sabbath: die Festfreude, welche so hohe Wellen schlug, liess sich gar nicht in die engen Schranken der sabbathischen Ordnung eindämmen. Der Sabbath zeigte ein ernstes Puritanerangesicht, aber die hohen Festtage — das grosse Versöhnungsfest muss allerdings ausgenommen werden — waren Freuden- und Jubeltage. Das Fest hob den Sabbath auf. Ich habe schon ein Mal auf die Stelle in der Mischna tr. Beza 5, 2 verwiesen, wo ein Unterschied zwischen Festtagen und Sabbathstagen zugestanden wird: *non est differentia inter diem festum et diem Sabbati, nisi in edulibus tantum.* Die Mischna sucht den Unterschied auf die Speisen, d. h. auf die Bereitung derselben. zu beschränken, wie mir scheint, schon im Gegensatz zu der Praxis, zu der im Volke herrschenden Sitte: dieselbe drang jedoch mit ihren Festsatzungen nicht durch, Schule stand hier der Schule gegenüber. Die Freunde der strengen Observanz hatten den gepriesenen Meister Schammai auf ihrer Seite, die Vertheidiger der laxen hingegen beriefen sich auf die anerkannte Autorität des grossen Hillel. Maimonides bemerkt nämlich zu der angezogenen Stelle: *haec est opinio scholae Schammai, sed opinio scholae Hillelis est, quod multae dantur res citra esum, quae licitae sunt die festo et vetitae die Sabbati.* Hiernach konnte an dem ersten Passafeiertage etwas vorgenommen werden, was an dem folgenden Tage schlechterdings nicht mehr verstattet war: Joseph musste sich beeilen, wenn er das Werk, mit welchem er sich trug, noch vollbringen wollte: es war gar keine Zeit mehr zu verlieren, die Sonne hatte sich schon geneigt und die Zeit, da er es nicht mehr thun konnte, brach unaufhaltsam herein. Man erkennt auch aus dem Umstande, dass alle Evangelisten sich über die Person dieses Mannes näher verbreiten, den hohen Werth, den sie seiner That beilegen. Joseph nennen sie ihn alle: ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας fügen Markus und Johannes hinzu, Matthäus und Lukas sagen auch ἀπὸ Ἀριμαθαίας. Bei dem ersten Evangelisten kann es zweifelhaft sein, ob ἀπὸ Ἀριμαθαίας zu ἦλθεν oder zu ἄνθρωπος gehört. Baumgarten-Crusius zieht die erstere Verbindung vor und

denkt: dieser Joseph kommt von Arimathäa jetzt nach Jerusalem, sein Weg führt ihn zufällig bei Golgotha vorüber, er hört, dass Jesus von Nazareth gekreuzigt und gestorben sei, und verfügt sich schnurstracks zu Pilatus. Gerhard, Bynäus, Kypke, Bleek, Meyer, Keil sind für die andere Verbindung und, wie mir scheint, mit Recht. Das ἦλθεν zwingt nicht, was Baumgarten-Crusius meint, zu jener Auffassung: es hat für sich schon einen Sinn, wie auch das ἐλθών (so ist auf Grund des Codex Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi statt des recipirten ἦλθεν zu lesen) bei Markus V. 43, was schlechterdings nicht mit ἀπὸ Ἀριμαθαίας verbunden werden kann, denn davor steht der Artikel. Joseph kam, nämlich dahin, wo bis jetzt die Scene spielte, hinaus auf Golgotha: de Wette, Schegg, Bleek, u. A. sagen freilich: in das Richthaus, allein dann wäre προςελθών (V. 58) eine ganz müssige Wiederholung. Griesbach, Meyer, Keim u. A. haben die richtige Auslegung schon gefunden. Nicht von Anfang an hatte Joseph dort auf Golgotha geweilt, er war kein Augenzeuge des Sterbens Jesu gewesen; als Alles vollbracht war, kam er erst zum Vorschein. Es hatte sich bis dahin feige und vorsichtig zurück und verborgen gehalten der Mann ἀπὸ Ἀριμαθαίας. Wo haben wir diesen Ort zu suchen? Josua 18, 25 wird ein Rama in dem Stamme Benjamin angeführt, auf dem Gebirge Ephraim gelegen (Richt. 4, 5), in der Nähe von Gibea und Geba (Richt. 19, 13. Jesaj. 10, 29. Hos. 5, 8): dasselbe gehörte später zu dem Reiche Israel und ward als Grenzfestung gegen Juda benutzt (1 Kön. 15, 17, 21. 2 Chron. 16, 1. Jerem. 40, 1). Nach Joseph. Ant. 8, 12, 3 war es vierzig Stadien von Jerusalem entfernt; das passt auf Er-Ram das zwei Stunden von Jerusalem nach Norden auf einem kegelförmigen Berge sich malerisch aufbaut, östlich von der Strasse, die aus der Landeshauptstadt nach Nablus führt, Gesenius, Winer, Thenius, v. Raumer u. A. wollen von diesem Rama das Rama unterscheiden, an welches sich der Name des Samuel knüpft, weil er hier geboren wurde (1 Sam. 1, 19), wohnte (ebenda 7, 17. 15, 34. 16, 13. 19, 18 u. s. w.) und starb (ebenda 25, 1. 28, 3). Dieses Rama lag auch auf dem Gebirge Ephraim und hiess auch Ramathaim-Zophim, d. h., R. die Stadt der Zophiten (1 Sam. 1, 1). Ein zwingender Grund, das gesteht Winer selbst ein, liegt nicht vor, zwei gleichnamige Ortschaften Rama (d. h. die Hohe, Erhabene) auf dem Gebirge Ephraim anzunehmen. Auffallend ist es allerdings, dass Matthäus hier die Stadt Ἀριμαθαία benennt und 2, 18 Ῥαμά. Allein das Befremdliche schwindet, wenn man daran sich erinnert, dass der Evangelist 2, 18 eine Weissagung des Alten Testamentes, Jerem. 31, 15, citirt, wobei er die ersten Worte: φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη, wörtlich aus der Septuaginta entlehnt, und dass er hier selbst redet: dort ist der alte Name, hier aber der landübliche Name des Ortes gesetzt. Auch darf nicht vergessen werden, dass in dem Alten Testamente selbst der Geburtsort Samuels in einem und demselben Kapitel ein Mal הָרָמָתַיִם צוֹפִים und das andere Mal kurzweg רָמָה genannt wird (1 Sam. 1, 1 und 19), die alexandrinische Uebersetzung schreibt ohne Umstände Ἀρμαθαίμ. Im Stamme Naphthali lag noch ein Rama (Jos. 19, 36): an dieses wird aber nicht zu denken sein. Wir schliessen uns Rosenmüller, Robinson, Graf, Pressel, Meyer, de Wette, Bleek, Ewald, Keim, Keil an und fassen Rama und Arimathäa für die Namen eines und desselben Ortes im Stamme Benjamin. Arimathäa, die Geburtsstadt Josephs, nennt Lukas eine Stadt τῶν Ἰουδαίων. Wirft das nicht unsre Ausführungen über den Haufen?

Kann dieser Genitiv so verstanden werden, dass er die Vaterstadt Josephs bloss als eine in dem heiligen Lande gelegene bezeichnet? Schwerlich ist das die Absicht, denn dass dieses Arimathäa nicht ausserhalb des Landes zu suchen sei, wusste der Leser des Lukas schon selber. *Οἱ Ἰουδαῖοι* ist hier in dem engen Sinne zu nehmen, die Bewohner der Landschaft Judäa. Lag aber Rama hier, gehörte es nicht zum Reiche Israel, also zu Samarien? Aus 1 Macc. 10, 38 erfahren wir, dass mit der Bewilligung des Königs Demetrius drei Kreise Samariens zu Judäa geschlagen wurden, vgl. 11, 28 und 34, wo die drei Kreise mit Namen angegeben werden: Ephraim, Lydia und Ramathaim: unser Rama-Arimathäa kann mit Fug und Recht, wie Meyer u. A. schon angemerkt haben, also eine jüdische Stadt heissen. Dieser Joseph von Arimathäa war ein Mann von Bedeutung: er war reich nach Matthäus, und nach Markus und Lukas ein *βουλευτής*, ein Rathsmann. In welchem Rathe er sass, gibt leider Keiner von Beiden an. Die Vulgata mit ihrem *decurio* macht ihn zum Mitglied eines Stadtrathes: Erasmus, Casaubonus, Hammond, Michaelis, Baumgarten-Crusius, Scholten sagen bestimmt in seiner Geburtsstadt, dahingegen Euthymius, Grotius, Bynäus u. A. in Jerusalem. Lightfoot erklärt ihn für ein Mitglied jenes priesterlichen Rathes, der in dem sogenannten לִשְׁכַּת בלווטי, in dem *conclave βουλευτῶν* (Bab. Jom. 8, 2), sich zu versammeln pflegte. Allein an einen Priester- oder Municipialrath lässt sich nicht denken, denn Lukas sagt gleich von ihm: *οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν.* Wie Winer S. 132 sehr richtig bemerkt, geht das *αὐτῶν* auf die andern Rathsherren, auf das Kollegium, zu welchem er als Rathsmann gehörte. Unter der *βουλῇ* ist gewiss nichts anderes als das *consilium*, den Rathschlag, das Vorhaben, Jesum zu greifen und zu tödten, und unter *τῇ πράξει* nicht die Praktike, wie Meyer will, sondern, wie Gerhard, Bengel, Baumgarten-Crusius schon deuten, die Ausführung dieses Rathschlages, das Unternehmen wider Jesum Christum gemeint. Von dem Rathe, dessen Mitglied dieser Joseph war, ist der Tod Jesu also geplant und vollzogen worden: hat der Stadtrath von Arimathäa oder von Jerusalem, oder der Priesterrath das gethan? Wir werden darauf hingedrängt, dass *βουλευτής* ein Mitglied des Hohenrathes ist. Will man diese Auslegung des *αὐτῶν* bestreiten, so gewinnen wir dasselbe Resultat, wenn wir den Satz bei Lukas: *οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος* ins Auge fassen. Es ist ja richtig, ein Mensch kann unzufrieden sein mit dem Vorhaben und Vorgehen der vorgesetzten Behörden; allein, wenn man von Einem nachdrucksvoll hervorhebt, dass er nicht in den Rath und das Werk einer Behörde gewilligt habe, so ist das Nächstliegende, dass der Unzufriedene Sitz und Stimme bei den Verhandlungen hatte, und als die Entscheidung fiel, auf irgend eine Weise seinen Dissens kundgab. Wir halten desshalb mit Luther, Beza, Bengel, Gerhard, Paulus, Fritzsche, Olshausen, Bleek, de Wette, Meyer, Keil, Lücke, Winer, Langen, Hengstenberg, Keim u. A. diesen Joseph für ein Mitglied des Hohenrathes. Nun wird uns aber von Markus 14, 64 berichtet, dass alle Synedristen Jesum zu Tode verurtheilt hätten: daran ist nicht zu rütteln mit Olshausen, der sich nicht scheut, zu behaupten, das Todesurtheil sei einstimmig gefällt worden. Einstimmig war das Urtheil und doch war Joseph nicht einstimmig: die Lösung dieses Räthsels ist sehr einfach, er wohnte jenen Sitzungen, die über den Herrn gehalten wurden, nicht bei, hielt sich entfernt, denn er hatte noch nicht den Muth des Glaubens, um

des Sohnes Gottes willen Alles hintanzusetzen. Zu Fällung eines Todesurtheils, geschweige denn zur Gültigkeit einer Synodalsitzung war nie die Vollzähligkeit des Hohenrathes erforderlich, dreiundzwanzig Personen genügten schon. Dieser Synedrist Joseph wird uns noch näher von Markus als εὐσχήμων und von Lukas als ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος geschildert. Meyer meint, da der βουλευτής an und für sich schon ein vornehmer Mann sei, so sei bei εὐσχήμων von der altklassischen Wortbedeutung nicht abzugehen. Das Noble der äusseren Erscheinung werde hervorgehoben, wohlanständig, stattlich habe dieser Mann ausgesehen. Muss des Euthymius Paraphrase: σεμνὸς καὶ κόσμιος auch so verstanden werden? Die Vulgata fasst εὐσχήμων in dem Sinne, welchen es in den späteren Zeiten meistens hat, wo es den Patrizier im Gegensatze zu dem Plebejer charakterisirt, sie überträgt es nämlich mit *nobilis*, Gerhard, Grotius, Bynäus, Bengel und die meisten neueren Ausleger theilen diese Meinung, sie entscheiden sich fast alle für *honestus*. Mit Recht spricht sich aber Fritzsche scharf gegen die aus, welche mit Heupel und Kühnöl nun dieses Eigenschaftswort gleich in dem doppelten Sinne nehmen: *honestus* und *dives*. Der Zusammenhang scheint mir mehr dafür zu sprechen, dass εὐσχήμων sich auf die sittliche Noblesse bezieht, was nach Fritzsche, welchem ich in diesem Punkte mehr Glauben schenke als Meyern, auch die Wortbedeutung ist. *Nam*, sagt er, *quum εὐσχήμων antiquioribus et bonis scriptoribus de moribus positum virum, qui pudore et honestate duceretur, significaret, recentiores et mali ad vitae conditionem retulerunt, ut hominem nobilem et divitem (Act. 13, 50) declaret.* Dieser ehrbare Rathsherr war ἀγαθὸς καὶ δίκαιος. Gerhard will mit Recht ἀγαθός nicht mit *pius*, gottesfürchtig, identificiren: *quod fuerit vir bonus*, schreibt er, *hoc est, beneficus — ita enim vox ἀγαθοῦ usurpatur, Matth. 20, 15.* Doch nicht bloss sittlich, sondern auch religiös zeichnet sich dieser Joseph aus. Markus sagt: ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προςδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und ganz dem entsprechend Lukas: ὃς (καὶ) προςεδέχετο (καὶ αὐτὸς) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ: die eingeklammerten Worte stehen allerdings in dem *textus receptus*, allein sie sind auszustossen, da der Codex Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi und Cantabrigiensis sie nicht kennen. Euthymius kann sich nicht dahinein finden, dass Joseph noch einer war, der auf das Reich Gottes wartete, da das Reich Gottes doch in der Person des Reichsköniges, Jesu Christi, bereits gegenwärtig war: er fügt desshalb zu βασιλείαν die Erläuterung: τὴν μέλλουσαν, τὴν κατὰ τὴν παρουσίαν τὴν δευτέραν τοῦ Χριστοῦ. Dass es sich so nicht schickt, sieht jetzt jeder Exeget ein. Wenn Euthymius darauf geachtet hätte, dass hier von einem προςδέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ die Rede ist, und anderwärts, wie Luk. 2, 25, von einem προςδέχεσθαι τὴν παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, wofür V. 38 dort προςδέχεσθαι λύτρωσιν steht, hätte er das Richtige wohl finden können. Auch die Jünger, welche den Heiland an dem Himmelfahrtstage noch fragten: κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ, waren, trotzdem sie an den Herrn glaubten, noch προςδεχόμενοι τὴν βασιλείαν. Sie zweifelten nicht, dass Jesus der Christus sei, aber sie glaubten noch nicht, dass Jesus für diesen Aeon sein Werk schon damit vollendet hatte, dass er das Opfer für unsere Sünde dargebracht habe, sie erwarteten und erhofften noch die Aufrichtung des Reiches. So stand es auch mit dem Glauben dieses Joseph: er meinte, Jesus habe den Hauptheil seines Werkes noch nicht vollbracht, das Reich müsse noch aufgerichtet werden, jenes

Königreich Gottes, welches in äusserer Pracht und Macht besteht. Die Gründung, die Proklamirung dieses Reiches erwartete Joseph und zwar von diesem Jesus, zu dessen Kreuz er kommt. Denn er glaubt an Jesum als den Christ. Matthäus und Johannes sagen uns das noch ganz ausdrücklich: nöthig war es nicht, denn sein ganzes Auftreten und Einschreiten zeugt schon für seine Jüngerschaft. Während Matthäus schreibt: ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσε (so lesen wir mit dem *textus receptus*, der auf den Codex Alexandrinus und Vaticanus sich stützt: ἐμαθητεύθη in dem Sinaiticus, Ephraemi und Cantabrigiensis ist offenbar eine Korrektur) τῷ Ἰησοῦ, wo das καὶ αὐτός von Bengel *et ipse: item ut piae illae mulieres* ganz richtig gedeutet wird, sagt Johannes: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ, κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Glöckler will ἐμαθήτευσε in dem Verstande auch hier nehmen, welchen es sonst regelmässig in dem Neuen Testamente besitzt, aber das geht in keiner Weise an. Konnte dieser heimliche Jünger, ohne aus seiner Verborgenheit herauszutreten, für Jesus arbeiten? Suicer hat in seinem *thesaurus* nachgewiesen, dass die Kirchenväter μαθητεύειν auch in diesem intransitiven Sinne: jemandes Schüler sein, gebrauchen: auch in dem profanen Griechisch kommt es nicht selten so vor, wie Kypke ermittelt hat. Plutarchus schreibt *vitae 10 Rhetor. p. 832* vom Antiphon: μαθητεύσας δὲ τῷ πατρί, *discipulus patris sui erat*, und 837 von Isokrates: ἐμαθήτευσε δ' αὐτῷ καὶ Θεόπομπος ὁ Χῖος, und gleich darauf: εἰ βούλοιο μαθητεύειν = *si discere animus est.* Mit seiner Jüngerschaft wagte Joseph aber nicht offen hervorzutreten, er wusste, als Mitglied des Hohenrathes, ja am Besten, wie erbittert die Machthaber wider Christus waren. Er wollte seinen Rang nicht verlieren, denn kein Zweifel war es, der Hoherath, welcher beschlossen hatte, dass jeder, der Jesu Jünger sei, aus der Synagoge ausgestossen würde, hätte ohne Erbarmen, ja mit rechtem Eklat, um ein Exempel zu statuiren und das gemeine Volk einzuschüchtern, sofort das angesehenste und unbescholtenste Glied aus seinem Körper herausgeschnitten. Es stand für den Joseph viel auf dem Spiele! Weit mehr aber steht jetzt für ihn auf dem Spiele! Der Hoherath hat gesiegt, der Herr ist unterlegen. Wie gut, dass Joseph seinen Glauben geheim gehalten! Unannehmlichkeiten, Schwierigkeiten, Gefahren können ihm nicht erwachsen. Er kann nun in der Stille seines Herzens Busse thun und braucht sich nicht vor den Leuten anzuklagen, dass auch er von dem Manne aus Nazareth sich blenden und bethören liess. Am Besten ist es, er vergisst, dass auch er ein Mal von einem Herrn Christus und dem Reiche Gottes geträumt hat. Welch ein Wunder! In dem Augenblicke, da die Hoffnungen, welche Joseph auf Jesus setzte, so furchtbar zerscheitern, dass nichts übrig bleibt als das Kreuz, in dem Augenblicke, da er von den Juden das Allerschlimmste fürchten muss, tritt er aus seiner Verborgenheit hervor! Er bricht selbst das lange sorgfältig gehegte Geheimniss seines Glaubens: stellt sich zu den Gläubigen, die in so geringer Anzahl verschüchtert und entsetzt auf Golgotha stehen, und geht gleichsam in ihrem Namen als ihr Repräsentant und Mandatar zu dem Landpfleger. Das Häuflein der Gläubigen gewinnt in dem Augenblicke, da es sich ganz verwaist vorkam, in einem der ersten Männer des ganzen jüdischen Volkes einen theilnehmenden Freund, einen einflussreichen Fürsprecher, einen kräftigen Halt. *Jam etsi rara laude dignus fuit hic Josephi affectus*, sagt Calvin, *primo tamen nobis consideranda est Dei providentia, quod hominem inter suos no-*

bilem et eximiae dignitatis elegit, qui sepulcri honore probrum crucis tegere inciperet. Et sane quum totius gentis invidiae et odio, quum ingentibus periculis se exponeret, non dubium est, arcano spiritus instinctu tantum fiduciae sumpsisse: nam licet ante unus fuisset ex Christi discipulis, numquam tamen libere et palam profiteri fidem suam ausus fuerat. Nunc dum in Christi morte spectaculum desperationis plenum occurrit, quod etiam viriles animos frangere posset, unde illi repente tam generosa animositas, ut inter summos terrores nihil metuens, longius quam rebus pacatis progredi non dubitet? Sciamus ergo, divinitus per manum Josephi sepultum fuisse Dei filium. Huc etiam referri debent, quae hic notantur circumstantiae. Pietas Josephi et vitae integritas laudantur, ut discamus in Dei servo agnoscere opus divinum. Weiterhin bemerkt er: *circumstantia temporis docet, quam facile sit Deo corrigere pravos metus, qui nos ab officio impediunt. Quum ante non auderet Joseph, rebus dubiis ingenue se Christi discipulum profiteri, nunc ubi maxime ardet hostium furor et saevitia grassatur, animum colligit, ut in apertum discrimen se coniicere non dubitet. Videmus ergo, ut dominus momento corda formet in novos affectus ac erigat spiritu fortitudinis, qui prius collapsi erant. Caeterum si pio honorandi Christi studio tantum fiduciae sumpsit Joseph, quum mortuus in cruce penderet, nisi hodie, postquam resurrexit a mortuis, idem saltem eius glorificandi viget in cordibus nostris zelus, vae nostrae socordiae!*

Von Golgotha, so nehmen wir mit Meyer und Keim, dem *ἦλθεν* des Matthäus und dem *ἐλθών* des Markus seine Ehre gebend, begibt sich Joseph zu Pilatus. Matthäus lässt es mit seinem *προςελθών τῷ Πιλάτῳ* ungewiss, wo er seine Bitte aussprach: Markus aber setzt Alles in's Klare: *τολμήσας*, sagt er, *εἰςῆλθε πρὸς Πιλάτον.* Er findet ein Wagniss darin: Mannesmuth war zu diesem Schritte zwiefach nothwendig. Gut ist Bengels sprachliche Anmerkung: *asyndeton elegans et efficax:* schlecht aber seine sachliche: *laudabilis ausus! non carens capitis periculo.* Freilich steht ihm ausser Klostermann auch Luther zur Seite, welcher spricht: „dieser Mann wagt's, geht hin zu Pilatus und bittet, man wolle ihm den todten Leichnam gönnen, dass er ihn vom Kreuze nehmen und zur Erde bestatten möge. Solches ist ihm gefährlich zu wagen gewesen, denn er damit den ganzen Rath, auch Pilatus selbst, so den Herrn verurtheilt, auf sich geladen und genugsam zu verstehen hat gegeben, er halte es dafür, es sei ein frommer und rechtschaffener Mann gewesen, dem vor Gott und der Welt sei Unrecht geschehen." Pilatus ist allerdings ein unberechenbarer Charakter, aber es will doch nicht recht einleuchten, dass Joseph, welcher sich ihm freimüthig als einen Anhänger des Gekreuzigten zu erkennen gab, damit ihn auf das Höchste erzürnt und so sein eigen Leben in die grösste Gefahr gebracht habe. Man nimmt unstreitig besser mit Theophylactus, Euthymius, Calvin, Gerhard, Bynäus u. A. an, dass diese offene Parteinahme für Christus ihn nur dem Hohenrathe und überhaupt der Masse des Judenvolkes gegenüber in eine unhaltbare, missliche, ja für seine Stellung höchst bedenkliche Lage versetzte, wenn er auch nicht, was Gerhard vermuthet, die Konfiskation seines Vermögens zu befürchten hatte, denn dass den Exkommunicirten ihr Eigenthum genommen worden sei, erfahren wir weder aus dem Alten Testamente, noch aus Josephus und Philo. Aber es war ein Wagniss dieses Hineingehen in des Pilatus Wohnung noch in anderer Hinsicht. Wir haben Joh. 18, 28 gehört, dass die Ankläger des

Herrn nicht in das Prätorium hineingehen wollten, weil sie sich damit verunreinigt hätten. Joseph, welcher bis dahin, um keinen Verdacht gegen sich aufkommen zu lassen, die Vorschriften der levitischen Reinigung gewissenhaft beobachtet hatte, setzt sich jetzt mit einem kühnen Glaubenssprunge über dieselben hinweg. Gerhard hat darauf schon ganz richtig aufmerksam gemacht: *ex eo, quod Josephus praetorium Pilati ingressus dicitur, manifeste colligitur quod vanitatem superstitionum ac traditionum Judaicarum agnoverit.* Glöckler und Steinmeyer haben dieses Moment wieder hervorgehoben. Wir sehen, Joseph bricht vollständig mit seinem Volke: seine Bekehrung zu Christo ist aufrichtig. Er bittet, wie die drei Synoptiker einstimmig berichten, um *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*, Johannes sagt: *ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.* Dem Richter stand nach römischem Rechte die Verfügung über den Leichnam des Gerichteten zu: man machte keine Umstände, denselben den Verwandten zu überlassen, wenn sie darum anhielten. Vornehmlich durch Augustus war dieses milde Verfahren in Uebung gekommen. Ulpianus schreibt *48, 24, 1 de cadav. punit.: corpora eorum, qui capite damnantur, cognatis ipsorum neganda non sunt. Et id se observasse etiam divus Augustus libro decimo de vita sua scribit. Hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum.* Tiberius zeigte sich in diesem Punkte als einen Stiefsohn des menschenfreundlichen Augustus: Tacitus Annal. 4, 29 klagt über seine Regierung: *quia damnati, publicatis bonis, sepultura prohibebantur,* was Suetonius in der *vita Tib. c. 61* bestätigt mit den Worten: *interdictum, ne capite damnatos propinqui lugerent.* Die milde Praxis behauptete sich aber, vornehmlich in den Provinzen, wie sie auch gleich nach Tiberius wieder allgemein in Geltung kam. Philo bezeugt das in Flaccum (Mang. 2, 529): *ἤδη τινὰς οἶδα τῶν ἀνεσκολοπισμένων, μελλούσης ἐνίστασθαι τοιαύτης ἐκεχειρίας, καθαιρεθέντας καὶ τοῖς συγγενέσιν ἐπὶ τῷ ταφῆς ἀξιωθῆναι καὶ τυχεῖν τῶν νενομισμένων, ἀποδοθέντας. Ἔδει γὰρ καὶ νεκροὺς ἀπολαῦσαί τινος χρηστοῦ γενεθλιακαῖς αὐτοκράτορος καὶ ἅμα τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι. Ὁ δ' τετελευτηκότας ἐπὶ σταυρῶν καθαιρεῖν, ζῶντας δὲ ἀνασκολοπίζεσθαι προσέταττεν.* Um den Leib Jesu bat Joseph den Pilatus; er sollte ihm gestatten, *ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.* Wenn er nicht mit seinem Gesuch gekommen wäre, würde Jesus allerdings auch begraben, aber in die Grube, welche man für die Gekreuzigten insgemein hergerichtet hatte, hineingeworfen worden sein mit Schimpf und Schande. Denn wie wir aus Sanhedr. c. 6. hal. 5 erfahren, war das bei den Israeliten die Uebung. *Quicumque mortuum pernoctare facit insepultum, violat praeceptum prohibitivum. Atqui humatio interfecti a synedrio non fuit in sepulchris patrum eius, sed duo sepulchreta erant parata a synedrio, unum occisis gladio et strangulatis, alterum lapidatis* (*qui etiam suspendebantur,* bemerkt Lightfoot ganz richtig dazu) *et combustis.* Er wollte den Leib, wie Johannes berichtet, *αἱρεῖν.* Lücke will dieses Wort nicht in demselben Sinne wie Joh. 19, 31 fassen, dort soll es das Herabnehmen von dem Kreuze, hier aber das Wegschaffen von der Richtstätte bedeuten. Es würde dadurch eine Differenz mit Mark. 15, 46 entstehen, wo ganz bestimmt erzählt wird: *καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησε τῇ σινδόνι κτλ.* Wir finden zwischen dem *αἱρεῖν* bei Johannes und diesem *καθαιρεῖν* keinen Unterschied: das *simplex* wie das *compositum* ist, mit Fritzsche zu reden, *verbum proprium de iis, quorum in cruce (Marc. 15, 36. Luc. 23, 53. Act. 13, 29) aut sus-*

pendio (LXX Jos. 10, 27. Joseph. ant. 7, 9, 8) mortuorum corpus de ligno tollitur. Latini in hac causa dixerunt detrahere (Petron. satyr. s. 111 et 112) et refigere (Justin. 9, 7). Lücke griff zu der sprachwidrigen Auffassung des *αἱρεῖν*, weil er damit die beiden Angaben bei Johannes V. 31 und hier mit einander auszugleichen gedachte. In einen Widerspruche mit sich selbst soll der Evangelist sich verwickeln, wenn er uns erst mittheilt, dass Pilatus den Soldaten den Befehl gegeben habe, die Gekreuzigten zu zerschlagen und abzunehmen, und jetzt den Joseph an den Landpfleger mit der Bitte herantreten lässt, dass er den Leib Jesu abnehmen dürfe. Strauss, Keim u. A. behaupten gar, dass hier ein ganz unversöhnlicher Widerspruch vorliege und sind schnell mit dem Urtheil zur Hand: Alles ist Schwindel, nichts als Mythus. Allein so ganz unglaublich ist es doch nicht, dass die römischen Kriegsknechte die Ausführung des empfangenen Befehls in Bezug auf Christus bis auf Weiteres anstehen liessen. Hier treten die Synoptiker mit ihren Angaben über die Stellung, welche Joseph einnahm, Licht bringend, ein. Gewiss hätten die Soldaten ihren Auftrag ausgeführt, wenn dieser vornehme Mann, dieses Mitglied des Synedriums, nach Gottes wunderbarem Rathe nicht zur rechten Stunde gen Golgotha hinausgekommen und eingetreten wäre. Er bat die Leute, noch eine kleine Weile sich zu gedulden, und diese gingen auf seine Vorstellungen ein. Sie hatten Respekt vor ihm und setzten voraus, dass der oberste Befehlshaber, dessen Widerstreben, in die Kreuzigung dieses Mannes aus Nazareth zu willigen, ihnen am Ende auch bekannt war, das Gesuch dieses Herrn nicht abschlagen würde, da es ja die allgemeine Praxis war, die Leichen auszuantworten, wenn sie begehrt wurden. So sehen die Sache Meyer, de Wette, Steinmeyer, Lange u. A. von den Neueren an: die Alten fanden hier keine Schwierigkeit und kombinirten ganz richtig die verschiedenen Angaben. Pilatus sagt nicht alsogleich ja: die evangelische Geschichte weiss aber von jenem legendarischen Aufstutz, den wir schon in den Akten des Pilatus antreffen, keine Sylbe. Der Römer informirt sich erst. *Ὁ δὲ Πιλάτος*, erzählt Markus, *ἐθαύμασεν, εἰ ἤδη τέθνηκε· καὶ προςκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτόν, εἰ πάλαι ἀπέθανε.* Pilatus ist überrascht, dass Jesus schon ausgerungen hat, und wegen seiner Leiche ein Gesuch ihm vorgetragen werden kann. Schwerlich hat der Bittsteller verschwiegen, dass die Zerschmetterung der Gebeine unterblieben ist, denn daraus, dass der Hauptmann noch beschickt wird, möchte ich schliessen, dass dem Landpfleger der Tod sehr problematisch war, was nicht der Fall sein würde, wenn dieselbe vorgenommen wäre. Er wusste, wie lange sich sonst die Gekreuzigten abquälten, und geräth in Verwunderung. Es ist zu beachten, dass hier *ἐθαύμασε* nicht mit *ὅτι*, sondern mit *εἰ* verbunden ist: es gibt das eine feine Nuance in dem Sinne. *Usitatissima*, bemerkt Fritzsche, *Graecis et Romanis (Terent. Andr. 1, 2. mirabar hoc si sic abiret) constructio, quae inde explicanda est, quod qui rem novam admiratur, eius animus tam diu ad illam addubitandam inclinatus est, quam ita esse plane cognoverit. Demosth. adv. Con. 474, 17 Bekk.: θαυμάζω γὰρ ἔγωγε, εἴ τίς ἐστι πρόφασις παρ' ὑμῖν ἢ σκῆψις εὑρημένη, δι' ἣν κτλ.* Zu vergleichen ist noch 1 Joh. 3, 13: *μὴ θαυμάζετε, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.* Mit *ὅτι* wird *θαυμάζειν* verbunden, wo der Gegenstand, welcher die Verwunderung veranlasst, ein thatsächlich vorliegender ist, mit *εἰ* aber, wo derselbe dem Sprechenden zweifelhaft erscheint oder als zweifelhaft wenigstens darge-

stellt werden soll. Siehe Winer 479. Pilatus geht gewissenhaft zu Werke. Er will sich nach jeder Seite hin sicher stellen. Er weiss, dass die Hohenpriester und Obersten des Volkes ihm nicht recht trauen, und dass die Auslieferung des Gekreuzigten ihnen gewiss sehr ärgerlich ist, sie sähen am Liebsten seine Gebeine vermodern in einem solchen Sammelgrabe für gemeine Verbrecher. Ihr Zorn wird entbrennen: wie, wenn sie, womit sie schon gedroht haben, wirklich thun und an den Kaiser berichten, dass er den wegen Hochverraths Verurtheilten ganz wenige Stunden nach seiner Kreuzigung und von seinen Anhängern habe abnehmen und wegschaffen lassen? Der Tod Christi muss auf alle Fälle konstatirt werden. Der Hauptmann, welcher die Exekution leitete, wird herbeigerufen und befragt: *εἰ πάλαι ἀπέθανε.* Der Wechsel in den Temporibus des Verbums ist ganz an der Stelle: jetzt kommt es nicht darauf an, zu erfahren, ob Jesus überhaupt todt ist, sondern, wann der Tod eingetreten ist, wann jener Akt des Sterbens erfolgte, welcher diesen Effekt hatte, dass er zu den Todten gezählt werden muss. Vgl. Winer S. 243. Das *πάλαι* steht im Gegensatz zu *ἄρτι, νῦν*: ob Jesus nicht eben erst gestorben ist, sondern schon vor einer gewissen, geraumen Zeit, so dass Wiederbelebungsversuche vergeblich sind, das ist die Frage. Nachdem der Hauptmann seinen Bericht wahrheitsgetreu abgestattet hat, bewilligt Pilatus dem Joseph seine Bitte: *καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος*, sagt Johannes, *τότε ὁ Πιλάτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι τὸ σῶμα*, so Matthäus, *ἐδωρήσατο τὸ σῶμα* (so lese ich auf Grund des Codex Alexandrinus und Ephraemi, Tischendorf streicht diese recipirte Lesart und setzt, wie der Codex Sinaiticus, Vaticanus, Cantabrigiensis, *πτῶμα*: sollte der Evangelist das Wort setzen wollen, dessen sich Pilatus bediente? Ein Christ hätte nie so geschrieben aus sich selbst.) *τῷ Ἰωσήφ*, so Markus. Wir wissen allerdings, dass vielfach die Leichen von Verbrechern für schweres Geld den Angehörigen verkauft wurden. Justinus erzählt (9, 4) von dem Macedonierkönige Philippus: *Thebanorum porro non solum captivos, verum etiam interfectorum sepulturam vendidit. Cicero in Verrem act. 2. lib. 4, 45, 120: hoc si luctuosum est parenti, redimat pretio sepeliendi potestatem. Onasum Segestanum, hominem nobilem, dicere audistis, se ob sepulturam Heraclii navarchi pecuniam Timarchidi numerasse.* Plutarchus erzählt in seinem Galba c. 28, dass dieser den blossen Kopf des Vinius der Tochter für 2500 Drachmen überlassen habe. Joseph war ein reicher Mann und Pilatus ein habgieriger Ritter, welcher sich in der Provinz ein Vermögen zu erwerben beflissen war: Philo wenigstens zählt unter seinen Untugenden zuerst *τὰς δωροδοκίας (ad Caium. Mang. 2, 590)* auf. Nach Theophylactus, Keim u. A. verleugnet er auch jetzt seine gemeine Natur nicht, er soll sich aus Joseph viel Geld erpressen: ich glaube das aber nicht mit Gerhard, Bengel, Paulus, Olshausen, Meyer u. A. Was man erkauft, bekommt man nicht zum Geschenk, und dass die ursprüngliche Bedeutung von *δωρεῖν* ist ohne Geld hingeben, und nicht, was Fritzsche meint, *committere alicui aliquid, ut eo faciat, quod libuerit*, steht fest.

Joseph begibt sich nicht sogleich von dem Prätorium wieder hinaus nach Golgotha: er will den Gekreuzigten nicht bloss von dem Kreuze abnehmen, sondern auch ehrlich bestatten. Was dazu nothwendig ist, muss er mit hinausnehmen: die Zeit drängt, er kann nicht erst hinauseilen und Andere nach den nothwendigen Gegenständen ausschicken: *καὶ ἀγοράσας σινδόνα καὶ καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησε τῇ σινδόνι*, schreibt Markus, der hier-

wieder am Ausführlichsten ist. Warum Joseph diese *σινδών* nicht zu kaufen brauchte, was Keim dekretirt, weiss ich nicht; er denkt wohl, dass der reiche Mann in seinem Hause Leinwand genug hatte. Aber wo lag sein Haus in Jerusalem, vielleicht von dem Weg, der von dem Palaste des Herodes nach der Richtstätte führte, etwas abgelegen, während der nächste Weg an einer Menge von Kaufläden und Hallen vorüberführte? Und war die Leinwand, welche der reiche Mann daheim hatte, schon so zugerichtet, geschnitten und mit Gummi bestrichen? Wie Keim selbst richtig anmerkt, geschah das bei den ägyptischen Einwickelungen der Todten, Herodot. 2, 86, und somit auch in Palästina, denn die Aegypter waren Meister in diesem Fache. Ganz gewiss konnte man in Jerusalem alle diese Requisite zu einem ehrlichen Begräbnisse fix und fertig jeder Zeit kaufen. Die andern Evangelisten übergehen diesen Leinwandskauf als nebensächlich und berichten nur, dass Joseph die Leiche von dem Kreuze abnahm, so Johannes in gedrängter Kürze: *ἦλθεν οὖν καὶ ἦρε τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*, und die abgenommene in jene Leinwand einschlug, so Lukas: *καὶ καθελὼν αὐτὸ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*, und Matthäus: *καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ.*

Ich kann Keim nicht beistimmen, wenn er schreibt (3, 516): „mit Hülfe von Knechten, vielleicht auch von Soldaten wurde das blutige Kreuz jetzt umgeschlagen oder niedergelegt, die Stricke wurden gelöst, die Nägel ausgezogen oder ausgestreift.“ Sind die Knechte schon dem Joseph vorher nach Golgotha gefolgt oder nachher von ihm hierher bestellt worden? Soll die Hülfe der Soldaten erforderlich gewesen sein, wo so viele Verwandte und Bekannte Jesu auf dem Platze waren, die sich alle an sein Kreuz jetzt herandrängten und sich selig priesen, dass sie dem verstorbenen Meister noch einen geringen Dienst erweisen konnten? Soll das Kreuz mit dem daran genagelten Heiland umgehauen worden sein? Wir wissen, dass Quintilian deklamirt (*decl. 6, 9: cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat)*, und geben recht gern zu, dass man die Kreuze für gewöhnlich mit den Gekreuzigten daran umhieb oder aus dem Boden riss: hier aber, behaupten wir, ward anders verfahren. Jenes Umhauen erschütterte den Kreuzespfahl, an welchen der Hingerichtete ganz eng und fest geheftet war: es musste jede Erschütterung des Holzes demnach den Leib erschüttern und tiefere Wunden reissen. Das Umstürzen der Kreuze brachte die Leiche in Gefahr, durch einen unglücklichen Fall und, wenn auch das nicht, durch ein heftiges Aufschlagen auf den harten Erdboden mehr oder weniger stark kontusionirt zu werden. Der Leichnam Jesu Christi sollte geschont und nicht im Geringsten verletzt werden: da verstand es sich von selbst, dass er von dem noch stehenden Kreuze mit sorgsamer Hand abgenommen wurde. Die Maler haben also, von einem richtigen Takte geleitet, hier schon von Anfang das Richtige getroffen. Wenn sich Keim auch dahinein nicht finden kann, dass nach den Berichten der Evangelisten auf Golgotha noch die Einwickelung der Leiche vorgenommen wurde, so sind wir umgekehrt in der Lage, es nicht zu begreifen, wie dieselbe erst vor dem Grabe geschehen sein soll. Man bedenke doch, dass der heilige Leib nackt an dem Kreuze gehangen hatte: verlangte es da nicht schon die Wohlanständigkeit, das ganz natürliche Gefühl, dass sobald wie möglich eine schützende Hülle um ihn geschlagen wurde? Wir wissen,

dass bei den Aegyptern (Herodot. 2, 86), Griechen und Römern die Leichen zuvörderst gewaschen wurden, cf. Homer. Odyss. 24, 44 f.:

κάθηράντες χρόα καλὸν
ὕδατί τε λιαρῷ καὶ ἀλείφατι

und Lucianus *de luctu § 11: μετὰ ταῦτα δὲ λούσαντες αὐτούς, ὡς οὐχ ἱκανῆς τῆς κάτω λίμνης λουτρὸν εἶναι τοῖς ἐκεῖ*: bei den Juden war das auch die Sitte (Act. 9, 37). Ob die Leiche des Herrn auch gewaschen wurde, lässt sich nicht ganz bestimmt sagen, kein Evangelist erwähnt es: es kann unterblieben sein, weil es sich von selbst verstand, aber auch, weil es nicht geschah. Sollte dort auf Golgotha Alles, was zur Waschung erforderlich war, zur Stelle gewesen sein? Etwas saurer Soldatenwein war zur Hand, mit diesem konnten die Wunden gereinigt und das Blut überall abgewischt werden, aber zu einer gründlichen Waschung fehlten alle Mittel und wohl vor allen Dingen auch die Zeit. Das Waschen war das Geschäft der Frauen, wie Isaeus *de Philoctem. her. § 47: αἱ μὲν οὖν γυναῖκες, οἷον εἰκός, περὶ τὸν τετελευτηκότα ἦσαν*, und *de Ciron. her. § 22: δεομένης δὲ τῆς τοῦ πάππου γυναικός, ἐκ τῆς οἰκίας αὐτὸν ἐκείνης θάπτειν, καὶ λεγούσης, ὅτι βούλοιτ' ἂν αὐτὴ τὸ σῶμα ἐκείνου συμμεταχειρίζεσθαι μεθ' ἡμῶν καὶ κοσμῆσαι — ἐπείσθην*, belegt und ich glaube, dass die Frauen, welche an dem dritten Tage des Morgens ganz frühe nach dem Grabe Christi sich begeben, das, was nur sehr oberflächlich an dem Charfreitage stattgefunden hatte, nun gründlich nachholen wollen. „Man muss sich hüten," bemerkt Winer in dem Reallexikon 2, 15 sehr richtig, „die Bestattung Jesu als eine Normalbestattung eines Vornehmen zu betrachten. Sie geschah vielmehr wegen des herannahenden Sabbaths in Eile." Die Leinwand, *ἡ σινδών*, ward nicht, was Aeltere und neuerdings noch Kühnöl und Fritzsche glaubten, ganz um den Leichnam geschlagen, wie die Griechen es hielten, vgl. Homer. Ilias 18, 352:

ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἑανῷ λιτὶ κάλυψαν
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς· καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῷ.

Plato, de Leg. 12, 947*: τελευτήσασι δὲ προθέσεις τε καὶ ἐκφορὰς καὶ θήκας διαφόρους εἶναι τῶν ἄλλων πολιτῶν· λευκὴν μὲν τὴν στολὴν ἔχειν πᾶσαν*, und Archilochus bei Plutarchus *de aud. poët. 9:*

εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλη
Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονήθη:

sondern sie wurde in lange Streifen, *ὀθόνια* (Joh. 19, 40. 20, 7) oder *κειρίαι* (Joh. 11, 44) zerschnitten; nur ein kleines Stück reservirte man als *τὸ σουδάριον*, mit dem der Kopf verhüllt ward (Joh. 20, 7). Jene Leinwandstreifen wurden um den ganzen Körper, so dass Hände und Beine mit eingebunden waren (Joh. 11, 44), gewickelt, für welche Manipulation die Zeitwörter *ἐντυλίσσειν* und *ἐντελεῖν*, was in der 70 zu 1 Sam. 21, 9 auch steht, wofür Herodotus 2, 86 *κατειλίσσειν* schreibt, die sehr bezeichnenden Ausdrücke sind. Matthäus erwähnt noch, dass die Leinwand *καθαρά* gewesen sei. Es gebührte sich, dass der Reine in reine Leinwand gewickelt wurde: es wäre ganz unstatthaft gewesen, wenn alte, zerschlissene Leinwand, welche um Bücherrollen, oder gar um das Gesetz geschlagen worden war, zu seiner Bestattung verwandt worden wäre. Das war, wie Megillah 26, 2 beweist, die Sitte. *Mar Zutra dicit: de linteis, quibus libros invol-*

vunt, iam veterascentibus faciunt involucra pro mortuo praecepti (i. e. pro eo, qui mortem passus est iudicio synedrii vel magistratus), nam hoc est in dedecus eorum. Die Glosse fügt hinzu: *etiam de linteis, quibus involvunt librum legis.* Das Gegentheil von dem, was nach der jüdischen Satzung bei dem Begräbniss der Hingerichteten beobachtet wurde, geschah bei der Bestattung Jesu Christi. Dort galt der Grundsatz, die Bestattung muss ein Schimpf sein, denn es heisst: *non aperte planxerunt eum, ut eius vilificatio cederet in eius expiationem.* cf. Lightfoot zu Luk. 23, 53: hier ist kein Frevel vor Gott und den Menschen zu sühnen, denn dieser Gekreuzigte, obgleich er ein Fluchopfer ist, ist ohne Sünde und Missethat, daher veranstaltet es Gott auf wunderbare Weise so, dass die höchsten Ehren ihm im Tode zu Theil werden. Pflicht der Apostel war es, den Herrn zu bestatten, wie ja auch der Täufer von seinen Jüngern begraben wurde, Matth. 14, 12. Mark. 6, 29: sie haben sich zerstreut, als der Hirte geschlagen ward, und warten nicht ihres Amtes; da erweckt Gott der Herr diesen Joseph von Arimathäa, welcher, wie die Weisen aus dem Morgenlande einst dem neugebornen Könige ihre Schätze öffneten, dem gestorbenen Könige seine Schätze zu Füssen legt und ein solches reiches, königliches Begräbniss zurüstet, wie die armen Jünger das bei dem besten Willen mit ihrer Armuth nicht hätten zu Stande gebracht. An Eines hat aber Joseph nicht gedacht in der Eile: Leinwand hat er vollauf, aber die Leinwand wurde nicht so ganz einfach um den Leichnam geschlagen. Die Alten pflegten, wie wir bei der Geschichte der Salbung zu Bethanien ausgeführt haben, auch allerlei Arome und Salben über ihre Todten auszugiessen. In dem Augenblicke, wo dieser Mangel den Bestattern Jesu Christi schwer auf das Herz fällt, kommt durch Gottes Fügung, der seinen Sohn, der ihm gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, auf alle mögliche Weise ehren will, auch der Retter aus aller Verlegenheit und Noth. Die Synoptiker erwähnen diesen Umstand nicht und schweigen desshalb auch von der Salbung der Leiche: Johannes bringt das nach. Ich wüsste keinen triftigen Grund, warum wir diese Geschichte für eine Dichtung des Evangelisten erklären sollten. So summarisch, wie Keim es gethan hat, kann man diesem Manne doch nicht den Prozess machen: warum soll es einen Nikodemus nicht in Wahrheit gegeben haben? Ist Jesus nicht eine solche Erscheinung, dass sie auch einen Obersten der Pharisäer anzuziehen und zu überwältigen im Stande war? Dass die Synoptiker nicht von ihm reden, hat wohl nur darin seinen Grund, dass diesem Nikodemus bei der Bestattung Jesu nicht die Hauptrolle zufiel. Joseph war dabei die leitende Seele, die handelnde Person: er fasste sich ein Herz und ging zu Pilatus, er griff tief in seinen Beutel, um ein stattliches Leichenbegängniss zu veranstalten. Nikodemus kam dazu, als Alles schon im besten Gange war: er kam wie gerufen, aber doch nur als helfende Nebenperson. Bei der Kreuzabnahme wirkt er noch nicht mit: Johannes schliesst das aus: denn er schreibt von Joseph: *ἦλθεν οὖν καὶ ἦρε τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· ἦλθε δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν.* Dass Joseph und Nikodemus einander kannten, steht über allem Zweifel, denn sie waren Mitglieder eines und desselben Körpers, des Hohenrathes. Einige Ausleger haben freilich Joh. 3, 1: *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* nicht von einem Synedristen, sondern von einem Pharisäerobersten oder dergleichen etwas nehmen wollen, allein mit Unrecht: Johannes erläutert das

Wort selbst und führt den Nikodemus 7, 50 redend im Hohenrathe ein. Aber das ist sehr die Frage, ob sie sich als heimliche Jünger Jesu kannten: es ist kaum glaublich, denn der Evangelist betont bei Beiden, dass sie ihren Herzensstand sorgfältig verborgen hielten. Wie mochten sie einander verwundert und erstaunt ansehen, als sie sich hier an der Leiche Jesu Christi erkannten und fanden! Der Herr schlingt neue Bande, wenn die alten Gemeinschaftsbande um des Glaubens willen zerreissen, und verbindet die, welche der gemeinsame Glaube aus der Gesellschaft, aus gewissen Kreisen, ja auch von Ehrenämtern ausschliesst, mit einander zu einem desto innigeren Bunde. Schwerlich will Johannes sagen, dass Nikodemus seit jenem Nachtgespräche nicht wieder zu Christus gekommen sei: das Glaubenslicht bedarf, wenn es fortbrennen soll, des Aufgusses von Oel, und wo konnte dieser Oberste das Oel, welches ihm Noth that, besser und sicherer kaufen, als bei ihm? Es soll nur der Kontrast zwischen jenem ersten Kommen und diesem Kommen dargestellt werden: der, welcher damals, wo die Dinge ganz anders lagen, die Finsterniss der Nacht für seinen Glaubensgang sich erwählte, hat jetzt alle Menschenfurcht überwunden und kommt am hellen Tage noch zu dem Manne, welchen die Obersten an das Kreuz geschlagen haben. Welch ein Wechsel der Scene ist das und was setzt dieser Wechsel für einen Umschwung in dem Herzen voraus! Das Wort von der ehernen Schlange, welches der Heiland damals weissagend geredet und das er schwerlich begriffen hatte, ist jetzt erfüllt vor seinen Augen und kündlich gross ist ihm jetzt das Geheimniss aufgegangen. Schön sagt Luther: „es findet sich auch zu Joseph Nikodemus, der zuvor so furchtsam war, dass er nur des Nachts zu Jesu kam. Hier, da er todt ist, tritt er auf den Platz und sagt, er sei seiner Schüler Einer. Wer gibt Nikodemo einen solchen Muth? Freilich Gott und sonst Niemand, der seinem Sohn einen Reim hat schreiben lassen, der muss wahr werden. Das Opfer und Gebet Christi am Kreuz dringt durch und bringt Früchte. Der Schächer ist die erste Frucht des Todes Christi; Joseph und Nikodemus sind die andern. — Das ist nun die Frucht des Todes unsers Herrn Jesu Christi, dass die schwächsten, blödesten Herzen sich ohne alle Scheu und Furcht hervorthun, Christus bekennen, seinen Leichnam, der in aller Unehre da hängt, zur Erde bestatten; zum Zeugniss, dass sie Christum wider die Juden, Hohenpriester, Pilatum und alle Feinde Christi für Gottes Sohn halten und rühmen, auf sein Reich hoffen und sich sein auch jetzt trösten, da er nun todt ist. Gleichwie nun Jesajas von Christo weissagt: das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen: also sieht man hier an Joseph und Nikodemo. Jetzt, da die Gefahr am grössten ist, und die sonst starke, muthige Christen waren, sich das Aergerniss überwinden und nirgend sich dürfen sehen lassen, da wirkt der heilige Geist durch den Tod Christi, dass das glimmende und schier gar erloschene Döchtlein daher flammt und leuchtet wie die schöne Sonne — denn dieser Wechsel bleibt immerdar in der Kirche. Etliche ärgern sich und fallen zurück und gemeiniglich die Stärksten werden schwach, wenn Trübsal sich erhebt. Wiederum thun sich dann die Schwächsten hervor und lassen sich hören mit fröhlichem Bekenntniss, auf dass es nimmermehr mangle an Leuten, die Christum erkennen und bekennen. Wollen's oder können's die Starken des Aergerniss halb nicht thun, sie lernen denn und erfahren, wie gar nichts der Mensch sei, so Gott mit sei-

nem Geist von uns setzt; so müssen es die Allerschwächsten thun, die das Ansehen nicht haben. Denn Gott, als ein reicher Hausherr, will allerlei Gesinde in seinem Hause haben, nicht eitel Starke und Erwachsene, sondern auch Kleine und Schwache. Auf dass nun die Starken Niemand verachten, müssen sie ihre Schwachheit an ihnen selbst lernen und dass ja Niemand den Andern richte, kommt der Geist Gottes über die Schwachen, ermahnt, tröstet, stärkt sie dermassen, dass Jedermann die göttliche Kraft an ihnen sehen und rühmen muss."

Mit einer so reichen Gabe kam dieser Nikodemus, dass viele Ausleger der Versuchung nicht widerstehen konnten, die *λίτρα* hier anders zu fassen, als 12, 3, was schlechterdings nicht erlaubt ist. Hundert Litren einer Mischung von Myrrhe und Aloe brachte er. Die grosse Menge von Spezereien ist ein sprechendes Zeugniss von seiner grossen Liebe zu Christus. Wie Maria in ihrer überschwänglichen Liebe ein ganzes Pfund unverfälschter, köstlicher Narde allein über die Füsse des Heilandes ausgoss, so kann auch Nikodemus sich nicht genug thun: wie hat er doch dem Meister in Israel zu danken, dass er ihm den Weg zu dem Reiche Gottes wies, wie sehr hat er ihm abzubitten, dass er sich nicht Zeit seines Lebens offen und ehrlich zu ihm bekannte und in dem Hohenrathe nur so schüchtern für ihn eintrat! Ueber die Myrrhe ist 1, 32 f. das Nöthige bemerkt worden, hier ist nur noch nachzutragen, dass die Myrrhe in der alten Welt zu dem *ἐνταφιασμός*, zu dem *ἐνταφιάζειν* ausserordentlich gern verwandt wurde. Herodot erzählt 2, 86, dass die Aegypter bei dem Einbalsamiren sich ihrer ganz besonders bedienten, und Lucianus *de luctu § 11* berichtet von den Gebräuchen bei den Bestattungen weiter: *καὶ μύρῳ τῷ καλλίστῳ χρίσαντες τὸ σῶμα πρὸς δυσωδίαν ἤδη βιαζόμενον;* die Kirchenväter deuten daher mit Vorliebe die Myrrhen, welche die Weisen dem Christuskinde darbrachten, auf die *mortificatio carnis*, vgl. meine Ev. Perikopen 1. 370. Reine Myrrhe brachte Nikodemus nicht, wenn sie auch wie seine Liebe zu dem Gekreuzigten unverfälscht war, sondern Myrrhe mit Aloe gemischt. Dieses Wort *αλόη*, wofür auch *ἀγάλλοχον* und später *ξυλαλόη* gesetzt wird, hängt, wie Winer angibt, mit indischen Dialekten zusammen, wodurch uns das Land verrathen wird, aus welchem dieses Gewürz nach dem heiligen Lande kam. In dem Alten Testamente stossen wir schon hin und wieder auf אֲהָלִים. Die Gewänder der Königin Psalm 45, 8 sind mit Myrrhe, Ahalim, wofür die Septuaginta *στακτή* setzt, und Kasia durchräuchert: Cant. cant. 4, 14 erscheint unter anderem köstlichen Rauchwerk, wie Narde, Krokus und Myrrhen, Ahalim (70: *ἀλώθ*). Bileam vergleicht das Volk Israel Num. 24, 6 mit Ahalim, welche Gott gepflanzt hat (die 70 verwechselt hier die Worte und überträgt *σκηναί*) und Proverb. 7, 17 heisst es: mein Lager habe ich mit Myrrhen, Ahalim (die 70 greift hier wieder fehl und sagt: *τὸν δὲ οἶκόν μου κινναμώμῳ*) und Zimmt bestreut. Zu den geschätztesten Wohlgerüchen in dem alten und auch noch in dem neuen Morgenlande zählt die Aloe. Das Holz hat wie das Cedernholz, mit welchem es in der Numeristelle auch verbunden ist, einen starken, lieblichen Geruch, den es aber erst empfängt, wenn es bereits zu verrotten beginnt. Es ist nun die Frage, ob diese Myrrhe und Aloe in flüssigem Zustande oder trocken, also pulverisirt, hier zur Verwendung kam, ob, denn das hängt damit nothwendig zusammen, der Leib Jesu damit gesalbt wurde, oder ob diese Gewürze in die Leinwand mit eingebunden wurden. Die älteren Ausleger nehmen

alle flüssige Myrrhe und Aloe hier an, Jesus soll gesalbt worden sein: die Mehrzahl der Neueren stimmt auch dafür. Ich kann mich ihnen aber nicht anschliessen: Salmasius, Kypke, Rosenmüller, Meyer, Steinmeyer, Keim scheinen mir vollständig im Recht zu sein. Die Worte des Johannes sprechen ganz bestimmt dafür: *ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ἐν ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶ τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.* Hier ist nicht von einem Salben, sondern nur von einem Einwickeln des Leibes die Rede, welches durch jene Leinwandstreifen geschah, mit denen zugleich diese Arome eingebunden wurden. Man streute auf jene Binden diese Arome und so umschlossen, da dieselben nicht einfach, sondern doppelt und mehr umgeschlagen wurden, mehrere Lagen von pulverisirten Gewürzen den heiligen Leib. Dass von der Myrrhe und Aloe dem Leichname ein Lager in seiner Gruft bereitet wurde, ist nicht wahrscheinlich, denn die Worte lauten hier so, als wenn jene hundert Pfund bei diesem Umlegen der Binden verbraucht worden seien. *Postquam extrema ignominia defunctus erat Christus in cruce*, sagt Calvin, *honorificam eius sepulturam esse Deus voluit, ut esset gloriae resurrectionis praeludium. Sumptum non mediocrem faciunt Nicodemus et Joseph, ut supervacuus videri possit: sed consilium Dei spectandum est, qui etiam spiritu eos suo impulit ad praestandum hunc filio suo honorem, ut crucis horrorem nobis tolleret sepulchri odore. Caeterum quae extraordinaria sunt, in exemplum trahi non debent. Deinde nominatim exprimit evangelista sepultum fuisse, quemadmodum Judaeis mos erat: quibus verbis significat, hanc fuisse unam ex legis ceremoniis. Nam veterem populum, cui non ita clare testata erat resurrectio, et qui specimen eius ac pignus in Christo non habebat, talibus adminiculis fulciri oportuit, ut constanti fide mediatoris adventum exspectaret. Quare notandum est discrimen inter nos, quibus illuxit evangelii claritas, et inter patres, quibus figurae Christi absentiam supplebant. Haec ratio est, cur tunc fuerit, tolerabilis maior rituum pompa, quae hodie vitio non careret. Nam qui hodie tam sumptuose mortuos sepeliunt, non tam mortuos homines, quam Christum ipsum regem vitae e coelo detractum sepulcro, quantum in se est, recondunt, quia eius resurrectio veteres illas ceremonias abrogavit. Fuit etiam magna inter gentes sepeliendi cura et religio, quae originem procul dubio a patribus habuit sicut sacrificia. Sed quum nulla apud eos vigeret spes resurrectionis, non fuerunt patrum imitatores, sed simiae. Promissio enim et verbum Dei tanquam anima est, quae ceremonias vivificat. Sublato verbo quicquid rituum usurpant homines, etiamsi externa specie piorum observationi conveniat, nihil aliud est quam putida et fatua superstitio.*

Die Einbalsamirung, das *ἐνταφιάζειν*, hatte stattgefunden, die Grablegung konnte nun vor sich gehen. Weit weg konnte man die Leiche nicht schaffen, denn vor dem Anbruch des Sabbathes sollte Alles vollendet sein. Es fand sich ein Grab in der Nähe, wie es weit und breit nicht besser zu finden war. Alle vier Evangelisten berichten das: so gleichlautend ihre Beschreibungen des Grabes sind, so sehr sollen Matthäus und Johannes — Markus und Lukas kommen nicht in Betracht — hinsichtlich des Besitzers dieser Grabstätte aus einander gehen. Sie sollen nach dem Urtheile der modernen Kritiker sich so widersprechen, dass nur der Eine von ihnen Recht hat. Die Einen geben nun dem Matthäus den Vorzug, wie z. B. Keim, die Anderen reichen dem Johannes die Palme, wie z. B. Meyer. Matthäus erzählt: *καὶ ἔθηκεν* (nämlich Joseph, von welchem er allein redet)

ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ, ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, Johannes aber: *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐσταυρώθη, κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη*, so lautet die gut bezeugte *recepta*, der Codex Sinaiticus und Vaticanus geben *ἦν τεθειμένος. Ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν*, der Codex Sinaiticus hat vor *ἔθηκαν* noch *ὅπου*. Johannes motivirt die Niederlegung des Leichnams mit der Nähe des Ortes und dem Mangel an Zeit, Matthäus aber mit dem Besitztitel des Joseph: sind beide Angaben in der That nicht mit einander zu vereinigen? Ist es nicht denkbar, was Lange, Steinmeyer, Keil mit den Aelteren annehmen, dass mehrere Anhänger Jesu eine Begräbnissstätte anboten, dass man aber das Anerbieten des Joseph vorzog, weil sein Garten ganz in der Nähe lag? Man sagt, Johannes, die zarte Seele, hätte diesen zarten Zug nicht übergehen dürfen: allein, wenn Andere auch ihr Eigenthum zur Verfügung gestellt hatten, so war es gut, dass er, der zuletzt schreibende Evangelist, sich so ausdrückte, wie er es gethan hat, denn das den Ausschlag gebende Moment war nicht, wie man nach Matthäus glauben müsste, die Bereitwilligkeit Josephs, sondern die Nähe seines *κῆπος*. Dass dieses Grundstück, welches *ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου ἐσταυρώθη*, d. h. in der Umgegend, in der Nähe von Golgotha sich befand, einem Freunde des Erlösers war, verstand sich von selbst, und somit setzt Johannes eine ganz ähnliche Sachlage voraus, wie wir sie von dem ersten Evangelisten erfahren: wie hätten Joseph und Nikodemus es wagen dürfen, in fremdes Eigenthum einzubrechen und jenes Grab mit Beschlag zu belegen? Jesus, welcher in einem Garten mit dem Tode gerungen hatte, wird, nachdem er ausgerungen hat, nun auch in einem Garten zur Ruhe niedergelegt. Das *μνημεῖον*, oder *μνῆμα*, wie Markus (denn so wird nach dem Codex Sinaiticus und Vaticanus wohl zu lesen sein) und Lukas sagen, das Grab, war, wie die Synoptiker erzählen, ein Felsengrab, in einen Felsen hineingehauen, *ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ*, wie Matthäus schreibt, oder aus dem Felsen herausgeschlagen, *ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας*, wie Markus redet, also ein *μνῆμα λαξευτόν*, wie Lukas kurz sagt, d. h. ein steingehauenes; einige Aeltere (Salmasius, Wolf, Krebs) verstehen den Markus dahin, dass dieses Grab nicht in den Felsen hineingearbeitet, sondern aus gehauenen Steinen erbaut gewesen sei; mit Recht erklären sich aber Fritzsche und Meyer dagegen. Es gab allerdings solche massiv aufgeführte Grabmäler hier und da in Palästina, allein nicht bloss ein Blick auf die Parallele des Matthäus, sondern ein Blick auf *ἐκ πέτρας* im Markus selbst überzeugt von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht: seit wann heisst der Felsstein *πέτρα*, und seit wann solche Bruchsteine und Blöcke *πέτρα* im Singular? „Noch jetzt," schreibt Winer in dem Artikel über die Gräber, „sind viele solcher Grabhöhlen in Palästina, Syrien und dem alten Edom übrig (vgl. Procoke, Morgenland 2, 70, 100. Burckhardt 1, 220. 2, 707 ff. Robinson 1, 78 ff. 2, 175 ff., 663. 3, 317, 692). Sie gehen theils senkrecht, theils horizontal in die Erde; erstere haben Treppen. Im Inneren befinden sich grossentheils mehrere Kammern oder Abtheilungen, deren eine zuweilen tiefer liegt, als die andere. Die meisten haben an den Seitenwänden Löcher von 6—7 Fuss Länge, worein man die Leichen schob." Dieses Grab, welches dem Joseph eigenthümlich zugehörte und das er wohl nach seiner Uebersiedelung von Arimathäa nach Jerusalem sich und den Seinen zu einem Erbbegräbnisse hatte herrichten lassen, war, wie Matthäus und

Johannes kurz sagen, *καινόν*, neu, d. h. nicht erst vor kurzer Zeit fertig geworden, sondern unbenutzt, wie Lukas sehr nachdrucksvoll, daher auch die Häufung der Negationen, meldet, *οὗ οὐκ ἦν οὐδέπω οὐδεὶς κείμενος*. Die alten Väter greifen darin meiner Ueberzeugung nach fehl, wenn sie solch ein neues, unbelegtes Grab für den Heiland fordern, damit es nicht scheinen könne, als sei er dadurch, dass seine Gebeine mit den Gebeinen alttestamentlicher Heiligen in Berührung gekommen, wieder lebendig geworden, und damit man nicht glauben könne, dass statt seiner ein Anderer aus dem Grabe hervorgegangen sei. Bengel hätte das nicht wieder aufwärmen sollen! Besser sagt Calvin: *non temere, nec sine certa Dei providentia accidit, quod in sepulcro novo conditum fuit Christi corpus. Tametsi enim communem obiit mortem cum aliis omnibus, quia tamen primogenitus ex mortuis futurus erat et primitiae resurgentium, novum illi sepulcrum datum est.* Mag Strauss immerhin über die Ausleger spotten, welche bei diesem neuen Grabe, in welchem noch Niemand gelegen hatte, an jenes Eselsfüllen gedenken, auf welchem noch Niemand gesessen hatte (Mark. 11, 2. Luk. 19, 30): es bleibt doch die Wahrheit unerschüttert, dass sich nur ein solches Grab dem Herrn geziemte, was nicht nur Olshausen, Lange, Keil, sondern auch Meyer, Keim u. A. hervorheben. In das neue Grab eines Anderen kommt Jesus zu liegen: gut gibt Bengel zu *αὐτοῦ* bei Matthäus zu bedenken: *Jesus Christus, vitae dux, sepulcro illatus alieno.* Luther hatte darauf schon hingewiesen: „gleichwie Christus nicht für sich, sondern um unsertwillen Mensch worden und gestorben ist, also liegt er auch um unsertwillen im Grabe und sein Grab ist unser Grab. Aber wie er darum kein Grab hat, dass er nicht will im Tod und Grab bleiben, also sollen wir auch durch seine Auferstehung am jüngsten Tag daraus auferweckt werden und mit ihm in Ewigkeit leben.“ *Tumulus paratur his, qui sub lege mortis sunt, victor autem mortis tumulum non habet proprium, quae enim communio tumulo et Deo?* sagte Ambrosius schon vor Luther. *In alienum sepulchrum ponitur, qui pro aliorum salute moriebatur,* denken wir mit Gerhard und finden diesen Umstand hochbedeutsam.

Gebettet ist der Herr, das Grab wird nun geschlossen. Markus spricht: *καὶ προσεκύλισε λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου*, und Matthäus: *καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν.* Mit einem grossen Steine pflegten die Juden solche Höhlengräber zu verschliessen, die Rabbinen benennen ihn גּוֹלֵל, cf. Mischna *tr. de Nazyraeis 7, 3* und *de tentoriis 2, 4.* Bartenora beschreibt ihn zu der letzten Stelle als *lapis magnus et latus, quo sepulcri os contegunt superius.* Das Werk war vollendet noch vor dem Anbruche des Sabbathes. Er ging nun heim, *ἀπῆλθεν* sagt Matthäus und Bengel schreibt gut dazu: *non sperans, quae mox erant futura.* Doch die Grabesstätte ward nicht mit einem Male leer. Die Synoptiker theilen uns mit, dass jene, welche von allen Jüngern und Freunden Christi am Längsten bei dem Kreuze gestanden hatten, auch am Längsten bei dem Grabe des heissgeliebten Meisters sitzen. Matthäus und Markus reden nur von zweien: von der Maria Magdalena und einer anderen Maria, welche nach Markus als *Μαρία ἡ Ἰοσῆτος* (so wird für *Μαρία Ἰωσῆ* mit Lachmann und Tischendorf gelesen werden müssen), also als die Mutter des Jakobus und Joses näher beschrieben wird. Lukas aber sagt, dass die Weiber, welche dem Heilande aus Galiläa nachgefolgt waren, ihm auch das Geleite zu seiner letzten Ruhestätte auf Erden gaben. *Κατακολουθή-*

σασαι δὲ καὶ γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας, ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ. Das soll nicht sagen, was Lange meint, dass sie bis hinunter in die Gruft gestiegen wären: das *κατά* in dem *κατακολουθεῖν*, das nicht sehr häufig ist, aber uns doch Act. 16, 17 und Jerem. 17, 16 in der 70 wieder begegnet, erklärt sich, wie Meyer richtig bemerkt, so vollständig, dass sie hinter den Männern, welche den Leichnam von Golgotha nach dem Grabe in Josephs Garten trugen, dreingingen: sie bildeten recht eigentlich das Trauergeleite. Sie wohnten, nicht aktiv, sondern passiv sich verhaltend, der Grablegung bei: sie schauten, wie der Herr niedergelegt ward, nach Lukas, oder *ἐθεώρουν, ποῦ τέθειται*, so wird bei Markus nach dem Sinaiticus, Alexandrinus. Vaticanus, Ephraemi, Cantabrigiensis statt des recipirten *τίθεται* zu lesen sein. Während diese gewöhnliche Lesart aussagt, dass sie bei der Beisetzung zusehen, erfahren wir aus der von uns mit Lachmann und Tischendorf aufgenommenen, dass sie, nachdem die Beisetzung stattgefunden hatte, an das Felsengrab herantraten, um genau zu sehen, wo er hingelegt worden war. Sie trugen sich schon mit dem Gedanken, bald wieder zu dem Grabe Jesu zu wallen. Maria Magdalena und die andere Maria konnten sich so schnell nicht von dieser Stätte trennen, da der ruhte, der ihr Ein und Alles war: sie blieben dort noch lange, bis tief in die herabsinkende Nacht hinein: *καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.* Sie wollten dem heiligen Grabe nicht den Rücken kehren, sondern es vor Augen haben, um es, so lange als sie in der Welt noch leben sollten, nie aus den Augen zu verlieren, dass der Herr gestorben und begraben sei. *Mora sancta et salutaris:* so merkt Bengel an! Ja, es ist heilsam, dem Grabe Jesu gegenüber sich hinzusetzen und zu bedenken, was er es sich hat kosten lassen, um uns von der Sünde und dem Tode zu erlösen. Salomo Franck hat das gethan und dabei das schöne Lied gedichtet:

Nun ruhest du,
O, meine Ruh,
In deines Grabes Höhle
Und erweckest durch den Tod
Meine todte Seele.

Die Mehrzahl der dienenden Frauen kehrte früher in die Stadt zurück: sie hatten dort noch dringende Geschäfte. Sie wollten es nicht mit der Gabe der Männer sein Bewenden haben lassen, auch sie wollten, so weit ihre Kräfte und Mittel reichten, dem Herrn ein Todtenopfer bringen. Freilich sagten sie sich selbst, dass Nikodemus einen wahren Ueberfluss von Myrrhe und Aloe herbeigebracht habe und dass sie mit der Gabe dieses reichen Mannes nicht wetteifern könnten: aber das Herz drängte sie, auch das Ihre zu thun, und sie kannten das Herz des Heilandes, der die zwei Scherflein der Wittwe wohl zu schätzen weiss. Bestattet war Christus, aber nicht gesalbt, das wollten sie bald nachholen. Sie versahen sich an diesem Abende noch mit den nöthigen Substanzen und feierten einen stillen Sabbath, wie das Gesetz das vorschrieb.

32. Die Grabeswache.

Matth. 27, 62—66.

Des andern Tags, der da folgt nach dem Rüsttag, kamen die Hohenpriester und Pharisäer sämmtlich zu Pilatus (63) und sprachen: Herr, wir haben gedacht, dass jener Verführer sprach, da er noch lebte: nach drei Tagen stehe ich auf. (64) Daher befiehl, dass man das Grab verwahre bis an den dritten Tag, auf dass nicht seine Jünger kommen und stehlen ihn und sagen zu dem Volke: er ist auferstanden von den Todten, und werde der letzte Betrug ärger denn der erste! (65) Pilatus sprach zu ihnen: da habt ihr eine Wache, gehet hin, verwahret, wie ihr wisset! (66) Sie gingen hin und verwahrten das Grab mit einer Wache und versiegelten den Stein.

Wir geben dem Calvin Recht: der Evangelist will nicht sowohl die verstockte Bosheit der jüdischen Machthaber schildern, als darstellen, wie Gottes Werk trotz der Menschen Einschreiten und Hindern doch fortgeht. *In hac narratione*, bemerkt er, *non tam Matthaeo propositum fuit ostendere, quam obstinato furore Christum persequuti sint scribae et sacerdotes, quam velut in speculo repraesentare incredibilem Dei providentiam in resurrectione filii sui probanda. Conspirant inter se homines astuti, certe in fraudibus et perfidia exercitati, et rationem excogitant, quo memoriam exstinguant hominis mortui. Nam se nihil profecisse vident, nisi opprimant resurrectionis fidem. At vero dum id conantur, eam quasi ex professo in lucem notitiae producunt. Certe obscurior fuisset Christi resurrectio, vel saltem eius negandae maior illis fuisset libertas, nisi testes curassent ad sepulcrum locandos. Videmus ergo, ut Dominus homines versutos non solum frustretur, sed etiam propriis consiliis tanquam laqueis intortos in suum obsequium trahat et cogat. Indigni quidem erant Christi hostes, quibus patefieret eius resurrectio; sed illorum impudentiam coargui oportuit, et maledicendi praetextum illis detrahi, imo convinci ipsorum conscientias, ne ignorantia excusabiles forent. Interea hoc notemus, Deum quasi mercede conductos haberet, eorum opera ad illustrandam Christi gloriam usum esse, quia nullus ad eam negandam mentiendi color relictus illis fuit, reperto vacuo sepulcro: non quod a vesana sua improbitate destiterint, sed hoc locuples apud omnes recto sanoque iudicio praeditos testimonium fuit, Christum resurrexisse, cuius corpus sepulcro inclusum, quum milites undique obseptum servarent, repertum non fuit.*

Matthäus berichtet allein diese Geschichte, er bezieht sich später noch zwei Mal auf sie 28, 4 und 11 ff.: man hat daraus Kapital geschlagen und einen Grund mehr gefunden, sie für eine heilige Sage, für einen urchristlichen Mythus zu erklären. Wir können jetzt, wo wir nur in den Propyläen dieser Erzählung stehen, noch nicht näher auf diese Frage eingehen, wir müssen erst hören und feststellen, was der Evangelist berichtet, und werden bis zum Schlusse unser Urtheil aufsparen. *Τῇ δὲ ἐπαύριον*, so schreibt Matthäus, *ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον.* Ein Dreifaches ist in diesem kurzen Satze auffallend: erstens die Bezeichnung des Tages dieser Zusammenkunft, zweitens die Angabe der mit Pilatus Zusammenkommenden und drittens dieses Zusammenkommen selber. Wie seltsam ist doch die so weitläufige Umschreibung des betreffenden Tages! *Τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν.* Konnte der Evangelist sich nicht viel kürzer und sachgemässer ausdrücken? Welcher vernünftige Mensch bezeichnet den Haupttag nach

dem Tage der Vorbereitung, *a potiori fit denominatio!* Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer u. A. meinen, am Einfachsten erkläre sich der eigenthümliche Ausdruck aus dem christlichen Sprachgebrauche, in welchem ἡ παρασκευή die solenne Bezeichnung für jenen Todesfreitag, für den Charfreitag, geworden sei. Ich muss aber offen gestehen, dass mir diese Auskunft wenig zusagt, denn jeder nur einiger Massen aufmerksame Leser wusste, dass, wenn Matthäus sagte: τῇ δὲ ἐπαύριον, diess der Sonnabend ist: der Zusatz: ἥτις κτλ., war also ganz überflüssig. Wieseler glaubt, dass Matthäus den in Frage kommenden Tag nicht σάββατον genannt habe, weil das missverständlich gewesen wäre, da auch der Tag, an welchem Christus gekreuzigt wurde, als der fünfzehnte Nisan, als der erste hohe Festtag Osterns nach Lev. 23, 11 und 15 den Namen Sabbath geführt habe. Wir geben die Wahrheit dieses Thatbestandes zu, finden aber durchaus nicht diese Umschreibung damit begründet: ἐπαύριον hätte auch in diesem Falle vollständig ausgereicht. Die Bemerkung Theophylacts, dass der Evangelist jenen Tag nicht einen Sabbath nennen wolle, weil er wegen der Schlechtigkeit der Juden, wegen ihres Abfalles von dem Könige der Verheissung, diesen Namen nicht mehr verdiente, welche Riggenbach neuerdings wieder aufgegriffen hat, ist nicht ganz zu verwerfen. Mir scheint, dass das Vorgehen der Juden an diesem Tage durch diese aussergewöhnliche Bezeichnung des Tages in das Licht gezogen und gerichtet werden soll. Dieser Tag war dazu nicht geeignet: die Obersten und Stimmführer des Volkes brachen das Sabbathsgesetz, schändeten diesen Ruhetag, welchen Gott eingesetzt hat, in der Weise, dass man ihm den Namen Sabbath nicht mehr beilegen kann. Der Todestag Christi war der Tag der Zurüstung, da nach dem Gesetze alle Vorkehrungen getroffen werden mussten, dass der Sabbath in heiliger Stille zugebracht werden konnte: diese Hohenpriester und Pharisäer kümmerten sich aber nicht um das Gesetz, missachteten den Charakter dieses Ruhetages, während die Anhänger Christi ihn heiligten. Lange und Keil sind auch dieser Ansicht. An dem Sabbathstage, wo solcherlei schlechterdings zu unterbleiben hatte, geschah, was der Apostel berichtet. Es fragt sich, wann an diesem Sabbathe? Michaelis, Paulus, Glöckler, Kühnöl sagen, nicht erst, nachdem die Sonne wieder aufgegangen war, sondern sofort noch an dem Abende des hereingebrochenen Sabbaths, nach unserer Weise zu reden: nicht erst an dem Sonnabend Morgen, sondern noch an dem Freitag Abend. Wir haben zu Luk. 23, 54 angemerkt, dass die Juden die Nomenklatur des natürlichen Tages auch auf den bürgerlichen, gesetzlichen Tag anwandten; allein in dem ganzen Neuen Testamente bezeichnet ἡ ἐπαύριον nur den Tag, über welchem die Sonne auf's Neue aufgegangen ist, cf. Mark. 11, 12. Joh. 1, 29, 35, 43. 6, 22. 12, 12. Act. 10, 9, 23, 24. 14, 20. 20, 7. 21, 8. 22, 30. 23, 32. 25, 6, 23, was Bleek, de Wette, Meyer schon behauptet haben. Den Abend und die Nacht über verhielten sie sich ruhig, wenn auch, nachdem die erste Siegesfreude sich gelegt hatte, gar bald allerlei beunruhigende und quälende Gedanken in ihnen aufstiegen.

An dem Sonnabend Morgen also treten wieder auf den Plan *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι.* Fritzsche, Baumgarten-Crusius, wohl auch Keim u. A. fassen diese beiden Worte mit den alten Auslegern als Umschreibung des Hohenrathes; wir können ihnen aber durchaus nicht beitreten. Wenn

Matthäus den Hohenrath nicht als *τὸ συνέδριον* wie 5, 22. 10, 17. 26, 59 bezeichnet, sondern nach den Personen, welche in ihm mit einander sitzen, so redet er wohl von Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten wie 16, 21. 26, 3. 27, 41, oder kürzer von Hohenpriestern und Schriftgelehrten wie 20, 18. 21, 15, oder endlich von Hohenpriestern und Aeltesten wie 21, 23. 26, 47, 59. 27, 1, 3, 12, 20: aber nie signalisirt er mit *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι*, welche bei ihm 21, 45 wieder so verbunden erscheinen, das Synedrium als solches. Steinmeyer hat sich nicht geirrt, wenn er der Pharisäerpartei die Initiative gegen Jesus zuschreibt: ich habe mich früher schon 1, 14 f. eben dazu entschieden. Sie schürten das Feuer in dem Hohenrathe und hetzten das Volk auf: sie sind die Matadore. Sie haben sicher den Hohenpriestern auch jetzt in den Ohren gelegen und zu weiteren Schritten veranlasst. Wir erkennen in den Hohenpriestern die Spitzen des Klerus und des Synedriums und in den Pharisäern die Spitzen der antichristlichen Bewegung. Sie haben sich mit einander benommen und kommen nicht als Bevollmächtigte des Synedriums, sondern, wie Gerhard, Bleek, Lange, Meyer, Weiss schon ganz richtig gesehen haben, *ex motu proprio*, als Privatleute, die aber bei dem Handel am Meisten interessirt und engagirt sind, zu Pilatus, um mit ihm über weitere Massnahmen zu verhandeln.

Die Hohenpriester und Pharisäer ziehen an diesem Sonnabend Morgen nicht wie an dem Morgen des vorhergegangenen Tages nach dem Palaste des Herodes, dem Prätorium, in langem, feierlichem Zuge. Man übersehe nicht, dass Matthäus schreibt: *συνήχθησαν πρὸς Πιλάτον*: also nicht die Versammelten begaben sich zu ihm, sondern sie hatten sich mit einander verabredet, zu einer bestimmten Stunde sich dort zu treffen. Einzeln wollen sie hingehen: ein doppelter Beweggrund wird anzunehmen sein. Ein gemeinsames Hingehen hätte Aufsehen erregt: sie wollen das vermeiden; was sie wollen und mit einander abkarten, soll ein Geheimniss bleiben. Aber noch mehr wünschen sie desshalb unbemerkt zu Pilatus zu gelangen, weil sie nicht vorhaben, den stolzen Römer zu bitten, gefälligst zu ihnen herauszukommen, da sie sich nicht durch den Eintritt in seine Wohnung verunreinigen möchten. Sie wollen um eine Gefälligkeit bitten, da ist es gut, wenn man selbst zuvorkommend ist: so setzen die Hohenpriester und Pharisäer sich über die strenge Observanz hinweg. Aber schlimm ist, wenn das Volk davon Kunde empfängt und wahrnimmt, wie die Hüter und Eiferer des Gesetzes sich selbst nicht binden. Daher wollen sie alles Aufsehen vermeiden. Gut sagt Gerhard: *hactenus perpetuas de Sabbathi observatione habuerant cum Christo contentiones, hoc potissimum argumento doctrinam et miracula ipsius impugnantes, quod non observet sabbathum Matth. 12, 5, Marc. 3, 2. Luc. 6, 1, 7. 13, 14. 14, 3. Joh. 5, 10. 9, 16: sed hoc loco superstitiosi illi observatores Sabbathi non verentur ipso Sabbatho opera maxime servilia, imo hostilia suscipere, ex odio enim contra Christum petunt a praeside custodiam militarem, educunt eam ad sepulchrum, obsignant lapidem sepulchralem ac modis omnibus hoc agunt, ut Christi resurrectionem impediant.* Alles richtig, aber er hätte das Moment nicht übersehen sollen, dass das, was ihnen Tags vorher nach Joh. 18, 28 einen Schrecken und Abscheu einflösste, jetzt für sie kein Bedenken mehr ist. Ihre Ansichten haben sich über Nacht geändert: ihre religiösen Skrupel sind ersonnen, die Satzung gilt nicht; wenn man den Zweck nur erreicht, so ist jedes

Mittel schon gut und heilig. Nicht mit Unrecht also hat der Herr sie als Heuchler gebrandmarkt.

Die Hohenpriester und Pharisäer sprechen zu Pilatus: *κύριε, ἐμνήσθημεν, ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.* Mit *κύριε* begrüssen sie den Römer: sie gehen mit diesem Ehrenprädikate nicht verschwenderisch um, noch nie haben sie es dem gegönnt, der die Person ihres Herrn, des Kaisers, in ihrem Lande vertrat. Richtig sagt Bengel: *assentantur antea non sic appellarant.* Gerhard war ihm schon vorausgegangen mit den Worten: *Pilatum vocant κύριον, non tam internae subiectionis, quam externae reverentiae causa, erant enim Romanae dominationis impatientissimi ac perpetuas de populi iudaici libertate disputationes agitabant. Syrus reddit* מרן, *Domine noster. Captant ergo honorifica illa appellatione benevolentiam praesidis, quem in concedenda honestae sepulturae facultate erga Josephum tam promptum et obvium fuisse audierant.* Die Schmeichler sagen *ἐμνήσθημεν.* Der Aorist ist nicht als Perfektum mit de Wette u. A. zu nehmen, sondern als wirklicher Aorist: es ist ihnen also in den Sinn gekommen, sie haben sich erinnert. Nicht jetzt, in diesem Augenblicke erst gedenken sie daran, *ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· ἐγείρομαι*, sondern weil sie sich dessen erinnerten, so sind sie zur Stelle, so haben sie ein Anliegen. In jeder Weise sind sie darauf aus, den Heiland zu beschimpfen: *ἐκεῖνος ὁ πλάνος*, so nennen sie ihn. Schwerlich reicht Meyers an und für sich richtige Bemerkung: *ἐκεῖνος* „als entfernt, weil todt“, wie es oft gebraucht wird, cf. Schömann ad Is. p. 177 und Ellendt, Lex. Soph. 1, 559, hier aus: Bengel trifft besser den Nagel auf den Kopf, wenn er schreibt: *iam volebant Jesum ex omni memoria esse evulsum. Neque unquam principes populi suo nomine Jesum appellasse reperias.* Einen *πλάνος* nennen sie den, welchen sie als einen Menschen betrachten, mit welchem man keine Gemeinschaft pflegen, ja dessen Namen man nicht ein Mal in den Mund nehmen soll: diese Bezeichnung stimmt mit dem überein, was Pilatus den Tag vorher von ihnen über Jesus zu hören bekommen hat: *τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος*, Luk. 23, 2. Sie nannten ihn mit Vorliebe so und die Apostel sind, wie wir 2 Kor. 6, 8 entnehmen, auch so gekennzeichnet worden. Justinus erzählt in dem *dialogus cum Tryph. c. 108: ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας, ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, κλέψαντες ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους, λέγοντες· ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι.* Diese Notiz, dass die Juden nach einer gewissen Zeit über das Aufkommen des Christenthums Mittheilungen an die Gemeinden im In- und Auslande gemacht haben, ist so unglaubwürdig nicht, man erwäge nur Act. 9, 1 ff., sowie 28, 21. Die Worte *ἔτι ζῶν* befremden uns; Gersdorf in seinen Beiträgen 1, 154 f. wollte sie zu *ἐγείρομαι* ziehen, so dass die Juden als Christi Wort angeben: *ἔτι ζῶν μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.* Das soll dann so zu verstehen sein, dass er noch lebend, nicht getödtet, also nicht wirklich todt, sondern nur scheintodt gewesen, an dem dritten Tage wieder in's Leben zurückkehren werde. Der gelehrte Mann will nicht behaupten, dass der Heiland selbst so geredet habe, sondern lässt die Juden sein Wort in dieser Weise verdrehen. Mit Recht weisen alle Ausleger diese erkünstelte Auslegung ab. Zu *εἶπεν* ge-

hört dieses ἔτι ζῶν. Aber wenn er sprach, musste er ja überhaupt leben: wozu denn dieser Ueberfluss! Aber könnte man ἔτι ζῶν nicht so verstehen, dass Jesus, als noch Niemand an seinen Tod dachte, als er noch gar nicht litt und starb, in ganz gesunden Tagen sich dahin geäussert habe? Wenn man das nicht will, so muss man mit Baumgarten-Crusius den Hohn aus diesem ἔτι ζῶν heraushören oder die diabolische Freude, dass es ihnen gelungen, diesen Mund stumm und kalt zu machen. Μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι, hat nach diesen Berichterstattern Jesus gesprochen. Das Zeitwort ist zu beachten. Ein Mal die Zeit: es ist das Präsens, worauf Bengel schon merken heisst: also nicht zweifelhaft, nicht ungewiss, sondern mit aller Gewissheit und Bestimmtheit hat er von seiner Auferstehung geredet und dieselbe als die unzweifelhafteste Thatsache für den dritten Tag angekündigt. Dann die Form, in welcher dieses Präsens steht: es ist die erste Person ganz absolut. Dieser πλάνος hat eine hohe Meinung von sich, er schiebt seine Auferstehung nicht auf eine ausser ihm liegende Causalität zurück, sondern legt den Gedanken nahe, dass er nach eigenem Entschlusse in selbsteigener Kraft von den Todten auferseht. Man hat gesagt: so konnten die Hohenpriester und Pharisäer nicht sprechen. Woher wussten sie denn, dass Christus so geredet hatte? Zu seinen Jüngern hat er wohl von seiner Auferstehung nach drei Tagen gesprochen: wie soll das aber zu ihnen gedrungen sein? Grotius, Hug und Andere, Gerhard weiss auch schon von solchen, vermuthen, dass Judas, der Verräther, von jenen Voraussagen Christi in dem vertrautesten Kreise den Feinden Mittheilungen gemacht habe. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, dass jener mit den Hohenpriestern über etwas anderes als über den Lohn und über die Art und Weise, wie er sein Werk auszuführen gedachte, sich benommen hat. Hat aber der Erlöser wirklich nur in dem engen Kreise seiner Jünger von seiner Auferstehung geweissagt? Hat er nicht frei und öffentlich davon geredet? Theophylactus, Luther, Grotius, Glöckler, Lange u. A. verweisen auf das Wort von der Zerstörung und der Auferbauung des Tempels. Hiegegen wendet man gewöhnlich ein, dass sie dieses Wort ja auf das Tempelgebäude bezogen hätten, allein Luther hat doch wohl nicht ganz Unrecht, wenn er darin kein Hinderniss sieht, denn diese Menschen seien ja so gewissenlos, dass sie recht gut in der Verhandlung eine Auffassung dieses Wortes als unbestreitbar richtig hätten anerkennen können, von deren Falschheit sie innerlich überzeugt waren. Luther sagt: „das sind Lügenmäuler. Dort logen sie und sagten: er hätte vom Tempel geredet, hier sagen sie recht und bricht die Lüge aus. Also muss man sieben Lügen haben, dass man eine mit zudecke. Aber die Wahrheit bricht doch aus und behält den Platz.“ Doch jenes Wort ist zu dunkel, ein klares, helles Wort muss dieser Aussage zu Grunde liegen. Theophylactus verweist auch schon auf das Wort von dem Zeichen des Jonas, welches des Menschen Sohn seinen Volksgenossen geben will. Diesen Hinweis billigen Euthymius, Luther, Gerhard, Grotius, Fritzsche, Steinmeyer, Weiss u. A. Dieses Wort Christi ist unstreitig die richtige Unterlage. Erstens hat Jesus dasselbe nach Matth. 12, 38 in Sonderheit zu den Schriftgelehrten und Pharisäern gesprochen und damit sie diese Stunde sobald nicht vergässen, hat er V. 39 sehr scharf von der γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς einleitend gehandelt. Zweitens hat er dort so bestimmt, wie nur irgend möglich, die nach drei Tagen stattfindende Auferstehung geweissagt: ohne Bild, frei heraus ver-

kündet er dort: ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, V. 40. Wissen konnten demnach die Hohenpriester und Pharisäer ohne alle Zuträger, dass Jesus so und nicht anders geredet hatte: aber, sagt man, wie kann das Wort in ihren Köpfen hängen geblieben sein, da dasselbe und andere Verheissungen noch bei den Jüngern in Vergessenheit gerathen sind? Die Hohenpriester und Pharisäer sagen: ἐμνήσθημεν, womit sie nicht erklären wollen, dass jenes Wort, seitdem sie es gehört haben, ihnen immer in dem Sinne gelegen hat: sie haben sich erinnert, es ist ihnen eingefallen, dass er ein Mal sich so ausgelassen hat. Ist das unmöglich? Liegt es nicht so nahe, dass sie Betrachtungen anstellen, nachdem sie ihr Vorhaben ausgeführt hatten, über Alles, was zwischen ihnen und dem Gekreuzigten vorgefallen war, was sie von ihm gehört und gesehen hatten. Jene Stunde, da der Heiland das Jonaszeichen ihnen in Aussicht stellte, war eine entscheidende in ihrem Verhältniss zu einander: solche entscheidende Stunden tauchen am Ersten in der Erinnerung wieder auf. Die Apostel haben die verheissungsvollen Worte vergessen, der tiefe Schmerz lässt sie nicht zur Besinnung kommen: die Freude lässt die Hohenpriester und Pharisäer daran gedenken, der Hass behält manches länger, als die Liebe, weil er eben nachträgt. Aber, heisst es weiter, die Jünger glaubten an keine Auferstehung und diese Leute sollen daran glauben? Aber wer behauptet denn, dass sie befürchtet hätten, Jesus werde wieder lebendig werden? Luther freilich hat es gemeint. „Vor Pilato wenden sie den Schein vor, es möchten seine Jünger ihn stehlen und sagen: er sei auferstanden: aber in ihren Herzen ist des Herrn Christi Wort ein spitziger, stechender Dorn, dass sie besorgen: wie wenn's wahr wäre? wie wenn er der Messias wäre und von den Todten wieder auferstände? wie sollte es uns wohl gehen? werden desshalb unruhig und unmuthig." Allein Luther bekennt selbst, dass seine Auslegung den Text nicht für sich habe: und sie hat auch den gesunden Menschenverstand wider sich, wie auch Steinmeyer erklärt. Oder ist es möglich, dass diese Hohenpriester und Pharisäer denken: lasst ihn in dem Grabe nur erwachen an dem dritten Tage, wie kann er aus dem Felsengrabe heraustreten, der Stein liegt davor und ist versiegelt, und selbst wenn er von Innen die Thür erbrechen und die Siegel zersprengen könnte, da ist die Wache, die stösst ihn nieder auf der Stelle! Das wäre der purste Unsinn. Denn der, welcher die Pforten des Todes zerbricht, kann doch wohl auch einen Stein, mag er noch so gross sein, aus der Thür seines Grabes hinwegblasen mit dem kräftigen Odem seines neuen Lebens! Und der, welcher von den Todten auferstanden ist, sollte je verbluten können unter den Stössen und Stichen seiner Widersacher: mögen sie ihn tödten zum zweiten Male, wenn sie es zu Stande bringen, er wird nicht in dem Tode bleiben, sondern auch zum zweiten Male auferstehen! Wir müssen das, was die Hohenpriester und Schriftgelehrten dem Landpfleger angeben, als ihre wahre und wirkliche Besorgniss anerkennen. In diesem Punkte lügen sie nicht. Sie entsinnen sich, dass Jesus verkündet hat, er werde nach drei Tagen auferstehen: glauben sie auch nicht daran, so ist es doch gut, Vorkehrungen zu treffen. Jenes Wort Matth. 12, 39 f. hat er ja nicht zu den Schriftgelehrten und Pharisäern im Verborgenen geredet, nach Luk. 11, 29 waren grosse Volksmassen, ὄχλοι zugegen: diese haben also auch die Weissagung gehört. Der Boden ist bereitet, wie, wenn an dem dritten Tage

die Jünger auf ein Mal auftreten und sprechen: unser Herr und Meister ist auferstanden, wie er gesagt hat, seht euch das Grab an, es ist leer! Gedenket an die Zeichen, welche seinen Tod begleiteten, und glaubet unserer Predigt! Soll diese Predigt von der Auferstehung Christi in den so vorbereiteten Herzen ohne Wirkung bleiben? Wie Viele werden irre werden und den feinersonnenen und versteckt ausgeführten Betrug für bare Münze annehmen! Es gilt dem Allen vorzubeugen: *κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (*νυκτός* ist ohne Erbarmen zu streichen, weil es in sämmtlichen Haupthandschriften fehlt) *κλέψωσι αὐτὸν καὶ εἴπωσι τῷ λαῷ· ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης*. Pilatus soll das Grab verwahren und bewachen lassen, denn anders als durch ein Kommando Soldaten konnte es nicht gesichert werden. Warum begehren sie von ihm eine Wache? Haben sie nicht selbst Tempelwächter, können sie von diesen nicht eine kleine Abtheilung nach dem Garten Josephs entsenden? Ich glaube nicht, dass sie ihren eigenen Leuten misstrauen, behaupte auch nicht, dass die Juden an den Festtagen keine Wachen mit Wehr und Waffen ausstellen konnten, bin aber der Ansicht, dass die Römer eine Verwendung der jüdischen Tempelwache ausserhalb des heiligen Bezirkes ohne ihre spezielle Erlaubniss oder Mitwirkung nun und nimmermehr duldeten. Es ist nicht ihre Sitte, den besiegten Völkern irgendwelche militärische Machtentfaltung zu gestatten. Aber, sagt man: bewaffnete Leute brauchten die Hohenpriester und Pharisäer gar nicht an das Grab zu stellen, einige handfeste Knechte mit Prügeln genügten, um die Leichenräuber zu verscheuchen. Aber das böse Gewissen macht furchtsam und dann hatten sie gesehen, dass die Partei Christi doch nicht so unbeträchtlich war, zudem hatte sie in den beiden Häuptern des Volkes, Joseph und Nikodemus, einen nicht zu verachtenden Zuwachs erhalten und sind die Galiläer nicht als entschlossene, unbändige Raufbolde wohlbekannt? Der Dienst, welchen Pilatus ihnen leisten soll, ist geringfügig, nur bis auf den dritten Tag ist draussen zu wachen und zu verhüten, dass die Jünger den Leichnam nicht heimlich bei Seite schaffen und dann *λαῷ* (gut bemerkt Bengel dazu: *se putabant Pharisaei id non credituros, populo, ut sibi persuadent, cavere volunt)* nicht sagen, dass geschehen ist, was Christus vorausverkündigt hatte, dass er, wie er ihnen vor Zeiten schon gesagt, von den Todten auferstanden ist. Der folgende Satz kann entweder von *μήποτε* abhangen oder ganz selbstständig stehen, wie Bleek, Meyer u. A. erklären. Am Besten fasst man ihn aber, wie die Vulgata schon gethan hat, unabhängig: die Rede wird dadurch, wie Bleek und Meyer mit Recht sprechen, lebendiger. Wenn man diese Vorsichtsmassregeln unterlässt, so ist das Ende von dem Liede, dass der letzte Betrug, d. h. der Betrug, welchen die Jünger damit spielen, dass sie den Leichnam Christi forttragen und verbergen und dann ausposaunen, er sei auferstanden, schlimmer, bösartiger, gefährlicher sein wird, als der erste, dass sich der Todte nämlich für den Messias ausgab. Unrecht haben die Leute nicht: jener erste Betrug konnte mit der Hinrichtung des Betrügers aufgedeckt und vereitelt werden, während jener letzte den Untergang von Tausenden und aber Tausenden nach sich zu ziehen im Stande ist.

Man täuscht sich wohl nicht, wenn man aus der Antwort des Landpflegers heraushört, wie unangenehm ihm dieser Morgenbesuch ist: er kann

diese Menschen nicht leiden. Die Bitte gewährt er ihnen, warum soll er es nicht thun, es ist ein kleiner Gefallen? Aber seine Antwort ist überaus kurz und knapp, er fertigt sie, barsch und stolz wie ein Römer, mit aller Geschwindigkeit ab. Er spricht: *ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε, ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε.* Die Vulgata, Calvin, Beza, Grotius, Bynäus, Bengel, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Fritzsche u. A. sehen *ἔχετε* für den Indikativ an, dann aber können die Mannschaften nicht römische Kriegsknechte sein, weder die, welche die Kreuzigung vollzogen hatten, wie Kühnöl und Baumgarten-Crusius wollen, noch die, welche in dem Tempel, eine Kohorte stark, in den Festzeiten stationirt waren, wie Beza, Grotius, Bynäus, Fritzsche sagen, denn jenes Kommando war längst eingegangen und diese Kohorte im Tempel stand nicht unter dem Oberbefehl der Hierarchen, sondern dem des Prokurators. Die Wachmannschaften, über welche der Hoherath verfügt, sind die Tempelwächter allein und diese bewachten das Grab auf keinen Fall, wie aus 28, 14 einleuchtet. Daher empfiehlt es sich, *ἔχετε* mit Luther (da habt ihr die Hüter!), Vatablus, Wolf, Paulus, Glöckler, de Wette, Bleek, Meyer, Weiss, Keil u. A. als Imperativ zu nehmen: *habetote custodiam*, ihr sollt eine Wache haben! Ebenso *ἔχετε* Mark. 9, 50. 11, 22. Die Wache haben sie, nun sollen sie aber verschwinden, *ὑπάγετε*. *Pilatus cito dat,* bemerkt Bengel, *custodes et quasi cum indignatione.* Sie mögen nun das Grab verwahren, so gut, als sie es verstehen: *quin vocc. ὡς οἴδατε*, schreibt Fritzsche, *suspicionem inferunt*, *frustra Judaeos Jesu sepulchrum tanto molimine munituros: discedite, munite, ut potestis i. e. vereor autem, ut satis communire illud positis. Instituit igitur scriptor rem ita, ut Pilato faceret magnam Jesu dignitatem maiestatemque iamiam subolere.* Allein er täuscht sich, wie sich auch Bengel irrt, wenn er glaubt, *calumniatores cito expedit.* Olshausen stellt sich natürlich als Dritten in diesen Bund. Allein nichts deutet darauf hin, dass Pilatus diese Hohenpriester und Pharisäer so schnell wieder ihrer Wege gehen heisst, weil sie den Herrn, den er hochschätzt, als *πλάνος* zu charakterisiren wagten, und ebenso wenig darauf, dass er ein Wunder an dem Todten erwartet habe.

Die Hohenpriester und Pharisäer haben erreicht, was sie wollten: eine kleine Mannschaft hat ihnen Pilatus zur Verfügung gestellt, dass sie mittelst derselben das Grab hüten. Er selbst will sich der Sache nicht weiter annehmen: Alles überlässt er ihrem eigenen Ermessen. Sie zögern keinen Augenblick, der Wink war zu deutlich: sie setzten sich Unannehmlichkeiten aus, wenn sie mit ihrer Gegenwart ihm noch länger beschwerlich fielen. Matthäus schliesst seinen Bericht mit den Worten ab: *οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας.* Dieser einfache Satz macht grosse Schwierigkeiten: womit ist *μετὰ τῆς κουστωδίας* zu verbinden? Das Nächstliegende ist es offenbar, diese nähere Bestimmung mit *σφραγίσαντες* in Zusammenhang zu bringen, denn es steht unmittelbar davor. Wetstein und Bleek thun das und zwar so, dass die Wache gemeinschaftlich mit ihnen den Stein in der Thür des Grabes versiegelt: soll das heissen, dass die Wache ihnen dabei nur zur Hand gehen, oder dass dieselbe neben das Siegel der Juden ihr Siegel legen soll, sei es so, dass hüben und drüben je zwei Siegel liegen oder hüben das der Juden und drüben das der Kriegsknechte? Schwerlich aber gab Pilatus sein Siegel diesen Leuten mit und dass die Legionen ihr eigenes Siegel gehabt hätten, wird uns nirgends überliefert: es bleibt also nur das Zurhandgehen

übrig. Mit Recht nennt Meyer eine solche Angabe kleinlich und unangemessen. Glöckler findet hier eine bildliche Redeweise: der Evangelist soll sagen: dass die Hohenpriester und Pharisäer das Grab sicherten, indem sie die Wache wie ein Siegel davorlegten, es mit der Wache als wie mit einem Siegel schlossen. Jedermann sieht, dass dieses eine Auskunft der Verzweiflung ist. Fritzsche entscheidet sich für eine Breviloquenz. *Obtinet hoc loco βραχυλογία Graecis usitata. Concisius enim scripsit Matthaeus — σφραγίσαντες μετὰ τῆς κουστωδίας pro ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον, σφραγίσαντες τὸν λίθον μετα τοῦ προςθεῖναι τὴν κουστωδίαν, communierunt sepulchrum, postquam lapidem obsignaverant cum custodia = firmarunt monumentum et obsignato lapide et custodibus appositis.* Er bemerkt weiter dazu: *de eadem βραχυλογίᾳ in voce ἀντί Graecis usitata v. Schaefer. ad Phalar. epist. p. 69. Similiter exponendum puto Lucian. Q. S. H. C. c. 38: μετὰ τῶν πρώτων τοῦ Ἀλκιβιάδου ἐλπίδων.* Wahl, Baumgarten-Crusius und Winer, vgl. S. 337, schliessen sich ihm an. Meyer aber lehnt diese Annahme als hart und entbehrlich ab; hart wird jede solche Breviloquenz sein und es versteht sich von selbst, dass man von ihr nichts wissen mag, wenn sich ohne dieselbe ein vernünftiger Sinn ergibt. Mit πορευθέντες lässt sich μετὰ τῆς κουστωδίας auf keinen Fall verbinden, dieses ist nicht bloss durch das regierende Zeitwort ἠσφαλίσαντο, sondern auch durch das Partizip σφραγίσαντες von diesem Zusatz geschieden. Wenn μετὰ τῆς κουστωδίας nicht zu dem davorstehenden σφραγίσαντες gehört, kann es also nur noch zu ἠσφαλίσαντο gehören. Luther erklärt sich dafür, desgleichen Grotius, Bynaeus, Gerhard, Bengel, Raphel, Kypke, Kühnöl, de Wette, Meyer, Weiss u. A. Während die Meisten von diesen sich darauf berufen, dass μετά τινος so viel bedeute als διά τινος, gesteht Meyer diese Bedeutung nicht zu und fasst μετὰ τῆς κουστωδίας lieber in Gemeinschaft mit der Wache, die sich davorstellte. Gezwungen, so kann ich die Auffassung Meyers nur nennen, und dieses um so mehr, als diese Wache durchaus nicht mit den Hohenpriestern und Pharisäern das Grab behütet als eine zweite Macht, sondern vollständig unter dem Befehl derselben steht. Es besteht kein paritätisches Verhältniss zwischen den die Wache unter ihren Befehl nehmenden Juden und der Wachmannschaft, sondern vielmehr sind die Letzteren den Ersteren subordinirt. Es muss also μετὰ τῆς κουστωδίας, wenn nicht das thatsächliche Verhältniss verdunkelt werden soll, anders gefasst werden, als Meyer will. Kypke begründet die Gleichstellung des μετά mit διά ganz gut 1, 143. *At phrasin non satis graecam esse et multa quoque alia in Matthaeo occurrere, quae ad graecae linguae elegantiam exacta, vilioris sint monetae, idem (Heumannus) asserit. Non sane id concedo. Μετά scriptoribus etiam Atticis causae instrumentali praefigitur, ut latine voce: per vertendum sit. Demosthenes contra Theocrinem p. 507. Existimavi ἐπὶ τῷ τιμωρεῖσθαι μεθ' ὑμῶν τοῦτον, huius per vos (s. ope vestra) ulciscendi gratia, nec aetatis nec cuiusquam alterius rei ratione habita, istum apud vos esse deferendum. Idem adv. Leptinem p. 369: τὴν Λακεδαιμονίων φρουρὰν μεθ' ὅπλων ἐκβαλόντες, praesidium Lacedaemoniorum armis eiicientes. Thucydides l. 3 p. 69 (c. 38): μετὰ καινότητος μὲν λόγου ἀπατᾶσθαι ἄριστοι, per novitatem sermonis facile falli soletis. Xenophon exped. Cyri l. 7 p. 276 (c. 3. § 15): adsunt, ut gratis tua causa et labores adeant et pericula subeant, μεθ' ὧν, ἂν οἱ θεοὶ θέλωσι, per quos Diis faventibus et patrium regnum recipies. Polybius l. 9 p. 782: ἀπὸ τῶν βωμῶν ἀποσπώ-*

μενοι μετὰ τιμωρίας ἀπόθνῃσκον, ab aris abstracti per supplicia vitam finierunt. Winer erklärt sich dahin über diesen Sprachgebrauch S. 337: „das Werkzeug als solches bezeichnet *μετά* in guter Prosa nicht, 1 Tim. 4, 14 ist *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* mit, unter Handauflegung (zugleich mit dem Akt der Handauflegung), Matth. 14, 7 *μεθ᾽ ὅρκου interposito iureiurando* (Hebr. 7, 21), doch streift an diese Bedeutung Luc. 17, 15 *μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων* (wesentlich nicht verschieden von *φωνῇ μεγάλῃ* oder *ἐν φωνῇ μεγάλῃ*) und etwa Act. 13, 17 (vgl. Polybius 1, 49, 9. *ἤθροιζε μετὰ κηρύγματος, Lucian. philops. 8 βοηθεῖν τινι μετὰ τῆς τέχνης*), wie sonst *σύν*, wenigstens in Dichtern, gebraucht wird, Bernhardy S. 214.“ Wir tragen kein Bedenken, hier *μετά τινος* gleich *διά τινος* zu fassen; treten in der neutestamentlichen Gräcität doch genug Spuren des sinkenden Genius der griechischen Sprache zu Tage. Also: die Hohenpriester und Pharisäer, welche den Stein versiegelten, sicherten das Grab ausserdem noch durch die Wache. Womit und wie der Stein in der Thüre des Grabes versiegelt wurde, ist nicht ausgesagt. Grotius vermuthet, Pilatus habe sein Siegel davor gelegt: sollte derselbe seinen Siegelring, wenn auch nur für eine kleine Weile, jenen Hohenpriestern und Pharisäern, denn diese legen die Siegel an, anvertraut haben? Das ist in dem allerhöchsten Grade unwahrscheinlich. Lange und Steinmeyer denken an das Amtssiegel des Synedriums: allein dasselbe ist als solches hier nicht betheiligt. Besser ist es desshalb anzunehmen, dass von den Hohenpriestern und Pharisäern irgend Einer seinen Ring zu dem Behuf hergab; trugen ja die Israeliten den Siegelring an dem Finger, wie wir aus Luk. 15, 22. Genes. 38, 18, vgl. auch Genes. 41, 42. Esth. 8, 2 ersehen. Die Versiegelung des Grabes geschah entweder so, dass man einen Faden, ein Band oder dergleichen vor und über den Grabstein ausspannte und die beiden Enden mit Siegelerde an der Felsenwand befestigte, in welche die Thüre gehauen war, was z. B. Paulus, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Bleek, Weiss u. A. annehmen, oder dass wenn vor dem Thürstein ein Querbalken lag, derselbe irgendwo mit dem dahinterstehenden Steine zusammengesiegelt wurde, was Krafft, Topographie Jerusalems S. 196 und Strauss in Sinai und Golgotha aufstellten und Meyer auch gelten lässt.

Wir haben bis jetzt in dieser Erzählung nichts entdecken können, wesshalb wir sie mit Paulus, Strauss, Ewald, Hase, Weiss, Bleek, Hausrath, Keim, Renan, Meyer u. A. mehr für verdächtig halten müssten: wir treten zu Kühnöl, Hug, Ebrard, Hoffmann, Lange, Krabbe, Riggenbach, Steinmeyer, Keil und sehen hier weder einen ausgebildeten Mythus noch eine etwas sagenhaft aufgestutzte Geschichte. Schwierig ist der Umstand, dass die Soldaten von dem Synedrium sich bestechen lassen, um zu sagen, sie hätten geschlafen, statt an dem Grabe zu wachen. Sollen römische Soldaten für Geld ihre Ehre Preis geben und ihr Leben in Gefahr bringen? Sie hätten ja den Tod desswegen verdient, dass sie nicht gewissenhaft wachten. Allein auch dieses Bedenken ist nicht unüberwindlich. Verbreitet sich denn einem Lauffeuer gleich die Kunde von der Auferstehung Christi? Bis Pilatus etwas davon hörte, konnten Wochen und Monde vergehen. Er blieb doch nicht mehr in der Stadt. Er zog gewiss wieder gleich nach den Osterfesttagen nach Cäsarea. Blieben die bestochenen Wächter in Jerusalem oder waren sie mit dem Landpfleger gekommen und wieder gegangen? Man sieht, es war umständlich, nach einer gewissen Zeit Alles

genau zu ermitteln und so war es gar nicht so gefährlich für sie, sich zu einer Lüge für den Nothfall bereit zu erklären.

Versiegelt ist das Grab des Herrn, Wächter behüten es. Alles, was Menschen thun können, haben sie gethan, um die Jünger vom Grabe ab und den Heiland im Grabe fest zu halten. Ein Betrug kann nicht gespielt, eine Auferstehung des Gekreuzigten nicht in Scene gesetzt werden. Wir bewundern die Fügung Gottes und beten die Wege seiner unergründlichen Weisheit an. „Wenn die Juden nun gleich Alles zum Besten berathschlagt haben," sagen wir mit Luther, „findet sich endlich dieser Unrath, dass sie ihre Sache nur ärger machen und das heilige Evangelium wider ihren Willen fördern." Wir schliessen unsere Arbeit mit den Worten des Reformators: „also haben wir die Historie des Leidens unseres Herrn Christi gehört, dafür sollen wir Gott von Herzen danken und bitten, dass er durch seinen heiligen Geist uns im Glauben, Liebe und Geduld von Tag zu Tag je länger je stärker machen wolle, bis wir nach diesem elenden Leben ewig selig werden. Das verleihe uns allen unser gnädiger Vater im Himmel durch seinen heiligen Geist um seines lieben Sohnes und unsers Herrn Jesu Christi willen! Amen."

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.